

Издательская серия
«Тела мысли»



Редакционный совет серии:

С.Т. Золян (БФУ им. И. Канта, ИФП АН Армении)

А.Ю. Недель (Sorbonne, Paris)

И.А. Савкин (Санкт-Петербург)

Ж. Сладкевич (Uniwersytet Gdański, Polska)

И.П. Смирнов (Univ. Konstanz, BRD)

Г.Л. Тульчинский (НИУ ВШЭ; СПбГУ, Санкт-Петербург)

М.Н. Эпштейн (Emory Univ., USA)



НЕЗАВИСИМЫЙ
АЛЬЯНС



**В СЕРИИ «ТЕЛА МЫСЛИ»
ОПУБЛИКОВАНЫ:**

Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков

Михаил Эпштейн. *Философия возможного. Модальности бытия и культуры.*

Станислав Гусев. *Смысл возможного. Коннотационная семантика*

Григорий Тульчинский. *Постчеловеческая персонология*

Юрий Романенко. *Бытие и естество*

Валерий Карпунин. *Воля к бытию*

Проективный философский словарь

Григорий Тульчинский. *Истории по жизни. Опыт персонологической систематизации*

Владимир Кутырёв. *Человеческое и иное: борьба миров*

Владимир Кутырёв. *Время Mortido*

Владимир Кутырёв. *Последнее целование*

Михаил Эпштейн. *Философия тела / Григорий Тульчинский. Тело свободы*

Александр Казин. *Частицы бытия. Роман с философией*

Ю.М. Романенко. *Бытие и естество. Онтология и метафизика как типы философского знания*

Александр Корольков. *Драма Русского Просвещения.*

Вячеслав Фаритов. *Философия трансгрессии. Гегель и Ницше у истоков новой философской парадигмы*

Аркадий Недель. *Оптимальный социум. На пути интеллектуальной революции*

Генриетта Ляховицкая. *Генер. Модель мироздания*

Ася Пекуровская. *Герметический мир Иммануила Канта: По ту сторону зрения и слуха*

Виктор Мазин. *Субъект Фрейда и Деррида*

Виктор Трещев. *Экзистенциализм. Репрезентация в художественной культуре Франции и Германии. 1900-1970 гг.*

А. В. Рыков. *Постмодернизм как радикальный консерватизм*

Антон Райков. *Философ и «Я»*

С. В. Комаров. *Метафизика и феноменология субъективности*

Ольга Кириллова. *Серп холодной луны*

П. Н. Барышников. *Миф и метафора. Лингвофилософский подход*

Сергей Лишаев. *Старое и ветхое. Опыт философского истолкования*

Сергей Лишаев. *Метаморфозы слова*

Сергей Лишаев. *Помнить фотографией*

Сергей Лишаев. *Эстетика другого. Эстетическое расположение и деятельность*

Сергей Лишаев. *Эстетика пространства*

Сила простых вещей
Под ред. С.А. Лишаева

Оксана Штайн. *Дневник ассистента*

Валерий Попов. *Организация. Тектология XXI*

Валерий Попов, Ирина Крайнюченко. *Психосфера*

Вера Волкова. *Духовная симфония человека. Неклассический смысл*

Философский проективный словарь. Новые термины и понятия.
Вып. 2 / под ред. Г. Л. Тульчинского, М. Н. Эпштейна

Григорий Тульчинский. *Философия поступка: Самоопределение личности в современном обществе*

ЕВГЕНИЯ БИЛЬЧЕНКО

СЕНТИМЕНТАЛЬНОЕ
НАСИЛИЕ
ЛИБЕРАЛИЗМА

ОТ ШОКА К КИТЧУ

Под редакцией профессора Г. Л. Тульчинского,
заслуженного деятеля науки и культуры РФ

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2021

УДК 008
ББК 71.4
Б 617

Бильченко Е. В.

Б 617 Сентиментальное насилие либерализма: от шока к китчу / Е. В. Бильченко; под ред. Г. Л. Тульчинского. – СПб.: Алетейя, 2021. – 456 с. – (Тела мысли).

ISBN 978-5-00165-354-7

В книге, посвященной современному критическому мышлению, повествуется о том, как постмодерный сетевой либерализм под прикрытием «нежных» форм насилия в виде юмора, медиа, шоу, наслаждения, обольщения и двойных стандартов толерантности взращивает самое страшное социальное зло современности – неонацизм. В этой ленте Мебиуса, где за показным милосердием скрывается убийственная жестокость, и состоит только одна сторона современной информационной войны, разработчики которой пытаются внушить нам, что у нас нет иного выбора. Несмотря на личный опыт покаяния автора в поддержке цветной революции на Украине, текст опирается исключительно на научные, включая иностранные, фундаментальные источники, изложенные простым языком, вне всякой публицистики, конспирологии и идеологии. Все законы развития капитала лежат на его поверхности и в глубине нашего бессознательного.

Для философов, психоаналитиков социологов, журналистов и массового читателя, которым не хватает слов для описания новых форм несвободы человека в якобы «свободном» обществе».

УДК 008

ББК 71.4

@biblioclub: Издание зарегистрировано ИД «Директ-Медиа» в российских и международных сервисах книгоиздательской продукции: РИНЦ, DataCite (DOI), Книжной палате РФ

ISBN 978-5-00165-354-7



- © Е. В. Бильченко, 2021
- © С. А. Данилова, предисловие, 2021
- © С. К. Секацкий, предисловие, 2021
- © Г. Л. Тульчинский, послесловие, 2021
- © Издательство «Алетейя» (СПб.), 2021

*Моим учителям
Виктору Ароновичу Малахову
и Славою Жижеку*

ИЗНАНКА СЕНТИМЕНТАЛЬНОГО НАСИЛИЯ ИЛИ «РЕПРЕССИВНЫЕ ЛАСКИ ТОЛЕРАНТНОСТИ»

Книга Евгении Бильченко написана на языке российского и всего постсоветского интеллектуального сообщества. В этих категориях думали, этих же авторов читали на протяжении последних пяти лет и в Москве, и в Петербурге, и в Киеве. Быть может поэтому текст представляется несколько перегруженным откровениями прошлых лет, которые, незаметно для себя (и для авторов) стали банальностями.

Однако, если вчитаться в «Сентиментальное насилие» можно увидеть, что выводы автора решительно отличаются от ожидаемых, и анализ современности, как европейской, так и украинской, выглядит обвинительным вердиктом тем господствующим идеям, которые под разными именами, сформировали текущий духовный арсенал Фаустовской цивилизации. В этом сильная сторона книги и причина, по которой ее следует прочесть.

Проблема, отчасти в том, что неолиберальная тусовка, влияние которой росло на протяжении всех последних десятилетий, все это время занимала удобную позицию «со стороны», беспощадно критикуя власть как не свою. Очень удобная позиция, но теперь эта отговорка окончательно исчезла. После того как IT – элита заблокировала доступ в соцсети действующему президенту США, стало ясно, кто в этом мире правит. И эта новая ситуация прямой власти неолибералов, а не их оппозиционного влияния, детально проанализирована в книге Евгении Бильченко.

Вызывает уважение смелая позиция автора, ее готовность противостоять такому мощному и мстительному врагу как взаимно – рукопожатая гуманитарная тусовка. Вполне можно согласиться и с рекомендациями, которые дает Евгения Бильченко, например:

«Именно сейчас традиционализм, не отворачиваясь от революционного потенциала марксизма, может по праву перенять столь привлекательные для молодого поколения черты либерализма: ярость, упрямство, азарт, восторг, смелость высказываний, прогрессивность, вольнодумство, свободное ориентирование в качественной стилистике искусства и технологиях медиа, скорость, критическое мышление» (с. 137).

Думаю, что книга найдет своего читателя и внесет свой вклад в переосмысление политической ситуации на Украине, в России и в мире в целом.

Александр Секацкий

**Философ, писатель, телеведущий;
доцент кафедры социальной философии
и философии истории СПбГУ.
Член Союза писателей СПб,
лауреат премии им. Андрея Белого**

ОДНА НЕМАЛЕНЬКАЯ СВЕЧА

...Мне 17, в поэзии я никого не знаю, и это взаимно. Плохо пишу, читаю и живу. Случайно натыкаюсь на стихи Жени и понимаю, что здесь нет конечной. Слово за слово, и я на фестивале «Одна Маленькая Свеча» в той Украине, когда все было хорошо. В названии — ошибка. Наши с Женей рыжие головы — киевские каштановые свечи. Она — большая, от которой зажигается маленькая — моя. Чувствую в ее текстах страшную силу — она же красота, она же антоним пустого бренда и плевков в лицо бодрийяровским симулякрам, в ней нет места нездоровой фасцинации — это человек-катарсис.

Неважно, она читает или я читаю ее про себя: каждый ее текст — мой способ молиться и быть уверенной, что буду не только услышана, но и понята без игр в испорченный телефон. Половина поэзии мира — это жалоба небу. Женя никогда не жалуется и отучает от этого меня. Помню, когда у меня отсохла я сама, я прочла запоем Женину новую книгу «Звук воды», и это поправило меня лучше всех лайфкоучей и психологов. Клянусь, что поступила в аспирантуру, да еще диссер этот, я только и делаю, что говорю: «Больно, мне больно, устал, отпусти, устал», — но Женя говорит, что я смогу. А я не умею ей перечить. Смотри, говорит, Бубер — это просто, а Левинас — вообще легко, а вот Деррида, деконструкция, пльиви, лети, беги.

И мы танцуем в Логосе: из беспомощного взгляда на флаеры со стихами получается статья про креативные акции современных поэтов, а из бездумного поглаживания корешков толстых журналов — статья про то, почему они так названы. Все очень просто. По времени, пространству, творчеству или союзу. И,

кажется, эта чертова академическая дудочка, бывшая бесполезным куском дерева в моей не менее деревянной руке, создает звуки... и, что самое страшное и прекрасное — их хотят слышать странные ученые тети и дяди и говорят, что это — хорошо.

Женя умеет учить летать тех, кто думает, что может только ползать. Моя диссертация грозила превратиться в оду пиару, китчу и гламуру и доказать, что поэзия куплена и продана. Но Женя — это же Гэндальф, она всегда — вовремя. Я читаю ее правки и понимаю, как надо. Надо — не этой школе пиара, откуда лезут белозубые с плакатов и постоянно пытаются что-то всучить. Не комиссии, которая устало поставит оценку и не вспомнит с похмелья наутро, что была такая аспирантка и хотела что-то сказать.

Надо — Поэзии, чья заглавная высится не глупым дубайским небоскребом, а знающей себе цену крышей, — да хоть бы глинобитного домика, где живут настоящие люди, или кроной дерева, простого дерева, которое хорошо просто потому, что оно есть. Я до сих пор удивляюсь, как нам с Женей удалось это все проверить. Без нее это был бы пустоглазый текст, диплом для галочки, пачка листов в стиле «лес жалко».

А так — начало Истории. Ощущать, что у тебя, ей-Богу, получается в науку — это не стоит ничего, потому что бесценно. И это разрешило мою внутреннюю ядерную войну, разглядило и отпустило.

Я хочу и дальше признаваться тебе в этой Сторге — посвящением в научную работу, исступленным цитированием кому-то твоего «Писатель курил», и, конечно, соавторством той самой *opus magnum*, что мы задумали, как масонский заговор против «лайково-репостовых олигархов», за именами которых — зияющая пустота. Давай расширять сознание тех, кто еще может понять, как тетрадные поля разрываются словами, а небо — звездами. И пусть эта книга взорвет то, что давно должно быть взорвано.

**Стефания Данилова,
поэт, филолог, философ, аналитик медиа**

ПРЕДИСЛОВИЕ ОТ АВТОРА

Хотелось бы сказать несколько слов о личных мировоззренческих причинах, побудивших меня к написанию этой книги. Она представляет собой попытку создания цикла социально–философских и культурологических эссе после разочарования в современных процессах, происходящих в гуманитарной науке Украины. Антиглобализм и так называемые «левые теории» — закономерный результат того экзистенциального страдания, которое пережито мной на протяжении последних пяти лет активной американизации Украины, в процессы которой волей судьбы я сама оказалась втянута. После разочарования в цветной революции в Украине, выхода из круга либеральных смыслов с последующим покаянием, публичным принятием ответственности и до сих пор непрекращающимися гонениями на меня со стороны бывших «своих», так и не ставших «чужими», и нынешних «чужих», так и не ставших окончательно «своими», — я окончательно поняла условность любого символического деления современного общества. Деление на «правых» и «левых», на «либералов» и «консерваторов», на «космополитов» и «патриотов» — такая же фикция, как вражда тупоконечников и остроконечников. Обозначающие являются инструментами для укрепления всеобщего механизма власти, винтиками этого Левиафана.

Проблема, которую мы намерены раскрыть в этой книге, неоднократно обсуждалась мной с моими учителями и учениками, о ней написано много текстов. Речь идет не просто о критике либерализма — таковой сейчас много, и она уже больше не нуждается в рекламе, поскольку сама стала рекламой,

продемонстрировав, как современный капитализм апроприрует «новых левых» в эко-тренд: от движений сексуальных меньшинств до откровенного левого фашизма со стороны «цветных». Выход США из карантина в полной мере продемонстрировал нам постмодерную цветную революцию — на этот раз не в колонии, а в самом центре метрополии. Впрочем, для глобального рынка не существует метрополий и колоний, потому что местное население англо-саксонского блока для него является такой же колонией, как Чили, страны Африки, Чехия, Украина или Польша.

Речь идет о поисках путей истинного освобождения в ситуации, когда нам говорят, что альтернативы глобальному цифровому мультикультурному обществу свободного рынка нет и быть не может. В этой ситуации больше всего пугает даже не сам момент насилия: ведь насилие может быть разным. «Будьте реалистами, требуйте невозможного», — говорили студенты Сорбонны, выходя на бунт в мае 1968 года и тогда еще не подозревая, что этот бунт станет бунтом на продажу, а бывшие хиппи станут хипстерами и яппи — так называемыми *Vobo* — смесью богемы и буржуазии, лишась своего подрывного революционного потенциала. «Рок умер», — беспомощная разговорная фраза наивного протестного поколения наших отцов, родившегося и выросшего в 1960–80-е годы, по инерции воспроизводящего модели поведения контркультуры по отношению к «кровавой советской диктатуре» и не замечающего, что никакой «кровавой советской диктатуры» более не существует, потому что либерализм, который они защищали, артикулируя смыслы джинсов, жвачек и радио «Свобода», давно стал властью или был оседлан ею. Отныне традиционализм стал контркультурой, а либерализм властью: в этом формула знаменитой третьей волны постмодерна Э. Тоффлера, в этом суть сетевого общества глобального цифрового мультикультурного капитализма. Но адепты либерализма упорно не замечают, что сами стали адептами власти, а адепты традиционализма, проявляя ресентимент, что стали маргиналами: они уходят в трагедию гротескной ностальгии и агрессивного правого популизма, не только не останавливающего глобализм, но и способствующего его развитию в качестве

образа «токсичной» альтернативы», поддержать которую молодое поколение вряд ли захочет.

Между тем, именно традиционализм сейчас, будучи вытесненным на культурное пограничье, может по праву забрать у либеральной традиции всё, что составляло её сильную сторону: вольнодумство, ярость, упрямство, юный задор и азарт, увлекательную боевитость оголенной истины. Глобальный капитал сознательно воспроизводит себя, ритуально имитируя самоограничение, перформативно демонстрируя самокритику, перенимая от контркультуры её жесты: бунт, смех, рок–музыку, левые идеи, подчеркнутый демократизм в общении и т.д. Происходит гомеостаз системы путем показного подбрасывания ключей поддельной открытости власти, представители которой готовы носить майки с Че Геварой в офисе Стива Джобса. Конфликт групп Fa и Antifa — это воображаемая оппозиция использования глобальным рынком обоих крыльев для своего продвижения по миру путем разделения и властвования. Никакого отношения к радикальному разрыву классово-революции подобные конфликты не имеют. Обновленный до состояния революции духа традиционализм в состоянии приостановить этот процесс, возвращая конфликт, смещенный глобалистами путём перехода от социального неравенства к столкновению воображаемых идентичностей, на свое законное место, то есть, вернув новым левым статус марксистов, а новым правым — статус подлинных, взращенных цивилизационной силой языка, сторонников культурно–исторической традиции, памяти, ценностей, воспитания.

Насилие войны, приказа, допроса, шантажа, прямого давления, административного запрета, несправедливой команды в тоталитарном обществе, ареста, репрессии, террора — всё это так понятно. И всё это подвергается такой яростной критике со стороны сторонников либерал–демократии, что мы перестали замечать, что именно либерал–демократия в ее глобалистической форме, имеющей так мало общего с античной демократией, с демократией эпохи Просвещения, даже с классической американской демократией индустриальной волны, стала на сегодняшний день главным источником насилия, отправной точкой

нового тоталитаризма. Просто насилие это принимает «жидкие», едва уловимые, символические формы, скрывая за плюрализмом трагедию откровенного волюнтаризма: от бесчинств уличных радикалов с их уничтожением памятников до теневой финансово–политической власти. И «конспирология» — традиционная эзотерическая риторика правых оппулистов — в этом деле явно не помогает: не надо искать подтекста в тексте, если всё лежит на поверхности ризомы, скользя баннером транснационального капитала. Не истерия и ностальгия, а критический психоанализ может стать средством дефашизации населения и активного противостояния насилию.

Задача этой книги — показать, что ценности ЕС и ценности аутентичной Европы — не просто разные, но и, в какой–то мере, альтернативные системы ценностей, которые соотносятся между собой как идеология, порабащившая естественное развитие западной цивилизации, и сама западная цивилизация, которая, начиная со времен Солона и Перикла, пыталась защищать права человека. Сочетание в ценностях неолиберализма индивидуальности и солидарности, мультикультурализма и жесткого глобального контроля, принудительной эстетики цветистых креативных практик и неумолимого цифрового рабства, агрессии и милосердия, плюрализма и радикального монизма рынка, видимой неэквивалентности символических идентичностей и невидимого однообразия капитала, локального и транслокального, постмодерного расизма левого/правого толка и свободного рынка, контролируемого монополиями, делает невозможным реализацию мечты древних греков и деятелей Просвещения о демократии. На сегодняшний день мы имеем дело с неким новым Левиафаном — дигитальным кибер–Отцом общества риска и контроля, в котором цензура принимает гораздо более изысканные формы — рыхлые, рассеянные, всепроникающие и неструктурированные, исключают любую активность инакомыслящих. Ведь правду никто не скрывает: Она теперь — не ложь, а постправда. Реальное начинает играть роль Воображаемого, будучи перекодированным через экран как Символическое. Если У. Шекспир говорил: «Весь мир —

театр», — имея в виду спасительную поэтическую метафору сцены, отделяющую личное от публичного в обществах спектакля, то теперь Реальное и Символическое, интимное и экзотическое, внутреннее и внешнее, приватное и общественное начала смешаны воедино на страницах социальных сетей, где мы добровольно размещаем информацию о себе и позволяем чужой обценной информации входить в себя в экстатической коммуникации виртуального терроризма, кибербуллинга, бессмысленных чатовских бесед и корневых веток комментариев, симулятивных дискуссий о пустом предмете в «модных» коучингах на виртуальных платформах» и т.д.

Классическая система власти государства, воплощающего метафору Генерала, не в состоянии контролировать эти процессы, потому что именно государство транснациональный рынок пытается превратить в свою сервисную функцию. Государство «по привычке» продолжает использовать неповоротливые формы прямой цензуры, вертикального контроля Паноптикона, психофизического классического насилия тюрьмы, психбольницы и санкции, забывая о том, что дисциплинарность — ничто для глобализма: это можно сравнить с ударом меча по роению насекомых.

Ужас сентиментального насилия либерализма состоит в том, что это — новое символическое насилие, когда отпадает потребность в прямом ударе по правде, в нанесении вреда ядру травматической идентичности субъекта, борящегося за правду. Зачем запрещать правду, если вокруг царит тотальная информационная прозрачность, если информационная порнография делает нас открытыми вопреки нашей же воле? Зачем уничтожать правду, если её можно осмеять, обесценить, представить как нечто «само собой разумеющееся», вписанное в триумфальное шествие доктрины устойчивого развития общества благополучия? Диссидент превращается в Трикстера, в клоуна, вызывающего легкую наивную улыбку. Мы лишены не права на гласность, а права на тайну, и это лишенность делает нас абсолютно беспомощными, потому что, когда вокруг кричат о всеобщей свободе, у нас не достает слов для описания собственной несвободы?

Если правду никто и не собирается скрывать, то насилие состоит не в травме, не в замене её на ложь, не в подмене одного типа информации на другую, не в нанесении сокрушительного удара по глубинному ядру, как это было в обществах тюрьмы и психбольницы, а в том, чтобы проявлять равнодушие, основанное на тупиковой ситуации круговой поруки либеральной самоиронии. Когда желание (знать правду, например) не подавляется, а отчуждается от субъекта, трансформируется, переводится в фатальный режим трангрессии и помещается в новый символический контекст машины желаний, оно из симптома (прорывающейся сквозь неказистую ложь истины) становится фантазмом — гладко сшитой, «прилизанной» историей, где истина бессознательного артикулируется как символическое желание. И таких историй может быть великое множество. Задача идеолога в таком случае — постоянно удерживать Символическое, сотканное из перекодированных фрагментов Реального, обеспечивая при помощи статической локальности идентичностей людей динамичную транслокальность абстрактных единиц капитала и помещая индивидов как носителей символических идентичностей в сетевое поле ризомы, где они достаточно дистанцированы друг друга в иллюзиях «приватного пространства», защищаемого либеральным законодательством реперссивной толерантности и риторики отличий как «неприкосновенное».

Образуется *Perpetuum Mobile* семиозиса, где мы с вами — слишком атомарны, чтобы вторгнуться в кого-либо, превращенного в непроницаемого Другого, цельного Другого без изъяна, идеального друга или идеального врага, в которых так страшно разочаровываться, чтобы не постичь всю степень собственной пустоты, — слишком Другого, где нет никакого «Мы», никакого «Ближнего», никакой социальной солидарности, никакого прорыва к друг другу, взятых в качестве Я и Ты, основанного на разрыве цепочки обозначающих баннера. Есть только Иные для Иных, Чужие среди Чужих, цветастая сумма атомарных одиноких индивидов, единиц рынка, чью идентичность надо «уважать». Никаких сбоев в языке, никаких

спотыков в речи, никакого детского лепета (у Ж. Лакана — *lalanguage*¹), никакой недоговоренности и никаких подтекстов. Только согласованная речь пригнанных друг к другу нарративов Символического Отца либерального закона — только буква, уничтожающая дух. Это напоминает диалог героя и героини из фильма «Сторож» Юрия Быкова (2019), где главный герой отвечает, проявляя типично либеральное равнодушие, что он не хочет «лезть в душу» женщины, настойчиво побуждающей его именно «залезть к ней в душу», так как она нуждается в откровении, помощи и поддержке. Вторжению в души друг к другу, способному оголить нехватки каждого из нас и обеспечить слияние этих нехваток путем взаимного отождествления с симптомами вне Символического, в Реальном, в ситуации радикального разрыва и предстояния правилам игры «приличного общения, глобалисты противопоставляют «безопасные», «экологические» формы связей: безопасный секс, безопасный досуговый спорт, безопасное пиво без алкоголя, безопасные заменители сигар — то есть всё, то что, с одной стороны, частично удовлетворит нашу потребность в коммуникации, а с другой — не приблизит нас друг к другу на большее расстояние, чем они того хотят, удерживая наши идентичности на некоторой дистанции посредством формально-оперативного, холодно-экстатического, делового, партнерского общения. То, чего больше всего боится глобализм, — это то, что нехватка слева и нехватка справа объединятся в одну нехватку, и количество сопротивляющегося населения, как колоний, так и метрополий, станет гораздо больше, чем финансовая элита, управляющая ядром глобальной экономики. И речь идет даже не о классовой революции, которая сейчас тут же подвергнется номинации вакуума и станет частью символической структуры *Antifa* новых левых: речь идет именно о новой, возрожденной из пепла и принявшей актуальные и даже «модные» формы традиции.

Может быть, поэтому преследование курящих в капиталистическом обществе имеет гораздо более жесткие формы, чем

¹ Lecerkle J.J. *The Violence of Language* / Jean Jacques Lecerkle. — London: Routledge, 1990. — 320 p.

преследование этнических фундаменталистов и неонацистов, которые и вовсе поощряются ради поддержки русофобии в странах Восточной Европе: ведь курилка, где рядом стоят менеджер и пролетарий, белый и черный, — это территория свободы, территория разрыва с Символическим, территория, где, на краткий миг путем сообщающегося молчания, люди могут передать друг другу главные взгляды, главные слова и ключевые подтексты и где социальная солидарность принимает опасные для глобализма формы той самой универсальной этики, той самой павликианской христианской любви, идентифицированные в негативной теологии Люблянской школы как «коммунизм»².

Поэтому в этой книге не будет идти речь о конспирологии, тем более в ней не будет правого и левого популизма, которые, по нашему мнению, давно вписаны в либеральную матрицу и поддерживают ее гомеостаз, как и пресловутый мультикультурализм. Речь не пойдет ни об экологическом буме новых левых, ни о совпадении катастрофических сюжетов развлекательных фильмов и книг, которые предшествовали гибели «Титаника», трагедии 11 сентября в США или пандемии Covid-19 в 2020 году. Мы не будем объяснять подобные совпадения глобалистической эзотерикой тайного офиса, если репрессивная сила транснационального капитала — открыта и лежит на поверхности структуры. Мы будем говорить о наших фантазмах, о том, какие тайные желания, заложенные в в наше бессознательное и скрываемые нами от нас самих, повлекли за собой эти сюжеты и в дальнейшем эти события. Мы будем идентифицировать насилие не как цензуру внешних сил, насаждаемую властями, а как самоцензуру и шоу-цензуру — наше добровольное вхождение в экран Символического в обществе психической экономики, где базис состоит из производственных отношений транснационального капитала, цифровой инфраструктуры сети, неотторжимой от него, и нашего внутреннего психического бессознательного желания испытывать наслаждения от комфорта — наслаждения,

² Долар М. Курение и коммунизм / Младен Долар. — URL: <http://liva.com.ua/communism-smoking.html>

которое никогда не может быть удовлетворено, потому что, в отличие от потребности, суть наслаждения состоит в испытывании самой нехватки, и каждый пациент несет ответственность за свой невроз, каждый насильник несет ответственность за дискурс насилия, который он цитирует, каждый человек сам избирает культуру, в ценности которой он социализируется. Насилие растет не от избытка внешней силы давления со стороны посторонних объектов (власти), а от нехватки внутренней идентичности, принуждающей человека растворяться во внешней объектности власти имущих сил. Политики — ущербны, потому что ущербны — мы сами.

Не скажу, что эта книга о нашей собственной ущербности, призванной её «расшить», будет безболезненной, потому что вслед за Люблянкой школой мы говорим о том, что «рыба гниет с хвоста», что идеология не является выдумкой, но является кодом, который обозначает самое глубинное и самое непристойное в нас самих. Мы все знаем, но не хотим знать, потому что занимаемся самоцензурой. Идеология — это не то, что насаждается властью сверху (хотя и это тоже), а то, что мы вырабатываем, структурируя в сети противоречивые высказывания из разных источников. Вырабатываем, когда нам больно и не хотим от этого отказываться, чтобы нам вновь не было больно. Вслед за Карлом Ясперсом и Франкфуртской школой мы говорим о необходимости коллективной ответственности и вслед за Аленом Бадью — о необходимости социальной солидарности и возвращения универсализма в эпоху, которая особенно нуждается во взаимной выручке.

Но мы осмелимся дополнить современный марксизм с его идеей психической экономики и радикального разрыва новым традиционализмом, потому что, по нашему глубокому убеждению, традиция и новация, консервация ценностей и революция, негация и классический позитивизм, разрыв и возвращение, Сын и онтологически подлинный Отец — неразрывны в любви: ведь революция, классовая ли, научная ли, художественная, технологическая или личная любовная, осуществляется посредством человека как субъекта. А субъект не может существовать вне архетипа, вне цивилизации, вне языка, потому что

Реальное и Символическое, сознание и знак связаны по вертикальной оси времени и горизонтальной оси пространства в высшее духовное целое, некую священную нулевую точку пересечения, в экзистенциальную бессмысленную непарность, известную как «имя Бога» в семиотике Р. Барта и Р. Якобсона и «имя имен» в песенной семантике Александра Башлачева. Итак, если традиция является индивидуальным поэтическим мифом на личном уровне и коллективным архетипом на уровне всеобщем, то обращение к субъекту — это одновременно обращение к традиции. Противопоставляя либерализму его Иное, мы говорим о тождественности как антиподе дифференциации, различая, мы приходим к единству. Традиция только тогда сможет стать эффективным способом организации социальной жизни, когда она будет не просто переживаться как концентрированно живая (вспомним фразу русского поэта Марины Цветаевой: «Вспоминать, значит, забывать»³), но и пропускаться сквозь призму критического мышления.

Речь идет о личной рефлексии и коллективном сознательном выборе, то есть о тех жестах разума, который дополняет эмоции и который невозможно не учитывать при возвращении к традиции на новом диалектическом витке развития общества, познавшего модерн, прошедшего через Просвещение, переживающего кризис неолиберального постмодернизма и уже не могущего жить так, как оно жило тогда, когда оно было этноархаическим младенцем. Естественно, что в нашей попытке диалога традиционализма с марксизмом мы будем учитывать достижения как классической либеральной мысли Запада, так и консервативные первообразы Востока, пропуская их сквозь призму христианской и социалистической этики универсализма.

Кто-то скажет нам, что эта книга является «возвращением к прошлому», а я скажу, что невозможно дважды зайти в одну и ту же реку. Выбор, который предлагает нам либерал-демократия: «Или мы, или возвращение сталинизма с нацизмом» является глубоко ложным. Это выбор без выбора,

³ Цветаева М. Письма к Константину Родзевичу / Сост. Е. Б. Коркина. Ульяновск: Ульяновский Дом печати, 2001. — 200 с.

иллюзия свободы. Возвращение к сталинизму диалектически невозможно: это пережитая историей форма общественного сознания. Нацистский архетип в качестве «вечного фашизма» У. Эко⁴ обладает значительно большей метафизической устойчивостью и в качестве личины входит в символическое поле неолиберализма. Таким образом, выбираем мы между неолиберализмом (с включенным в него неонацизмом) и — отсутствующим. Выбор без выбора, вечное пребывание в негативном, кошелек или жизнь, как говорят психоаналитики, бег по замкнутому кругу. Попытаемся объяснить подробнее.

Играя в игру доброго и злого следователя, очень скоро можно оказаться в пожизненном заключении. Предлагая эту оппозицию, глобалисты не учитывают, что нацизм в форме неонацизма уже вписан в схему либерал–демократии как инструмент воспроизведения рынка, пусть даже через его ритуальное самоуничтожение. Значит, нам должно выбирать между либерализмом и его программным приложением для колоний, новым нацизмом (постмодерным расизмом), и социалистическим террором? Но, даже, если и так, прошлый, современный, индустриальный социалистический террор как форма социального зла, имеющая благие цели и нелицеприятные средства, не может стоять в одном ряду с личиной нацизма, где цели и средства совпадают в бесчеловечности. Более того: возвращение к сталинскому террору невозможно в силу того, что современное капиталистическое общество уже наработало достаточно количество других антиглобалистических и альтерглобалистических (с разной степенью умеренности) вариантов развития, левых, традиционных и синтетических, даже без утраты капитализма, если уже дело пойдет к его трансформации в более прогрессивные формы, чем контролируемый монополиями свободный рынок.

Но сентиментальное насилие либерализма потому и сентиментальное, что последним его жестом, когда принуждение, угроза и соблазн уже не действуют, является создание чувства безвыходности у жертвы. Сентиментальное насилие

⁴ Эко У. Пять эссе на темы этики / Умберто Эко. — Спб.: Symposium, 2003 — 96 с.

либерализма легитимирует своё социальное зло, свою непристойную изнанку дважды: как на уровне мягкой силы удовольствий и развлечений, легитимируя через креативные практики смертельный автоматический режим трангрессии желания в наслаждение, так и на уровне жесткой силы уличной жандармерии неонацизма, когда сама, уже легитимированная мягкая сила становится инструментом эстетической номинации и толеризации откровенной непристойности. Это делается с той целью, чтобы жертве было «приятно» подчиняться гегемонии как «спасителю», чтобы она не отличала освободителя от завоевателя и, чтобы она не просто следовала чужим решениям, но самостоятельно принимала решения, выгодные для агрессора, который влияет на ее бессознательное незаметно, подбрасывая алгоритмы действий. Для этого необходимо обратиться не только к ее поступкам или знаниям, словам или мыслям, но, в первую очередь, к ее бессознательному. Нежность становится смертью: мы умираем нежно, когда для нас создают иллюзию, что движения вверх, вниз, вширь и вглубь — наша собственная иллюзия, что прорыва из замкнутого символического пространства кажущейся удобства не существует. Как не существует и слов для описания механизмов современного угнетения, потому что все концептуальные аппараты берутся из арсенала классического модерна, классического догматического марксизма, классического постмодерна и информационной эстетики. И, если модерн и марксизм образца позапрошлого века не улавливают рыхлость психической экономики, то постмодернизм и дигитальная эстетика являются ее сервисными расширениями и идеологическими обоснованиями особого типа, где идеология имитирует собственное значимое отсутствие.

Поэтому современная информационная война — это своего рода «вещь в себе»: о ней все знают, но никто ей не противостоит. Она представляет собой высшую форму насилия из трех его видов: кибернетического, ментального и психотического. Эта война одновременно является семиотической, экранной, сетевой, мировоззренческой, поведенческой. Она происходит на всех уровнях субъектности: бессознательном, сознательном и сверхсознательном. Недаром ее разработчики говорят о «войне

мудрости», об «умной силе» (smart force), призванной соединить острое давление оружия и липкое просачивание экономической колонизации (hard force), нежность мультикультурной обольстительности образа жизни (soft force) и финальный удар — экзистенциальное вбрасывание индивида в чувство безнадежности. Самое главное правило такого насилия: лента Мёбиуса. Всё имеет свою непристойную изнанку. За каждой блондинкой скрывается брюнетка, как говорится в психоанализе, за каждой помадой — кровь, за каждым Воображаемым — Реальное, за каждой нежностью — агрессия. Мягкая сила невозможна без привлечения жесткой, горизонталь всеобщего наблюдения — без вертикали наблюдения за наблюдающими, видимая многообразность скрывает чудовищную одномерность, кажущийся диалог — монологичен, за свободой таится контроль, как скрывается национал-радикализм за либеральной революцией в шоковой терапии.

В конечном итоге ты должен выбрать всего один голос, избавляя себя от информационного шума плюрализма и отсекая лишние истории, которыми ты спасаешься, пытаешься прикрыть собственную беспомощность. Если ты не способен к самостоятельной шивке лоскутков информации в идеологическое платье вынужденной гармонии этого «благополучного» общества, за тебя это сделает машина. Так на смену смерти Отца, традиции, языка, морали, патрональных обществ, которую провозгласил постмодерн в качестве проекта, «не нуждающегося» в фигуре контролера, защитника и цензора, после всем мытарств самозащиты и самоцензуры приходит перверзия Отца — его извращенная гротескная копия в виде кибернетического контроля, дигитального управления демократическими институтами. Необходимо же было убить Дракона, родив тысячи малых драконов, угомонить которых призван механический и бездушный кибер-Дракон. Новый «Отец», обладая своеобразной циничной честностью, показывает всю лживость либеральной сентиментальности, от толерантных пустых бесед и вежливости напоказ — до сексуальной культуры флирта и риторики военного пацифизма. Но, вскрывая насилие как изнанку сентиментальности, он удваивает его, контролируя

одновременно и нас лично, и наши отношения с другими людьми. Гиперглобалистическая диктатура является закономерным концом неолиберального мультикультурного общества, и в свете последних катастроф такой конец выглядит все более вероятным.

Сентиментальность мультикультурализма лишь прикрывает и легитимирует противоречия, вызванные глобализмом, смещая базовый конфликт в область этнических и религиозных фобий. Мультикультуралисты много говорят об уважении к Иному, но всякий раз табуируют тех иных, которые противоречат интересам рынка, деля иных на «хороших иных» и «плохих иных». «Хорошие», естественно, — это те, кто уважает парадигму отличий, ставшую господствующей, потому что отличие уважается лишь в том случае, если отличающийся похож на гегемона, если он носит национальный костюм в Макдональдсе. «Плохой» всегда — «варвар», «патриархальный консерватор», «невежа», «агрессор», «носитель заднего мышления». Его выталкивают на периферию бытия, демонстрируя двойные стандарты по отношению к целым странам, идентичностям и регионам. В таком случае мягкая маргинализация оказывается не менее трагичной, чем прямой запрет. Россия и Китай как символические элементы постмодерной парадигмы «деспотичного Востока» попали под данные символические обозначающие.

Сентиментальность — это удерживание инерции власти над людьми путем политики идентичностей и риторики отличий, посредством разделения людей на воображаемые идентичности, которые необходимо держать на безопасном расстоянии от друг друга, как того пожелает универсальный рынок для реализации своей власти. Сентиментальность — это ирония, равнодушие и безразличие. Это — насилие, при котором происходит не вторжение в глубинное ядро идентичности, а дистанцирование от нее, удержание ее в формате фантазма. Это — полиция, которая не бежит за тобой, окликающая тебя в вечном зове интерpellляции Большого Другого, а за которой бегаешь ты, требуя защиты своих прав. Это не насилие Реального, которое отныне не тайна, а насилие Символического, которая

отныне — постправда, перекодированная через экран «тайна». В результате в гибридных и локальных войнах воюют не бедные с богатыми и не люди с людьми, а носители обозначающих с носителями обозначающих, люди–баннеры, каждый из которых несет впереди себя символическую пристежку, плакат пикетчика, сценарий того, кем ему сказали быть и кем, как он думает, он и есть. Эта книга — книга протеста гуманности против капиталистического западного постмодерного «гуманизма», наша радикальная попытка снять баннер. Попытка вернуть нам нашу самость, нашу человечность и нашу правду — личную, коллективную, цивилизационную, преодолев пост–человечность и пост–правду как форму политической игры. Наконец, это книга о том, как сентиментальному насилию с изнанкой в виде настоящей жестокости можно противопоставить жесткость традиционной этики, способной сохранить верность поступку и личную ответственность.

РАЗДЕЛ I. ИЗНАНКА СЕНТИМЕНТАЛЬНОСТИ

1.1. Пандемия: хаос под яблочной кожурой консюмеризма

Сейчас глобальный мультикультурный мир, мир либерализма и постмодерна, переживает короткое замыкание. Это мигание — одно из самых крупных за всю его историю. В психоанализе «мигание» — это симптом, того, что всё не в порядке, как черви под землей внешне благополучного американского городка в «Синем бархате» Дэвида Линча. Сейчас эти черви в лице коронавируса вырвались из—под земли, обнажив непристойную изнанку однополярного общества Фукуямы.

Впадать в панику или отрицать опасность пандемии — это поведение типичного потребителя, воспитанного современным либеральным обществом. Он боится Реального. Поэтому он или заменяет его иллюзией (симптом «Я в домике, вирус — выдумка газет»), или преувеличивает его до уровня гиперреализма (фантазм «Мы все умрём!» как скрытая жажда смерти и эстетизация катастрофы). Драки в магазинах, переполненные маршрутки, окопавшиеся в своих квартирах люди, покрытые туалетной бумагой, — это все симптомы прорыва Реального. Хаоса, выглянувшего из—под яблочной кожуры культуры консюмеризма. Хаоса, который трудно принять еще и потому, что, помимо принятия факта смерти, искаженного гротеском пропаганды, нужно принять еще и крах мира, к которому потребитель так привык. Бенно Хюбнер когда—то писал, что консюмерист боится свободного времени, ибо последнее означает опасность

обнаружения нехватки⁵: теперь ему дали его сполна с возможностью заглянуть в лицо собственной бездне. И фрилансерские шивки самоконтролем здесь уже вряд ли помогут, потому что в подкорку закрадывается коварный вопрос: «А зачем всё это?»

То, что проглядывает из трещин глобализма, явится новой программой, альтернативным мировым порядком. Той самой четвертой волной неомодерна, которая похоронит под собой осколки мультикультурного финансового тренда. Я полагаю, что на межцивилизационном макроуровне — это будет консервативная революция и традиционализм, на межгосударственном мезоуровне — жесткий национальный этатизм, на межличностном микроуровне — христианская этика Ближнего и марксистская солидарность, дополняющая своей негацией (в лучшем смысле слова теологии освобождения) позитивные коды цивилизации и иерархического государства. Если возродится Отец (традиция, позиция), возродится и Сын (инновация, диспозиция). В либерализме не было ни того, ни другого: там вместо диалектики позиции и негации, Отца и Сына, Я и Другого через Третьего (если хотите — архетипа Святой Троицы) был искалеченный марксизм *new lefts*, и искалеченный традиционализм неонацизма.

Если вы видели мем о том, что курильщикам коронавирус вредит меньше, чем некурящим, независимо от степени его фактической правдивости, его можно считать симптомом желания нового мира, где корпоративные границы между людьми будут преодолены в пользу личностного универсализма, которым всегда отличается «курилка», где пролетарий стоит рядом с менеджером, а студент «тычет» профессору. Мир клановости, претендующей на открытость, сменится миром открытости, развернутой в предельно закрытых традиционных формах.

Еще некоторое время глобальные элиты будут цепляться за осколки своего мира, как цеплялись позднебрежневские партократы за осколки советской номенклатуры. «Краундфандинг», «коучинг», «фандрайзинг», «краудсорсинг», «рейтинг»,

⁵ Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики / Бенно Хюбнер; пер. с нем. А. Лаврухина. — Минск: Пропилеи, 2000. — 152 с.

«маркетинг» — россыпи волшебных словечек старого символического порядка, относительно которого колониями стали не только страны третьего мира, но и коренное население ядра глобальной экономики, — приобретут характер обсессивных магических заклинаний, которыми необуржуазные элиты будут пытаться заслониться от простого факта того, что вовремя купленный парацетамол и вовремя прибывший в Италию кубинский врач значат больше, чем все эти троллинги, буллинги, копирайтинги и митинги. Вовремя сказанное духовное слово, как некогда говорил Фердинанд Эбнер⁶, станет воздухом, пневмой, наполняющей тесное пространство между ртом и четырехслойной маской.

Когда рухнет старый мир, его адепты начинают мучительно цепляться за пустые формы. Так было в позднем Египте: когда уже мало кто верил в бессмертие богов, нужно было возводить громоздкие храмы Луксора и Карнака, отстраивать ультрареакционный Саис, выполнивший свою последнюю роль маски от атипичной пневмонии в виде Микки Мауса. Уже сейчас молодое, совсем молодое, поколение, чудом выжившее после безумия миллениалов в 1990–е годы, интуитивно категорически отвергает этот менеджерский формализм в пользу чистого содержания, сила которого, будь то вера, традиция, истина, язык или разрыв, превзошла иллюзорную силу либеральных форматов модности.

Нет, это не апокалиптическая конспирология. Это — диалектика. Когда-то кончалось Средневековье, уходило в прошлое Просвещение, отцветали античность и Ренессанс. Мир, который провозгласил отсутствие самому себе альтернативы, — глобальный мир либеральной демократии — споткнулся о собственные же симптомы, собственные закрытые лаборатории биологического оружия, собственную мнимую открытость, собственную, не побоимся этого слова, — идеологию насилия.

Вопрос о превращении идеологии в отдельный предмет критического анализа — очень сложный и актуальный. Некоторые

⁶ Эбнер Ф. Из записных книжек / Фердинанд Эбнер; пер. с нем. В. Л. Махлин // Махлин В. Л. Я и Другой (истоки философии «диалога» XX века). — СПб.: РХГИ, 1995. — С. 115–129.

русские и западные исследователи считают, опираясь на оптимистическую идею «конца истории» Ф. Фукуямы, что наука после так называемой «деидеологизации», когда было снято противостояние марксизма–ленинизма и «буржуазных» теорий, должна быть принципиально вне исследования идеологии. Якобы исследование идеологии чревато превращением самого исследования в идеологию (при условии проявления эмпатии или антипатии к тем или иным установкам). Философский анализ ценностей является ценностным и оценочным по своей сути, а значит — потенциально идеологическим, что создает опасность постоянной политизации гуманитарной науки (В.М. Межуев, Б. Хюббнер)⁷. Л. Альтюссер также утверждал, что вхождение субъекта в идеологию (интерпелляция) осуществляется полностью, с полным поглощением его индивидуальных качеств как тела⁸. Поэтому между живым конкретным индивидом и субъектом идеологии образуется пропасть, благодаря которой ученому, деконструирующему идеологему, очень трудно балансировать между собой в тексте, где он выступает как феноменолог (тело), и собой вне текста, где он функционирует как идеологическая единица (субъект возвышенного). Иными словами, разоблачая манипуляции, философ всё еще работает в поле идеологии, опосредованно способствуя ее преумножению, и об этом говорит П.С. Гуревич в критике доклада российского философа Э.Ю. Соловьева⁹.

Мы принимаем во внимание эту точку зрения, но, всё же, не можем с ней согласиться. Во–первых, «субъект Альтюссера», поглощенный и схваченный идеологией без остатка, терпит

⁷ Huebner B. My strangeness with culturologia — reflections from another (western) point of view // Benno Huebner. — Режим доступа к ресурсу: http://ntsa-ifon-npu.at.ua/publ/konferenciji/vistup_profesora_benno_khjubnera_na_konferenciji_pgk_3/2-1-0-18

⁸ Альтюссер Л.П. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) / Луи Пьер Альтюссер; пер. с фр. С. Рындина; науч. ред. И. Калинина, В. Софронова // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. — 2011. — № 3 (77) (май–июнь). — С. 14–58.

⁹ Гуревич П. Философия и идеология (маргинальные заметки) / Павел Гуревич // Философская антропология. — 2017. — Т. 3. № 1. — С. 6–26.

поражение там, где возникает «субъект Лакана», или «субъект Бадью»: человек, вошедший в Символическое, всегда в качестве «шлейфа» тащит за собой свой собственный «блуждающий избыток» (он же — «остаток», или «нехватка»). Это — часть самости, не подвергшаяся семиотизации, иными словами — бессознательное, Реальное, аутентичное в субъекте, с которым и предстоит работать аналитику как с симптомами, указующими на просветы в идеологической оболочке, на семиотические трещины, на мигания и короткие замыкания знаков, «ухватившись» за которые можно высвободить личность из тисков дискурса. Если же идеология растёт, как мы говорили во введении из личностной травмы, из самой ущербности бытия субъекта, требуется уже не психоанализ симптомов, а глубинный психоанализ фантазмов — длительная дефашизация в работе с «открытым швом» идеологии, где человек всё знает, но поступает так, следуя самоцензурированным желаниям.

Еще одним аргументом против исключения идеологии из критических теорий является заидеологизированный «интерпеллятивный» характер самого возражения. Условное снятие оппозиции «Запад — Восток» («капитализм — социализм») во второй половине XX века привело не к вождеденной «деидеологизации» и развитию многополярного мира, а к установлению господства единственной возможной идеологии — глобализма, или либерализма (в форме неолиберализма), догматы которого (типичные метанарративы отрицающего их постмодерна) получили статус научных понятий. Парадокс, но, какие бы формы не принимал глобализм: радикальный либерализм, мультикультурализм, теория толерантности, «военный пацифизм», национализм или религиозный фундаментализм, — он остаётся закрытым тоталитарным целым, парадоксально и диалектически выросшим из «антитоталитарных» послевоенных идей информационного общества (Э. Тоффлер, Х. Арендт, Д. Белл и др.). То есть, любые попытки отдалиться от идеологии только усилили идеологическую зависимость, ибо приблизили нас к самому ядру фантазма — к самому бессознательному.

Идеология глобального мира на сегодня носит универсальный характер и канонизирует саму себя (вплоть до появления

в отечественном украиноязычном сегменте дискурса абсурдных выражений наподобие «сакральный либерализм украинцев»). Противостоять либеральному фантазму на Западе в теоретической форме вызвалась группа ученых–скептиков, которые находятся под влиянием «новых левых» идей (от Франкфуртской школы — до школы французских постмарксистов, А. Зупанчич, С. Жижека и Н. Кляйн). Политическое противостояние либерализму на Востоке осуществляют сторонники интегративной модели российского неоконсерватизма. Впрочем, в символических интеракциях Запада и Востока, левых и правых, либералов и консерваторов в большей степени имеет место идеологическая и информационная война, нежели выявление «подлинных» (онтологических) смыслов, которые якобы искажает идеологема. Ибо, чтобы что-то исказить, необходимо это «что-то» предварительно иметь. При попытке же выявления бытийных денотатов идеологии в виде «общечеловеческих ценностей» оказывается, что эти универсалии представляют собой не объективные истины, а составляющие Символического другой идеологии, ее мифы и нарративы. В результате один субъект идеологии (например, консерватор или «левый») обвиняет другого (например, либерала) в политической ангажированности, и мы имеем не деконструкцию идеологии как таковой, а конфликт её интерпретаций. Последний же является экстраполяцией более глобальных проблем: гносеологии (проблемы объективности истины), психоанализа (проблемы проникновенности Реального), культурологии (проблемы наличия или отсутствия универсалий культуры). Иными словами: мем, критикующий гегемонию, — это мем, уже осёдланный контргегемонией или находящийся в постоянной опасности кооптации с её стороны.

Вывод С. Жижека о невозможности (и ненужности) выхода за пределы идеологии («сама действительность стала идеологической», «не виртуальная реальность, а реальность Виртуального»)¹⁰ — довольно циничен, но, всё же, наиболее свободен по сравнению с выводами догматиков какой-либо идеологии от

¹⁰ Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Славой Жижек; пер. с англ. В. Софронова. — М.: Художественный журнал, 1999. — 114 с.

науки или их критиков. Подобный вывод сопоставим со стилем мышления самих творцов идеологии — манипуляторов, которые могут предположить, предугадать и вписать в свою систему любые протесты и разоблачения, что зачастую делают выступления «диссидентов» весьма наивными, если те уступают идеологам в уровне подготовке. Раскрытие фактов действительности, которым противоречит воображаемая идеологическая реальность, ничего не даёт: оно не удерживает людей от символических жестов. В обществе XXI века диссидент рискует стать Трикстером, клоуном, пересмешником, но не серьёзной фигурой сопротивления.

Трагедия идеологизации состоит именно в том, что при интерпелляции, при массовом вхождении в идеологический порядок действительности (особенно в условиях информационной прозрачности «постправды») «все всё знают», но «всё равно поступают так», ибо руководствуются не знаниями, а желаниями, стимулируемыми политической машиной. Критика только усиливает идеологию, потому что сама становится идеологической. Единственный выход здесь состоит в том, чтобы работать не с фактами, а с самим бессознательным, расчищая, «расшивая» его от иллюзорных спаек. А это — работа уже не критика, а психоаналитика, причём, не классического фрейдовского, а нового типа, когда учение Ж. Лакана смело включается в социально–политические и культурные практики.

1.2. Репрессивность ласки: от либерализма к неолиберализму

Мы попробуем подобным образом деконструировать проект либерализма, принятого в качестве новой тотальной идеологии глобального мира. При этом мы во многом будем использовать подход С. Жижека, воспринимающего идеологему не как симптом (воображаемую иллюзорную историю без денотата в реальности, то есть лживый факт), а как фантазм (символический нарратив с денотатом в виде желания, исходящего от нашего Реального, то есть факт бессознательного). Если

предположить, что либерализм — это фантазм современного мира, то главная его задача состоит в том, чтобы, по словам Карла Ясперса, осуществлять «идеальную легитимацию реальной агрессии», то есть подавать некий двойной стандарт насилия в сентиментальной оболочке и со смещенными понятиями. Возникший на руинах консервативного мира как его «демократическая инициатива», либерализм превзошел традиционализм в деле маскировки насилия: разоблачающее мышление стало господствующим и превратилось в средство усиления «зла», с которым боролось¹¹. Учение С. Жижека во многом нуждается в коррекции: это показала школа современной французской онтологии Алена Бадью, работающая более системно с феноменом психической экономики как с базисом.

Пожалуй, в этом и проявляется нерв проблемы — в скрытом экстремизме либерал-демократии, которую мы четко отделяем от Европы и США как государств и типов цивилизации. Возникает также желание разграничить гуманизм как проект и гуманность как человеческое качество: где человек ставит себя в центр Вселенной и пытается технократически владеть ею, там нет места проявлениям сочувствия и человечности, ибо утилитарное отношение к миру проецируется на ближнего. Подобное смещение акцентов было обозначено еще Г.В.Ф. Гегелем как «метаморфоза гуманизма», М. Хоркхаймером и Т. Адорно как «Освенцим — конец гуманизма», У. Эко — как фашизация сознания при продвижении идеи в массы по формуле «ABC–BCD–CDE–DEF», Б. Вальденфельсом — как «синдром общих своих», Ж. Деррида — как «центрация», а У. Беком — как «военный пацифизм»¹². Все эти концепты улавливают свойственную для либерализма идеологическую привычку выдавать корпоративные ценности за «общечеловеческие», что ведёт к непрерывному военному пацифизму, вооруженной борьбе «за мир»

¹¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс; пер. с нем. М.И. Левиной. — М.: Издательство политической литературы, 1991. — С. 148.

¹² Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма — ответы на глобализации / Ульрих Бек; пер. с англ. А. Григорьева, В. Седелника. — М.: Прогресс-Традиция, 2001. — 304 с.

во всём мире. Уподобленный С. Жижекком шоколадному слабительному (позволяющему большому потреблять шоколад в любой форме, не страдая при этом расстройством желудка), циклический и тавтологический эффект военного пацифизма (чтобы был мир, надо просто прекратить войну, а не множить её) является следствием работы машины желания — массового капиталистического производства симулякров, пустых знаков, образов желаемого, делающих удовлетворение желание безопасным и, как следствие, неполным и бесконечным (эффект бренда кока-колы).

Инерция желания, трансформируясь в инерцию власти, наделяет сексуальностью всю либеральную реальность: брендинг, рекламу, медиа, Интернет. Окружающая нас идеологическая реальность превращается в непрерывный процесс символического наслаждения, в индустрию политических развлечений, в общество перформанса. В этой реальности подвергается забвению то, что позволяет человеку сохранять гносеологическую трезвость и этическую выдержку, — историческая память. Еще А. Арендт говорила о том, что идеология представляет собой аксиому, которая разворачивается в телеологический и эсхатологический проект истории¹³. Последняя из последовательности фактов и их субъективного переживания (темпоральности, малого нарратива, не претендующего на обустройство мира), превращается в воображаемый конструкт, который становится средством воплощения «логики идеи». Логика идеи представляет собой тотальную шивку без зазоров и трещин, репрессирующую уникальность и единичность отдельных событий путем их вписывания, игнорирования или снижения в значимости, создающего иллюзию отсутствия выбора («неизбежное следствие», «исключение подтверждает правило», «тем хуже для фактов», «это давно известная вещь», «лучше ничего не придумано», «а что на смену» и т.п.).

Подобный воображаемый конструкт истории мы назвали «рекламной памятью», потому что он насаждается через медиа

¹³ Арендт Х. Истоки тоталитаризма / Ханна Арендт; пер. с англ. И.В. Борисовой, Ю.А. Кимелева, А.Д. Ковалева, Ю.Б. Мишкенене, Л.А. Седова. — М.: ЦентрКом, 1996. — 672 С.

как политический тренд в публичном дискурсе властных отношений. Например, либеральная рекламная память вобрала в себя сразу несколько воображаемых проектов истории, представляющих собой замкнутый круг: глобализм, мультикультурализм, национализм (фундаментализм) и — снова глобализм. Глобализм, основанный на классической эволюционной теории модернизации и унификации национальных культур в *melting pot*, привел к еще большей поляризации общества. Разочарование в «плавильном котле» вызвало к жизни мультикультурализм — концепт политического постмодерна, «последнюю мудрость» Запада «перед лицом Другого» (Э. Левинас), в котором Запад и растворился, если учесть, что мультикультурализм не «снял» конфликты, порожденные глобализмом, а только легитимировал противостояние, вызвав агрессию со стороны мигрантов, перенявших господствующее положение в европейских странах. Активированные благодаря мультикультурализму националистические движения волнами этнического сепаратизма катятся по странам третьего мира и используются либералами для укрепления своей власти и ослабления «тоталитарного» Востока («имперской России» и т.д.), в результате чего происходит утилизация радикалов и возвращение всё в тот же глобальный мир. Круг замыкается, расшивки спайки не происходит.

В условиях распространения рекламной памяти субъект не столько подвергается разного рода табу и санкциям, сколько контролирует сам себя через самоцензуру — постоянный контроль над личными высказываниями и действиями в публичной сфере. При этом он может руководствоваться не столько витальным инстинктом (как в случае с лицемерным сознанием *cant* у К. Мангейма)¹⁴, сколько соображениями символического капитала — статуса, имиджа и престижа. Рекламная память и самоцензура в либерализме являются основными механизмами контроля мнений, что отличает их от классических и потому легко узнаваемых вертикальных средств давления

¹⁴ Манхейм К. Идеология и утопия / Карл Манхейм; перевод: М. Левина. — М.: Юрист, 1994. — 704 с.

в традиционалистских обществах. Их диффузный, латентный, замаскированный характер затрудняет поиск адекватных терминов для диагностики и анализа несвободы в либерализме: в результате человек «демократического мира» несвободен, но не может сказать об этом, потому что не знает, какие слова ему подобрать. В нашей книге мы попытаемся именно *подобрать слова* для описания несвободы как проявления насилия над субъектом в условиях либерал–демократии.

Известный современный философ Виктор Аронович Малахов, определяя насилие в традиционном ключе как акт злоупотребления властью или действие по нанесению физической или психической травмы другому человеку, вносит существенное уточнение в современное понимание насилия, связанное с философией диалога и этикой Другого. В своей открытой лекции «Приближение к диалогу» (Киев, 14 августа 2019 г.) В.А. Малахов утверждает, что насилие есть превращение Другого в объект, или, иными словами, лишение права Другого на инаковость, на собственный голос, на субъектность. Мы привыкли связывать насилие как проявление похищения Другого с классическими тоталитарными диктатурами XX века. В более широком смысле, с точки зрения истории европейской мысли, проявлением насилия считается картина мира, которая удалила диалог из дискурса, то есть монологическая картина мира нового времени, или модерн. Систематизацией теоретических свершений модерна и концентратом монологизма является гегельянство — идеалистическая система мысли Г.В.Ф. Гегеля, в рамках которой мир предстает как действительность, абсолютно прозрачная для познающего разума. Более того: с самим актом познания отождествляется бытие.

Cogito ergo sum Р. Декарта формирует человека как точечного субъекта в одинокой холодной механизированной Вселенной, где более нет места сакральному опыту, а роль религии заменяет жесткая государственность — Левиафан — как результат отчуждения природных прав в процессе заключения общественного договора. В такой логоцентрической системе ценностей правит рационализм, где Иное может существовать лишь как препятствие, о которое «спотыкается» прогрессивно идущий по

миру картезианский субъект. Спотыкается, как о некий барьер, препятствие, границу, которую нужно либо устранить, либо адаптировать под себя и свои интересы. Так диалоги Сократа и диатрибы Средневековья с их поисками метафизической истины в искусстве пауз или обретении духа целого в религиозном опыте заменил механический топос машины.

Впрочем, мы редко задумываемся о том, что рационализм, механицизм, технократизм как признаки монологичности Нового времени — признаки репрессии Другого — принадлежат системе ценностей, известной со времен И. Канта и Ж.Ж. Руссо как «либеральная». Либерализм декларирует себя как нечто нежное, мягкое, теплое, внимательное и ласковое к человеку, как проявление гуманизма и даже чувственной избыточности, сентиментальности. Но эта сентиментальность оказывается неожиданно жестокой. Именно в недрах либерализма формируются идеи государственного контроля, всеохватывающего рационального мышления, законодательного диктата и вертикальной дисциплины. Как же так вышло, что идея свободы завершилась идеей принуждения, вылившейся в две мировые войны в двадцатом веке? Или: какой скрытый «ген» репрессивности содержится в либерализме, апеллирующей к высоким моральным смыслам истины, добра и красоты? Возможно ли сочетание идеи абсолютной свободы и абсолютной власти, абсолютной ласки как проявления любовной силы и насилия, трансформирующего ласку в принуждение, причём, принуждение умильное, прикрытое высокопарными символами справедливости, равенства, братства?

Еще четче этот вопрос проступает, когда на рубеже девятнадцатого и двадцатого веков, а, позднее, во второй половине двадцатого века, классическая картина мира сменяется на неклассическую, и приходит так называемый «постмодерн». В обществе символического обмена, сменившего обмен товарный, казалось бы, для Другого имеется сколько угодно места. Своеобразными «маркерами» нового мироощущения, открывшего Другого как событие опыта, как некую «неведомую зону бытия» (В.А. Малахов), или, говоря словами Б. Вальденфельса, «атопию» (пространство без места), стали ключевые парадигмы, культивирующие

вопрос о Другом. Возьмем, к примеру, классический психоанализ с его бессознательным З. Фрейда, оптикой «Взгляда» и «Символическим» Ж. Лакана. Или обратимся к понятию «воли» А. Шопенгауера и Ф. Ницше. С тем же успехом мы можем говорить о категории «абсурд» в экзистенциализме А. Камю или о понятии «предельный интерес» П. Тиллиха. Загадка Другого вспыхнула многочисленными красками, оттолкнувшись от интересующей установки, нарушающей тотальность. Пройдя сквозь релятивные опыты культурной антропологии с ее вниманием к туземным народам и феноменологии религии с ее вниманием к экзотическим культурам, установка на поиск Другого в постмодерне дифференцировалась еще больше.

Эта дифференциация привела к установлению плюрализма как ведущего принципа видения мира и к плюральности форм осмысления Другого. Сентиментальность по отношению к нему, кажется, перестала иметь границы. Политика идентичности и теория толерантности, проекты культурного релятивизма и мультикультурализма, концепции ризомы и дискурса, теории коммуникации и дипломатии, интертекстуальность и неопрагматизм, либеральная ирония и символический интеракционизм — нет нужды перечислять все парадигмы, которые всерьез занялись Другим. Но вот в чём парадокс: чем больше было «других» как концептов, тем меньше оставалось Другого как феномена. Чем больше мы стали рассуждать об инаковости, тем быстрее мы ее потеряли или почти потеряли как смысл. Другой стал фрагментарным и множественным, он как бы разлился вширь, на более крупную плоскость, но при этом сам стал плоским и прозрачным, лишился глубины и неприкосновенности. Преумножив Другого до уровня бесконечных серийных других, мы потеряли «инаковость» как уникальную ценность. Как будто голос Другого утонул в хоре послушных голосов, приторно имитирующих заботу о его благе в бесконечном, говоря языком Ж. Бодрийяра, «экстазе коммуникации»¹⁵.

¹⁵ Baudrillard J. Ecstasy of Communication / Jean Baudrillard // The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture / Ed. H. Foster. Port Townsend: Bay Press, 1983. — P. 126–133.

Принцип фрагментации в хаосе атомарных индивидов, предложенном постмодерном, мы можем продемонстрировать на примере дробления Другого в каждой из перечисленных парадигм. Очень часто мы боимся говорить слова «общение», «диалог», «любовь», «понимание», но предпочитаем выражения «дискуссия», «дипломатия», «дискурс», «коммуникация». Вместо духовной щедрости во взаимном процессе расширения и взаимного творчества смыслов мы выбираем общение по принципу анонимного бессубъектного механического обмена информационными сообщениями (коммуникации в медиа, социальные коммуникации, коммуникации в Интернете). Обмена, где средство передачи информации зачастую становится важнее ее содержания («*media is a message*»¹⁶) и само предопределяет суть и характер взаимодействия.

Коммуникация не нуждается в общности смыслового пространства, но, будучи включённой в логику дискуссии и дипломатии, приобретает структуру, становится рациональной. Но где тогда грань между структурой логической коммуникации и манипулятивностью? Где грань между опровержением мнения оппонента и задеванием его человеческого достоинства? Дискуссия всегда затрагивает агрессию человеческих убеждений, но значит ли это, что мы непременно должны ломать убеждения других или отказываться от своих собственных ради других? Или же нам нужно нивелировать убеждение как таковое? В первом ответе кроется современная непримиримость, порождающая чувство превосходства, унификацию и колонизацию. Другой воспринимается как препятствие в поступательной деятельности Я и должен быть удален — жестким или мягким способом. Во втором ответе прячется постмодерная растерянность, перерастающая в репрессивную по отношению к себе и, как следствие, к Другому толерантность. В третьем случае имеем дело со всеобщей лояльностью, которая отказывается от аксиологии как таковой и всё трансформирует в дискурс — рыхлое рассеянное фрагментарное и жидкое состояние непрерывной

¹⁶ McLuhan M. *The Medium is the Message* / Marshall McLuhan. — URL: <http://www.mcluhan.ru/the-medium-is-the-message/>

текучки мнений и обсуждений без конечной цели, некое номадическое движение дробленной мысли, связанной со знаками языка. Агрессивность не может подстегивать диалог, но и не может быть удалена из него: подлинная искренность — это не подхлестывание агрессии и не бегство от нее, а ее принятие и переработка.

Но мы всё равно предпочитаем слова «коммуникация», «дискурс», «дискуссия», и «дипломатия»: нам проще думать о манипуляции Другим, о ломке Другого, о рассеянном удовольствии от Другого, о наслаждении всеобщим растворением в этой почти тактической захватанности другими, чем, собственно, о понимании и милосердии. Философское открытие Другого в конце модерна положило предел монологическому гегельянству, но открыло двери в хаос фрагментарных умноженных друг на друга суетливых индивидов — постмодерн. Постмодерн, несмотря на риторику Другого в плюральном мире, является обратной стороной монологизма и шлейфом модерна: он присягает на верность универсальному уничтожению Инаковости за счет двойных стандартов и манипулятивных практик, за счёт растворения Другого и растворения Я во многочисленных отчужденных других. Принудительная эстетика постмодерна оказывается «диалогом глухих», от которого человек спасается вынужденным одиночеством и отчуждением. В отличие от уединения как символа творческого образа жизни, депрессивное, принудительное одиночество современного человека не предполагает связи с миром и диалога с Богом. Это — одиночество без поэзии для своего провиденциального собеседника — абсолютно Другого, сакрального, природы, истории. Это — полная заброшенность.

1.3. Заброшенность человека

Именно в постмодерне понятия самости и диалога разошлись. Диалог обязательно почему-то представляется таким, который приводит к потере самости, предстаёт неким манипулятивным или патологическим взаимодействием, психической

зависимостью. Мы боимся любить или быть любимыми, боимся в хорошем смысле зависеть от другого человека, беря реванш в разнообразии эмансипаций, гендерных движений, радикальных протестов. Самость, в свою очередь, для того, чтобы творить, репрезентуется как то, что не нуждается ни в каком диалоге. Отсюда — тотальное отчуждение атомарных людей. Мы забыли о том, что Иное определяется лишь через самость, и тогда это подлинное духовное общение. А самость возможна лишь как своё Иное, и это будет глубинное творческое уединение как внутренний диалог. Мы боимся слова «соборное общество», потому что именно соборность как воплощение мудрости фиксирует диалектику самости и инаковости в конструктивном направлении, а либеральный мир отрицает её как «раритетное наследие прошлого». Говоря о человеке и насилии над ним, о его вынужденном одиночестве мы не могли не придти к политике: ведь прежде, чем наложить на рану бинт, её необходимо очистить от скопившегося в ней гноя. Прежде, чем нести высокие этические смыслы, необходимо быть мужественным и погрузить скальпель в зияющую под сентиментальной оболочкой рану.

Возьмём самую популярную и самую сентиментальную практику культивирования Другого в постмодерне — парадигму толерантности. Радикалы признают толерантность слабостью, безусловно, в силу своей детской звериной жестокости, но в их инфантильном видении кроется доля истина. Толерантность имеет мало общего с мужеством любви, роскошью общения, чуткостью подлинного внимания к Другому и всеохватывающей лаской к нему. Толеризировать Другого означает терпеть нетерпимое, притворяться, что тебе нравится тот человек или то явление, с которыми ты принципиально не согласен, более того: они вызывают у тебя отвращение и ужас, но ты не смеешь нарушать их права на бытие. Всё это было бы вполне верным и действенным, если бы опасение нарушить чью-либо неприкосновенность, опасение принуждения, само не стало принуждением. Стирая границы между позициями агрессора и жертвы, толерантность как стратегия смешивает нападение и оборону: защищая права Другого, она допускает власть Другого над защитником его же собственных прав, более того — его произвол и

реванш, — что заметно на примере девиантных аспектов поведения беженцев в современной Европе.

Но даже не это является главным источником репрессивности в толерантности. Дело в том, что в плюральном мире заложена глубокая бинарность своих и чужих, заложена в качестве неискоренимого архетипа, составляющего скрытый императив давления на человека под спудом ярких и цветных оттенков. Эта бинарность принуждает либерального ироника, носителя толерантности, проявлять равнодушие по отношению к мнению Другого, лишая его оценок и интерпретаций. С одной стороны, это кажется конструктивным подходом, потому что приводит к освобождению от клише и ярлыков, от предрассудков и предубеждений в общении с Другим. С другой стороны, это никак не помогает Другому решать его проблемы, потому что, лишенный обозначения со стороны субъекта толерантности, лишенный взгляда, в лучах которого он реализует свое право быть собой, Другой теряет смысл бытия.

Источником смысла, борьбы за пространство, путешествия во времени, общения и уединения, стыда и страха является взгляд рядом стоящего человека. Здесь мы полностью согласимся с Э. Левинасом, Ж.П. Сартром, Ж. Лаканом, В. Малаховым, хотя их «оптические» ассоциации — чрезвычайно разные. Человеку не нужен взгляд раба, гротескного или мёртвого Отца, равнодушного попутчика. Ему нужен Отец — в меру реальный и в меру виртуальный, символический и слегка отдаленный Отец — со взглядом теплым, ласковым, внимательным, несущим похвалу и порицание, несущим установки и регуляторы жизни. Лишившись Бога в механическом Новом времени, человек открыл духовную дорогу в царство мертвых отцов — машин. А в символическом либеральном порядке демократии, огласившей войну патернализму, человек без взгляда Отца начал цензурировать себя сам, рождая еще большие формы диктата, нежели те, что имели место в традиционных обществах. В этом — одна из обратных сторон толерантности.

Еще одна ее изнанка кроется в самом субъекте иронии. Если человек признает себя правым, то Другого, исходя из логики сохранившейся бинарности, он должен признать неправым:

нечто вроде — «Я согласен с вами полностью, но вы ошибаетесь полностью». Такого «неправого» надо милостиво терпеть, «дозволяя» ему быть из соображений высокомерия, трусости и снобизма. Однако же дозволение Другому быть отнюдь не сродни пониманию Другого, проникновению в него и общению с ним. Другого «держат» на некотором отдалении в виде одомашненного «зла», прирученной «опасности» или предмета любопытства. Особенно это показательно для культурно-антропологических изысканий в мультикультурализме, который превращает аборигенные, национальные и локальные культуры в некие эрзацы самих себя, в лубок и китч, в привлекательные экзотические товары на рынке, в еще одно удовольствие на рынке наслаждений.

Хотя на первый взгляд кажется, что мультикультурализм «заботится» о «локальных особенностях». Но разве Иное, вынесенное на потеху публики в качестве «глянца», «гламура», «экзота», прилизанное и причесанное на рыночный лад, может быть по-настоящему Иным? И разве не в этом заключается глубокий расизм человека «просвещенной» цивилизации, который устанавливает асимметрические формулы зависимостей между странами ядра и периферии глобальной экономики? Всё становится продуктом на рынке, всё эстетизируется на рыночный лад. Более того: всё становится своеобразным «арт-продуктом», любое явление культуры уподобляется тексту искусству. Эстетика является универсально принудительной, если сам рынок работает по законам художественного процесса, подчиняя себе творчество, превращая творчество в креативный менеджмент. Так называемая «креативная экономика», которая пытается монетизировать последнее, что никогда ранее не подвергалось монетизации, — сферу духовности — является результатом действия трансэстетики, растворения эстетического начала в сфере экономики и политики. Экономика становится политической, политика разом с экономикой — эстетическими, эстетика — экономической и политической. Всё смешивается со всем: Другой растворяется в этом смешении, сохраняя только маску своей «подлинности», которую можно выгодно продать в качестве симулятивной копии аутентичности. Естественно,

такое отношение не может не обижать Другого, отсюда — опять—таки, радикальные выпады реваншистов против политики толерантности в виде бунтов беженцев в современной Европе. Либерализация Другого становится для него глубокой травмой, если жесткая сила колонизации в общении и ним сменяется на мягкую силу коммерциализации.

Ситуация может разворачиваться и иным образом. Предположим, что человек, который проявляет толерантность, признаёт неправым себя. Что тогда? Вновь—таки, исходя из логики оппозиций, имеющей весьма стойкие формы в западном мышлении, с логической необходимостью следует признать правым своего собеседника, своего оппонента и даже противника. А если собеседников, оппонентов, противников — великое множество? Растворение «Я» в других приводит к уничтожению самости. Уничтожение же самости одновременно нивелирует и Другого как такового, потому что Другой возможен лишь как граница Самости, отличие от неё, голос Иного.

Садомазохистическая зависимость человека без самости от мнения и взгляда Другого в современном психоанализе раскрывается посредством категории идеального объекта желания. Другой как фантазм, подтверждающий моё бытие, и Другой как экзистенция, обогащающая и дополняющая моё бытие, — это разные формы связи. В первой кроется патологическая склонность к подчинению и управлению, подверженность манипуляциям и кастрациям. Во второй находится исток подлинного диалога. Встреча с Другим может быть компенсацией утраченной идентичности и сшивкой её разрывов, а может быть — органическим проявлением этой идентичности, расшивкой и раскрепощением. Всё зависит от того, зачем мы ищем других, хотим ли мы им подчиняться или управлять ими, или же мы всё—таки способны на подлинную роскошь человеческого общения.

Итак, толерантность может оборачиваться несколькими отрицательными аспектами: притворство, смешение агрессора и жертвы, самоцензура и самоистязание, патологическая зависимость от мнений других, снобизм и высокомерие, превосходство над Другим, утрата себя, кризис идентичности своей и Другого, растворение и фрагментация, всеобщее отчуждение, гламур

и китч. Но самым, на наш взгляд, глубинным и изнаночным элементом насилия в толерантности является тот случай, когда человек, не имеющий глубокого духовно–философского и религиозного знания, принимает для себя в качестве инструмента общения релятивизм. Осознание относительности позиций — весьма правильное лекарство от любых форм фанатизма. Но, если релятивация не имеет границ, это приводит к пониманию отсутствия истины как таковой, истины в гносеологическом и метафизическом смысле этого слова, к краху смысловых основ бытия, к размыванию и утрате общечеловеческих ценностей и, как следствие, — к опустошению, зиянию и цинизму.

Казалось бы, что такого в самой пустоте, в постмодерном зиянии, в пустыне? Она ведь может быть и пустыней феноменологической нейтральности, непредубежденности и, значит, открытости человека. На определенном этапе, да, может. Но не следует забывать о том, что пустота имеет свойство разливаться, разрастаться, расширяться. Ведь релятивация не имеет границ, не так ли? И вот тогда, такая пустота, во–первых, должна быть чем–то наполнена. Наполняется она, как правило, жесткими тоталитарными идеологиями, всякого рода радикальными идеями и фундаменталистскими умонастроениями, которые создают для человека видимость полноты утраченного бытия, его слабую копию, хотя бы на миг возвращая ему чувство жизни. Так ведет себя подросток в состоянии глубочайшей тоски и скуки, когда наносит себе суицидальные или развлекательные порезы, причиняет себе боль физическую, дабы ощутить, что он еще жив.

Но можем ли мы тогда сказать, что ни в чём не виноваты, что это пустота заставляет нас быть жестокими? Что только из–за скуки, тоски и нехватки мы бросаемся во всю тяжесть тоталитарных «развлечений»? Действительно, возрождение фашизма в современную эпоху можно считать следствием постмодерной пустоты и даже её инструментом: ведь ничего не мешает современному человеку, одомашнивая и приручая всё, приручить и самое страшное, сделав его умильным, нестрашным и понятным, превратив его в средство для защиты своих прав и свобод? Сомнительное средство, которое, тем не менее, постоянно оправдывается высокими «демократическими» целями?

Но, кроме статуса результата процесса и средства, которое трудно оправдать целью, насилие в условиях свободного общества бесконечных толерантных других проявляется в самой пустоте. Пустота указывает нам на самое глубинное, что есть в нашем бессознательном, что мы прячем от себя, чего мы не желаем знать: на ущербность, на травму, на внутреннее недовольство и расколотость, провоцирующее к абсолютной власти. Современные психоаналитики называют это отличие «Реальным», указывая на пустыню и пропасть его зияния. И здесь вопрос состоит в индивидуальном выборе. Чем мы считаем Реальное? Пустым, отвратительным, искривленным резервуаром невозможности или позитивным потенциалом возможностей, источником божественного опыта и тайны? Я предпочитаю оставаться модернистом и давать ответ о Реальном как о чем-то онтологическом, бытийном и настоящем. В нём есть всё, в этом колодце бессознательного, от страшных образов искривленной пустоты — до светлых божественных образов высшего и вечного. Разве не скрывается за Танатосом Эрос, а за Тенью — Самость и Бог? Но, чтобы постичь в себе глубинное онтологическое начало Реального, сначала надо иметь мужество заглянуть в его бездну и не отвернуться. Так, нуминозное очарование взгляда описывает в своих произведениях великий Николай Гоголь, а у Ф. Достоевского падение в бездну и очищение увязываются в единую нить нравственного развития личности.

Чаще всего человек не способен пройти до конца путь, при котором самое глубокое погружение завершается выходом из себя с другой стороны (Радхакришнан), он останавливается на непристойной части собственной бездны, пытаясь отвернуться от нее и зашить это зияние удобными символами. Так рождается политическая идеология, которая является предметом вынужденного выбора, выбора без выбора. Память культуры, в отличие от политики, — более щедра. Она побуждает нас, изучив себя до предела (впрочем, предел в этом изучении до конца невозможен), сознательно выбрать наиболее «родной» для нас символический порядок, в соответствии с глубинными запросами своей самости, а не из чувства паники, страха и растерянности. Выбор системы ценностей субъектом с развитой самостью

отличается от выбора системы ценностей кастрированным субъектом. В первом случае мы имеем диалог, общение и любовь. Во втором — ужас, бегство и ненависть. В первом случае мы испытываем расшивку, во втором — сшиваемся. В первом случае для нас не существует Другого, потому что мы боимся, как бы он не нарушил вынужденную гармонию наших плохо согласованных друг с другом утешительных иллюзорных историй. Мы боимся, что кто-то сможет содрать с этой спайки швы и лишит её сбалансированности. Поэтому мы выбираем удобных для нас других в качестве объектов желания и отвергаем неудобных для нас других в качестве отрицательных двойников: ведь Другой не ценен сам по себе, а лишь как инструмент компенсации пустоты и зияния. Во втором случае Другой никоим образом не лишает нас самости, мы готовы к экзистенциальной встрече с каждым Другим, с любым феноменом Инакового, потому что сами имеем крепкие основы собственной идентичности.

И, наконец, последнее, что я хочу сказать в предисловии к этом разделе. Понятие «сентиментальное насилие» можно прочесть как «насилие со стороны слабых», то есть — то, что называют «ресентимент», упоминаемый в книгах М. Кундеры, как «литость». «Стыд», «смущение», «бессильная злоба», «мстительность» — все эти слова неточно передают состояние ресентимента. Ресентимент произрастает из «литости» — состояния мучительного смущения от уязвленного самолюбия, которое возникает у обиженного беспомощного человека. Этому человеку нанесли боль, но ему не хватило сил простить и сил отомстить. Мечь, как и прощение, требует особой силы — силы совершить зло с христианской точки зрения, отринувшей языческий воинский закон «око за око». Прощение требует еще большей силы, ибо оно означает двойную победу: над миром (как мечь) и над собой (как подавление гордыни и желания мстить). Выражение «не мочь совершить дурной поступок» не всегда ассоциируется с невинностью. Иногда оно фиксирует состояние трусости, невозможности совершить зло не от любви к людям и внутреннего трепета перед Богом, а из внешнего страха перед наказанием. Разница между страхом и тем, что Э. Левинас назвал «страх в себе, но не за себя» (трепетом), —

это разница между неспособностью совершить зло из слабости и нежеланием совершать зло от великодушия. Страх, который мешает человеку проявить активность любого толка, реализуя, в том числе, разрушительный инстинкт, провоцирует подавление агрессии, её вытеснение и символическую сшивку, связанную с сублимацией, фрустрацией и тревогой. В состоянии глубокой неудовлетворенности культурой (подавленности) субъект проецирует свойства Тени на своего видимого противника, с которым связывает источник всех бед и которому, однако, он не в силах отомстить. Так наступает ресентимент, влекущий за собой ксенофобию и реваншистскую мечту. И всё же здесь насильник сам является жертвой своей психики, её патологических устремлений, что, однако, не может его морально оправдать.

Но существует и другое насилие, изначально исходящее от сильного в эмоциональном и в рациональном плане человека, способного наносить вред Другому, поскольку наносящий вред лишен морального чувства. Такой субъект своим поведением может породить огромное число слабых обиженных людей, чей ресентимент он использует в своих целях, перенаправляет его с себя на Другого. Подобно отдельным личностям, ведут себя целые группы, партии, народы, государства, системы. Ресентимент как насилие слабых и диктатура как насилие сильных — взаимосвязаны. Диктатуру творят манипуляторы от идеологии — сильные циничные насильники, осознающие всю степень наносимого вреда. Ресентимент произрастает от чувства обиды и испытывающими его воспринимается не как насилие, а в категориях этики — как желание справедливости.

Носители ресентимента — это догматики и фанатики. Циники управляют догматиками, сильные управляют слабыми, побуждая их творить насилие. Сентиментальность здесь — это не признак ресентимента (хотя в таком аспекте она тоже рассматривается), а признак самой диктатуры, её маска, при помощи которой насилие смягчает самого себя, эстетизирует себя, легитимирует себя, адаптируясь к массовому восприятию, номинирует себя как высшая моральная цель и с таких позиций управляет коллективным ресентиментом. Иными словами, сентиментальное

насилие — это не состояние овцы, которая стала волком, а волк в овечьей шкуре. Обволакивая себя мягкой оболочкой красоты, искусства, китча, гламура и юмора, насилие находит оправдание в травмированном сознании тех, кого оно использует.

В книге мы будем много говорить о соотношении либерализма и национализма. Вопреки расхожему мнению о том, что либерализм является более мягкой системой ценностей, а национализм — более жесткой, мы немного переставим акценты. Да, конечно, по количеству радикальных действий, связанных с нанесением прямого социального или физического вреда, национализм — более выразителен. Но это скорее симптом, чем сущность болезни, и рассматривать его необходимо именно как внешний признак того глубинного внутреннего состояния общества, которое порождается либеральным насилием. Последнее является менее заметным на эксплицитном уровне, его даже невозможно ухватить сколько-нибудь четким визуальным символом, не говоря уже о слове или позитивистском определении: у нас не хватает слов для описания этого явления.

Говоря о сентиментальном насилии либерализма, о принуждении рассеянном и диффузном, имплицитном и текучем, скрытым под моральными и чувственными декларациями, — мы будем постоянно сталкиваться с нехваткой концептосферы для обозначения вещей, уже существующих и мешающих нашей свободе, но еще не попавших в пространство языка, тем более, — научного академического языка. Отсутствие слов ограничивает нас в описании нашей проблемы, создавая иллюзию её отсутствия, но на самом деле мы ощущаем себя еще более несвободными, чем в случае, если бы мы владели обозначающими, потому что неосознавание боли не избавляет от нее, вгоня больного в состояние смутной тревоги и беспокойство. И, тем не менее, именно либеральная система насилия как насилия сильных в качестве ресентимента порождает националистическое насилие, используя его как обратную сторону своего символического порядка, свою изнанку, свой наиболее эффективный инструмент для достижения власти.

Подобно тому, как в постмодерне, центр и периферия меняются местами, сентиментальное насилие либерализма как

«благопристойная» лицевая сторона глобального порядка может меняться местами со своей непристойной изнанкой — национализмом. Так происходит в ситуациях правого реванша, когда скрываемое начало выходит наружу. Выворот ткани становится лицевым швом. Лента Мёбиуса в трактовках Люблянской школы предполагает психоаналитический эффект двойного дна: за каждой помадой скрывается кровь, за каждой блондинкой — брюнетка, за каждой нежностью — сила. Постольку, поскольку нежность может обладать силой, она приближает к насилию. За каждым актом сентиментальной либеральной борьбы за права человека скрывается опасность перерастания этой борьбы в борьбу за права, а после и превосходство одной нации над другими.

Впрочем, в нашем понимании «изнанка» сентиментальности — это нечто большее, нежели национализм в качестве обратной стороны либерализма. Это — архетип насилия и разрушения, глубоко заложенный в либеральную систему ценностей вне и независимо от ее националистических коннотаций. Либерализм можно уподобить мифу в понимании Р. Барта, мифу как вторичной семиологической системе (метаязык), которая надстраивается над первичной системой (язык)¹⁷. Если в обычном языке есть обозначающие и обозначаемые, знаки и значения, то в мифе есть три составляющих: обозначающее самого мифа, обозначаемое первого порядка (в роли которого выступают обозначающие, знаки языка) и обозначаемое второго порядка (в роли которого выступают языковые значения).

Если либерализм — миф, который надстраивается над националистическим языком, то в роли его знаков выступают образы сентиментальности, в роли обозначаемых первого порядка — националистические нарративы, а в роли обозначаемых второго порядка — формулы власти, заложенные в идеологию свободы. Вот — настоящая изнанка сентиментального, по отношению к которой его симптомы (радикальное) есть лишь видимые

¹⁷ Барт Р. Критика и истина / Ролан Барт; пер. с франц. Г. К. Косикова // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. — М.: Из-во Моск. ун-та, 1997. — С. 349–386.

признаки осуществляющегося насилия. Поступательное погружение в три элемента этой системы (сентиментальное, радикальное, глубинно властное) есть критическая герменевтика со своей особой диалектикой толкования. Она напоминает кольца Борромео Жака Лакана: Символическое (тезис), Воображаемое (антитезис), Реальное (синтез), где роль Символического выполняет сентиментальность, роль Воображаемого — нация, роль Реального — желание на своем бессознательном монструозном уровне. Вот почему на обложке книги современного мира парадоксально изображена глобальная шивка в виде отдаленной символической мечты о мире, а на изнанке мира — выворот лицевого шва, указующий на глубокую, реальную, изнанку репрессивности, которая подвергает эстетизации состояние войны. Так, в фильме Дэвида Линча «Шоссе в никуда» дом сначала горит, а потом пламя свёртывается, и дом оказывается целым: насилие уходит вовнутрь и подавляется, образуя кокон.

РАЗДЕЛ II. КОКОН ГЛОБАЛИЗМА

2.1. Объективная концептосфера и субъективная артикуляция: трагедия позиции мыслителя

В мире, где действуют рынок и либерал–демократия, существует только одна тенденция — глобалистическая, какие бы формы она ни принимала: от мультикультурных до «новых левых». Эта тенденция содержит множество разрывов идентичности, когда тотальное целое начинает замыкать и мигать, но она непрерывно латает дыры и самовоспроизводится, номинируя любые феномены на своем пути. Идет ли речь о конфликте между универсальностью и национальными культурами? Или речь идет о противоречивой политике регионов, отношение к правам которых является глубоко избирательным со стороны корпоративных элит, правящим «единым миром»? Или же мы говорим о противостоянии между людьми времени и людьми пространства, номадами и фундаменталистами, космополитами и патриотами, богатыми и бедными, между людьми модерна и людьми постмодерна? Мы также можем обсуждать двойственный статус понятия «цивилизационная идентичность», которая дозволена Западу, но не дозволена Востоку. Мы можем говорить об избирательном отношении к минимизации роли государства в либертарианстве, представители которого, стремясь разрушить старые бюрократические иерархии, вполне могут использовать их националистические формы для поддержки свободного рынка. И речь здесь идет не только о прямых

грантах в пользу тех или иных партий и политических лидеров: связь является более глубокой, многофакторной, опосредованной через многочисленные звенья цветной революции. Мы можем говорить о двойном стандарте сохранения традиций в мультикультурализме, который якобы противопоставляет себя универсализму, но на самом деле является его шлейфом, поскольку выхолащивает традиции в коммерческие симулякры.

Тенденции глобализации, которая оформилась в идеологический проект глобализма, — «нечего противопоставить». Такой ответ культивируется и создаёт иллюзию отсутствия выбора в том случае, когда, сталкиваясь с несправедливостями мира сего, мы как бы говорим: «Что же делать? Всё равно лучше демократии человечество ничего не придумало». И это выглядит убедительно. Иллюзия отсутствия выбора может быть не менее действенным фантазмом, чем иллюзия выбора, которую либерал-демократия создает внутри своей структуры, непрерывно комбинируя и перетасовывая её элементы. Ибо консервативная школа, сохранившая традиции классической этики и философии, боязливо уступает место эстетическому постмодернизму, вносящему, помимо практик деконструкций, творение нового менеджерского мира. Быть теоретиком сейчас (а тем более — быть классиком) — нечто вроде дурного тона, непроходимая ретроградность. Действительно, метафизика, теряющая веру, превращается в схоластику. Традиция, лишённая духовного содержания и наполненная ностальгическим пафосом, выглядит как ретроградство.

Феноменология сказала «нет» аксиологии и этике, призывая к академической нейтральности. Из поля исследований активно выветривается философская составляющая, включая философский анализ политики, потому что любое философское суждение — ценностно, а значит, — оценочно по своей сути. И всё это было бы верно, если бы в образовавшийся после ликвидации советской и постсоветской мировоззренческой традиции символический вакуум не хлынула бы единственная идеология, которая называет себя не идеологией, а наукой, единственная политическая сила, декларирующая свою якобы «аполитичность», — глобализм. Степень зараженности отечественной науки

глобалистической идеологией, предлагающей себя в качестве «актуального знания», является абсолютной. Вместо культурологии постепенно начинает преподаваться западный менеджмент культуры, вместо социальной философии во всём богатстве ее парадигм — исключительно теория американизма, вместо политики — культурная политика Евросоюза и так далее.

Что ж: вышло так, что там, где раньше в гуманитарной науке была философия, была и идеология, связанная с издержками ценностного подхода. Там, где философия исчезла, осталась только идеология. Следовательно, подлинная феноменологическая редукция состоит не в отказе от субъективного фактора в попытке описывать объективные факты, а в том, чтобы этот фактор учитывать, удерживаясь от категорических суждений. С точки зрения феноменологии Э. Гуссерля, объективизм есть не что иное как высшая форма субъективной предубежденности, ибо субъект высказывания принимает личное за общее и внутреннее за внешнее, сбрасывая со счетов возможность искажения реальности в сознании («наивная установка») ¹⁸. Чем активнее мы пытаемся уйти от Символического, тем глубже мы в нём увязаем. Чем яростнее претендуем на аполитичность, тем очевиднее мы — политичны. Славой Жижек считает, что, чем дальше человек пытается уйти от идеологии, тем больше он — в ней, потому что находится в самом ядре фантазма — в бессознательном ¹⁹. Если вся действительность становится идеологической, то наиболее идеологически токсичной является та среда, где идеологии якобы нет. Когда человек предлагает оставить все идеологии ради «спасения нации», он входит в древнейшую из них — в национализм. Потому с целью критики идеологий я решила быть осознанно субъективной. В этой книге я не буду скрывать своей заинтересованности и того факта, что автор как философ и феноменолог — позитивно предубежден, то есть

¹⁸ Гуссерль Э. Собрание сочинений. / Эдмунд Гуссерль; [пер. с нем. В. Молчанова]. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. — Т. 1: Феноменология внутреннего сознания времени — 165 с.

¹⁹ Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального / Славой Жижек; пер. с англ. Артема Смирного — М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. — 160 с.

имеет свои ценности и убеждения, которые он всегда будет учитывать в качестве погрешности при осуществлении своей рефлексии.

Сделав общее предварительное феноменологическое предупреждение, обратимся к моей непосредственной и личной научной микроистории. Меня начал интересовать вопрос забвения исторической памяти, названный в свое время Валерием Подорогой «культурой забвения», или культурой «оторваться»²⁰, в период, когда отечественная культурология уподобилась симулякру, начавшему наполняться из дискурса произвольными смыслами. И, как правило, смыслы эти начали приобретать «актуальный характер», то есть соответствовать трендам рынка. Мои исследования начались с русистики — истории культуры Древней Руси, формулы–сигнатуры Софии, изучения антично–византийского наследия в древнерусской культуре на основании семиотики Московско–тартуской школы. Это был целый пласт, связанный также с киевской школой классической философии, философии культуры и исторической науки: Вилен Горский, Сергей Аверинцев, Пётр Толочко, Мирослав Попович и Юлиан Брайчевский. Образовался корпус взаимосвязанных мотивов, опорными точками которого стали ораторско–учительная проза представителей Древней Руси, их цивилизационная память, русская религиозная философия конца XIX — начала XX века, где получила дальнейшее развитие софиология, от Павла Флоренского до Николая Бердяева, и далее — теория ценностей Моисея Кагана и Виктора Малахова.

Естественным образом судьба подвела меня к Виктору Ароновичу Малахову — знаковой фигуре в моей жизни и в духовном становлении. И тема диалога культуры Киевской Руси с античностью, постепенно приобретая чисто методологический, теоретический оттенок, вывела меня на этику диалога, диалогическую философию и герменевтику XX века. Так появилось исследование консервативных, в нынешнем понимании,

²⁰ Подорога В. Память и забвение (Т. В. Адорно и время «после Освенцима») / Валерий Подорога // НЛЮ. — № 4. — 2012. — URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/4/pamyat-i-zabvenie.html>

ценностей, посвященное иудеохристианским принципам вины и ответственности, эмпатии и сопереживания — исследование по Чужому, Другому, Ближнему и Третьему. Иное, войдя в поле анализа «своего» как «дома», обернулось интересом к Чужому как к «лесу», и на их пересечении был построен «храм» Ближнего. Иное, интерпретируемое как Женское, представало на стыке времени и вечности как онтический опыт онтологической встречи, как эпифания Бога через «лицо», в результате которой непонятное и монструозное, одухотворяясь через любовь и эмпатию (Третьего) приобретает знакомые узнаваемые черты Чудного и Чудесного. Иное из онтического переходит в область онтологического, и здесь невозможно было потерять ни бытия, ни субъектности, о смерти которых так мечтал постмодерн. Так, от Мартина Бубера и Эманюэля Левинаса я вновь вернулась к христианскому концепту агапе, представшему как стык «сферы между» М. Бубера, «невысказанного» Людвиг Витгенштайна и левинасовского «лица».

Философствуя, мы не боялись быть этиками, и через диалог вновь и вновь поднимали вопросы страха, трепета, стыда, дружбы, любви и свободы. Говоря «я», я имею в виду личный феноменологический фактор, говоря «мы», по старой академической традиции, — я имею в виду методологическую «парадигму» в позитивистском смысле этого слова. «Я» — речь. «Мы» — язык. «Я» как субъектность является более гибкой, рыхлой и текучей по сравнению с методологией, которая строится на определенной модели социальной памяти.

Но прошло время. Советская философия, пусть даже диссидентского толка, постепенно ушла в прошлое, Э. Ильенков и В. Шинкарук превратились в места памяти, и словом «диалог» начали называть не экзистенциальную встречу, а некую коммуникативную модель, сформированную в рамках политической дипломатии. Группа исследователей, к которой принадлежала и я, не заметили, как вместо принципа общения «по ту сторону царства убеждений», когда самость каждого из субъектов общения не разрушается, а пополняется за счёт самости Другого, было подменено репрессивным релятивизмом. Релятивизм здесь проявлялся во всеобщей диффузии, в отрицании ценности

самости и убеждений как таковых, в размывании онтологических феноменов — в некой тотальной постмодерной пустоте.

Но пустота эта не была так невинна и ценностно стерильна, как кажется на первый взгляд, ибо содержала в себе скрытую ноту превосходства. Она оборачивалась навязыванием в качестве ценности самой себя. Диалог стал деконструкциями, тотальным господством Иного, растворённого повсюду, — Иного, переживание которого имело комнатную температуру. Лишённое контрастов любви и ненависти, это переживание становилось либеральной иронией. В результате убеждения, репрезентующие участников «диалога» от Запада оказывались «выше» представителей убеждений Другого (Восток), что влекло за собой требование отказаться от права быть собой и от своей памяти под предлогом «большой лояльности» и «евроинтеграции». То было начало решительного превращения философии диалога Запада с Востоком, философии границы и культурной компаративистики в чисто западоцентрический дискурс. То было начало сентиментального насилия.

В этот момент мне захотелось вернуться к самости, выраженной в культурно-исторической памяти. Я написала исследование «Человек без истории» (рабочее название — «Одиссей без Итаки») ²¹, где главной мыслью была следующая. Порожденное постмодерными экономическими и культурными практиками онтологическое зияние пытается наполнить себя за счёт виртуального «протеза». Так деонтологизация приводит к распространению кибер-сферы, к виртуализации реальности. Но виртуализация, компенсируя пустоты и разрывы в дискурсе обозначающих, не только не уменьшает симуляцию, но и усиливает её за счёт забвения исторической памяти, происходящего в сетевом сознании.

Виртуализация и симуляции шли рука об руку, выражая процесс потери цивилизационной идентичности и тоску по новому

²¹ Більченко Є. Одисей без Итаки: антропологічний портрет сучасності у світлі діалогічної культурології / Євгенія Більченко // Наукові записки. Серія «Філософія». — Острого: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2012. — Вип. 11. — С. 18–33.

Золотому Веку. Тоскливое чувство выразалось в разрушении истории как длительности (темпоральности), связанной с движением от прошлого — через настоящее — к будущему, или от самости — через Иное — в самость. Сценарий мифа о герое, нарратив волшебной сказки, сюжет романа, последовательность ритуала инициации имели одну и ту же тройственную структуру, — и все эти архетипические смысловые триады выражали бытие как со-бытие и давали человеку возможность ощущать себя защищенным в «матрёшке» пластов времени, пространства, общения, языка, твердого грунта, синтагмы, центробежно обращенной к диахронии парадигмы, и парадигмы, опускающейся центростремительно к синхронии синтагмы. Исторические корни памяти — это точка пересечения динамики и статики в вечном путешествии Одиссея от сирены к Итаке.

Установим эти метонимические и метафорические ряды. «Завязка — кульминация — развязка» — в литературной композиции. «Нижний мир — средний мир — высший мир» — в мифологическом космосе. «Прошлое — настоящее — будущее» — в линейной наррации темпоральности. «Исход — инициация — возвращение» — в структуре мономифа. «Самость — Инаковое — Самость» — в философии диалога. «Бессознательное (Ид) — Сознательное (Эго) — Сверхсознательное (Супер-Эго)» — в инстанциях психики З. Фрейда. «Реальное — Воображаемое — Символическое» — у Жака Лакана. «Чужой — Другой — Ближний» — в постепенном одухотворении Иного в процессе общения. «Дом — Поле — Храм» — в фольклористике «своего» Сергея Крымского. «Лес — Пещера — Сокровище» — в нашей феноменологии Другого. «Foreign — Alien — Strange» — в топографии Чужого Б. Вальденфельса. Без этих циклов вечное возвращение в премордиальное состояние, великое возвращение на Итаку для современного Одиссея — невозможно. Одиссей без Итаки как вечный номад теряет точку опоры и испытывает кризис идентичности, опустошение, зияние, отчуждение, крах ценностей и разрушение убеждений, выражаемые в страхе перед досугом и с желанием бегства в иную, воображаемую реальность, где нехватка компенсировалась бы символически.

Такой воображаемой реальностью становится производимое машиной желаний массовое и популярное искусство, медийный арт–продукт, с его ризомностью и интерактивностью. Одиссей без Итаки, человек без истории, превращается в некоего *эстетического субъекта*, для которого арт–терапия является способом компенсации самости и общения. Эстетическое и художественное, заполняя разрывы идентичности, не всегда помогают человеку, ставшему «знаком пробела», сделаться чем–то большим, чем значимое отсутствие. Но именно современная арт–среда, кино и телевидение, видео и реклама, перформанс и визуальная эстетика, впускает отсутствующего человека в созвучное ему отсутствующее пространство, где он ощущает себя менее одиноким, обретая иллюзорные референтные группы, потому что вокруг — «все такие же» и «всё такое же».

В искусстве вообще и, особенно, в современном искусстве с его распадающимся линейным нарративом невозможна история, потому что невозможна длительность, заменяемая, по удачному сравнению Э. Левинаса, «окаменением» мгновения. Невозможность истории предопределяет невозможность Другого, которого человек встречает именно в истории, в опыте со–бытия, двигаясь от самости через инаковость к самости. Конечно же, отсутствие Другого маскируется иллюзией Другого: там, где утрачен один провиденциальный собеседник, приходят многочисленные виртуальные собеседники. Там, где потеряна экзистенция самости, появляются объекты желания *petit a*. Поэтому в интерактивном арт–пространстве ризомы одинокий кочующий человек ощущает себя дома, причём дом кочует вместе с ним. Так переживает становление типичный герой пост–модерна — номад, релятивист, «турист», вечный *Homo Viator*, транснациональный актер, носитель кросскультурной идентичности — человек без прошлого и будущего, бродяга, игрок, непрерывно движущийся без конечной цели и переключающий коды трагического и смешного, Трикстер, но Трикстер, лишенный мессианской цели.

Отечественная наука «культурология» как синтез гуманитарных дисциплин, с её традиционным для славянской ментальности тяготением к художественной культуре и эстетизму,

в какой-то момент стала моделью трикстериады. Человека без истории предпринял попытку создать новый гуманитарный проект бытия без бытия. Очарование историческими утопиями сменилось очарованием перед иллюзорно-компенсационной силой искусства. Культурология явилась продуктом этого очарования, способом научного обоснования симуляции и эстетического бегства от нее. Предпочитая неклассическую информационную эстетику постмодерна философскому академизму, культурология явилась движением навстречу креативной экономике и культурным индустриям, рискуя превратиться в инструмент продвижения менеджерских кейсов арт-рынка. Там же, где в составе гуманитарной мысли присутствуют эстетическое и рынок, начинается политическое. Представители культурологических кадров старой советской школы, с удовольствием проявляя забвение по отношению к русской культурно-цивилизационной памяти, демонстрируют манкуртистский конформизм, по инерции воспроизводя паттерн либерального поведения времен перестройки и стремясь «заскочить» в последний вагон постмодерного неолиберального поезда успеха, уже почти соскакивающего с рельсов.

Происходит всеобщая диффузия чувственности, её рассеивание. Начинает работать машина желаний, где сексуально (художественно, зрелищно, пусто) — абсолютно всё и где всё становится покупаемым и продаваемым брендом, включая политику. Политическое мимикрирует, приобретает привлекательные «нестрашные» черты искусства, в духе трансэкономики, трансполитики и транссексуальности Жана Бодрийяра, с его «прозрачностью зла»²². Реклама власти подаётся через инсталляцию, любая арт-галерея с её креативным бизнесом становится аренной борьбой за власть в глобальном мире. Искусство, теряя онтологические адекватности, критерии аутентичности и критического суждения, превращается в циркуляцию пустых форм и отражение символического обмена. Искусство само становится символической властью, а культурология как теория

²² Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Жан Бодрийяр; пер. с франц. Л. Любарской и Е. Марковской. — М.: Добросвет, 2000. — 258 с.

современного искусства — её подспорьем и обоснованием. Уже не имеет значения: «Кто я есть?» — сущностный вопрос при восприятии произведения искусства. А имеет значение вопрос: «Что я чувствую?» — в индустрии искусства как части экономики переживания. Постмодернизм пытается уничтожить эссенциализм.

Вот здесь и следует начинать говорить об идеологизации гуманитарной мысли — в том числе, через арт-практики, — поскольку капитал неизменно сопрягается с политическим влиянием. Политизация культурологии является обратной стороной культурологизации политики, ее сентиментального эстетического прессинга. Чем «эстетичнее» и «нейтральнее» становилась культурология, тем больше в ней было политической предубежденности. Под предлогом борьбы с наследием «советской идеологии» устанавливалась новая идеология — рыночная. Это противоречие между сущностью и видимостью вынуждает вернуть философский анализ политического в исследования культуры.

Культурно-политический анализ необходим как современное средство сохранения той метафизической идентичности, которая заложена в истории Древней Руси, студиях киевской мировоззренческой школы, в рефлексиях философии диалога и этики Другого и, если хотите, в исторической памяти евразийства. Данная идентичность не выдерживает давления со стороны «актуальных» социальных практик, она представляет собой пантеистический купол великого Логоса традиции. Она не может себя защитить. Но её может защитить инструментарий, изъятый из поля западного неомодерна и психоанализа, из концептосферы Франкфуртской, Люблянской, Британской, Французской, Монреальской, Бирмингемской школ, из нового марксизма и неофрейдизма. То есть школ, которые активно пытается оседлать постмодерн. Вы можете себе представить, как неолибералы, релятивисты, феминисты, квір-теоретики и ироники сердятся, что их оружием пользуются для защиты традиционного мира, абсолютно чуждого им по духу?

Со стороны это выглядит как практика шпионской молодежной контркультуры, прекрасно описанная Ю.М. Лотманом

на примере писем А.С. Пушкина²³, как трикстерское пересмешничество/юрродство — утверждение над оппонентом за счет заимствованных у него стратегий, так как некоторые либеральные методики и концепты используются с целью критики либерализма и защиты традиции, однако же это — только на первый взгляд. Из всего современного социально-гуманитарного дискурса нами используются лишь те концепции, где сохранилось понятие субъекта, где человек, выросший из бунтов Сорбонны 1968 года, не потерял идентичность, но нашёл опору в собственной ущербности. Речь идёт, в первую очередь, о марксизме. Марксизм, издавна свойственный социальной философии Востока и Запада, преломлённый через психоанализ, является именно тем инструментом, который позволит традиции выжить в этом мире. Ибо, чтобы выжить в современном мире, традиция должна говорить на языке мира, — здесь я абсолютно соглашусь с Паулем Тиллихом²⁴. Гипертрофированный традиционализм — обратная сторона постмодернизма. Агрессивный теизм — обратная сторона атеизма. Супранатурализм — обратная сторона натурализма. Ничто так не вредит традиции, как её гротескный адепт. Просто здесь важно чувство грани. Язык, при помощи которого традиция защищается, орудуя, им, как мечом, не должен становится имманентно свойственным ей онтологическим языком, чтобы не нарушать органическое единство субстанции и формы, свойственной Традиции, что сделать очень трудно, учитывая рыхлость и диффузность символического поля.

Но у нас нет другого выхода. Изолируюсь от мира, традиция гибнет, отказываясь передавать себя будущим поколениям. Поэтому инновационный философский язык вводится в её поле дозированно, избирательно и диалогично, следуя правилам общения, проложенным Михаилом Бахтиным и Юрием Лотманом, когда внешнее привнесённое начало не разрушает внутреннего органического пространства за счёт взаимного обогащения

²³ Лотман Ю.М. *Культура и взрыв* / Юрий Михайлович Лотман. — М.: Гнозис, Издательская группа «Прогресс», 1992. — 271 с

²⁴ Тиллих П. *Избранное: Теология культуры* / Пауль Тиллих; пер. с англ. Т.П.Лифинцевой. — М.: Юрист, 1995. — 479 с.

традиций и новаций. Мы не боимся использовать методологию диалога только потому, что ею часто прикрываются «разъедание» и ассимиляция. Ведь ассимиляция не уменьшится, если мы не вернём диалогу его подлинное значение, если мы снова не начнём спасать слова от их дальнейших искажений. Именно поэтому мы попытаемся в методологическом поле данной работы соединить философию диалога Э. Левинаса с традиционализмом киевской школы и марксистским психоанализом Люблянской школы, сформированным на фоне симуляций постмодерна и в противовес им.

2.2. Транснациональные парадоксы и блуждающие избытки

Поговорим о парадоксах, на которых построен глобализм. Речь идёт о том, что в кокон глобализма заложены легитимированные им самим противоречия, которые глобализм пытается «снять» за счёт таких же противоречивых стратегий. В результате противоречия накладываются на противоречия, и мы имеем дело с сентиментальным оправданием непрерывных разрывов в Символическом либерал–демократии при помощи вынужденных жестов толерантности. В некоторых европейских странах (например, в Италии) почтение памяти убитых нацистами героев сопротивления «спотыкается» о русофобию и декоммунизацию, развившиеся в них после разрыва с варшавским блоком и заключения нового либерального союза с Германией.

В результате формируется неоднозначное отношение к антифашистам, развивается боязнь назвать их победителями и чувство стыда, связанное с невольной толеризацией гитлеризма. Так формируется травматическая память всеобщих жертв, уравнивающая «в правах» агрессора и пострадавшего, фашизм и антифашизм, что приводит к размыванию этических критериев истории и к универсальной симуляции. Чувство стыда — это вечная недосказанность, фатические функции речи на траурных церемониях и стеснение, проявляющееся в том, что человек

ощущает свою несвободу, но не имеет концептов для её обозначения. Но к мемориальным студиям я вернусь чуть позднее, а пока хотелось бы обратиться к наиболее, на наш взгляд, крупным геополитическим, геокультурным и психологическим парадоксам кокона, «дергая» за которые можно осуществить его частичную расшивку, выявляя внутреннюю противоречивость его логики и презентации. Этот сократовский жест психоаналитика является эффективным методом социальной культурологии.

Главной позицией глобализма как гегемонии является установление теснейшей связи между экономикой, политикой, культурой, социальной сферой и информацией. Экономика в лице свободного рынка предопределяет через монополии политические тренды, которые внедряются в социальную жизнь посредством культурных проектов, спонсируемых той же экономикой и продвигаемых в качестве арт-продуктов через медиа. При этом функциональные связи между разными частями универсального организма могут быть прямыми (экономика — культура — креативная экономика) и опосредованными (экономика — политика — культура), но они всегда работают слаженно, и малейший сбой, малейшее символическое замыкание, тут же должно быть усвоено, номинировано и помещено в определённую нишу. Одной из таких ниш стала проблема национальной идентичности в космополитическом глобальном мире.

С одной стороны, национальность — это вызов глобальному миру, с другой стороны, — его следствие. Борьба за права человека, составившая основу либерал-демократического порядка, неразрывно связана с борьбой за права нации. Национализм как апогей этой борьбы зарождается в модерном дискурсе классического либерализма как его обратная сторона. Одновременно либерализм поддерживает и возвращает всё новые и новые националистические движения, создающие в стране ситуацию хаоса, пригодную для развития свободного рынка, и отдаляющие страну от средневековых паттернов консервативных (восточных) культур. И, наконец, на определенном этапе своего развития национализм становится неподконтрольным либеральному полю, превращается в контркультуру,

протестные настроения которой надо каким-то образом заново усвоить, одомашнить, приручить или утилизировать посредством примиряющих, толерантных, мультикультурных, «левых» и т.д. практик.

Одним способов гармонизации отношений с националистической изнанкой либерализма является политика и практика диверсификации, направленная на углубление и поддержку отличий между знаково-символическими кодами различных культур: национальных, региональных, этнических, локальных. Диверсификация нейтрализует унифицирующий эффект классического современного глобализма второй волны и представляет собой неклассический (постмодерный) глобализм волны третьей, представленный такими стратегиями, как: транскультура, мультикультурализм, глокализм, трансформизм, альтерглобализм и т.д. Разница между универсализмом и партикуляризмом в данном случае условна, потому что постмодерн в данном случае является шлейфом модерна, неклассический глобализм присягает на верность классическому.

Естественно, что экономическая разница между второй и третьей волной — колоссальная. В начале формирования глобального общества мы имели дело с товарным обменом, массовым потреблением и частичным вмешательством государства в рынок. Теперь наступили: символический обмен, индивидуализация труда и свободный рынок, представляющий собой борьбу монополий за власть, включая политическое влияние. Если в классическом глобализме государство пыталось ограничивать рынок, то теперь оно является его приложением. Спайка либертарианства с этатизмом приводит к комбинации форм контроля: вертикальных и горизонтальных, экономических и социальных, политических и виртуальных. Подобные комбинации, столь непривычные для рисунка классических диктатур, формируют сквозное и рыхлое неототалитарное пространство. Общество переживания использует новый интровертный менеджмент, новый интуитивный маркетинг, связанный не просто с предугадыванием желаний пользователей, но и с формированием этих желаний. Классическая пенитенциарная власть становится транссексуальным зрелищем и превращается

в спектакль, основанный на шоу–цензуре: люди контролируют других людей путем мониторинга их имиджей в социальных сетях, что формирует желание нравиться Другому. При этом образ Другого девальвируется полностью: другой превращается в идеальный объект желания, символический призрак, фантазм. Элитарное и массовое как воплощения высокого и низкого, экзистенциального и будничного переплетаются в поп–культуре, основанной на игре с Другим. Диалог с ним является, скорее, синдромом универсализации своего мнения, стремления навязать корпоративную позицию, выдавая ее за общую, что приводит к монологической дипломатии при внешней декларации плюрализма и к общению исключительно с «удобным» Другим, будь он «друг» или «враг».

Определение глобализации, согласно Третьему Международному Новому словарю английского языка (1961), носит исключительно политический характер, фиксируя распространение порядка либерал–демократии как паттерна для всего мира. Империализм подобной позиции становится очевидным хотя бы на основании комплексного анализа эпистемологии западной социально–гуманитарной науки Нового и Новейшего времени, где большинство концептов адаптированы «под Запад», хотя декларируемы как универсальные. Подобный синдром приводит к прессингу культур недемократического типа, которые классифицируются как «токсичные» (по выражению Л. Харрисона и М. Грондоны)²⁵ субстанции ,требующие изменения кодов. Национальные культуры противятся внедрению в свое ментальное тело, что вызывает шок денационализации практически по всем странам периферии глобального мира, в которых в качестве ответной реакции и одновременно инструмента рынка вспыхивают националистические движения. Национальное государство модерна не желает покидать своей ниши в истории, что приводит к реваншизму и превращению национального в националистическое. Формируется так называемый «методологический национализм», связанный

²⁵ Harrison L. The Central Liberal Truth. Culture matters. Culture changes / Lawrence Harrison. — New–York: Oxford University Press, 2006. — P. 25–31.

с символической репрезентацией истории государства по линейной схеме, а его морфологии — как изоляции. Националистическая методология является типичным проявлением политического романтизма, перерастающего в радикализм.

Крупнейшие западные компании, реагируя на национальный вызов, начали политику согласования глобального с локальным: фирмы Sony и Coca-Cola перешли к менеджерской стратегии «глокализма», черпая ресурсы из местных источников, что, однако, не привело к реабилитации периферии, но еще больше закабалило ее. «Эффект бабочки», связанный с резонансом локальностей в глобальном селе Интернета, привел к релокации — символической и политической репрезентации прав регионов, которые начали существовать не в своих аутентичных исторических, а в условных виртуальных и глобальных границах. Региональные и локальные культуры играют самих себя, создавая для рынка собственные экзоты, вдохновляя интеллектуальных стратегов в офисах на новые бренды, но не более того. Свободный рынок не привел к индустриальному росту этих регионов: наоборот, индустрия всячески подавляется в пользу аграрной деятельности. Регионы постепенно становятся сырьевыми базами: именно поэтому Э. Гидденс говорит о баварской колбасе, произведенной на Гавайях, метафорически передавая рыхлость границ регионов в динамически меняющемся мире²⁶. Мультикультурные концерны запускают фабрику экзотических продуктов, которые на самом деле представляют собой симулякры, играющие на болезненных этнических воспоминаниях (рекламной памяти).

Естественно, что в регионах формируется травматическая идентичность, согласовать которую призван мультикультурализм как симптоматическое средство лечения пороков глобализма. Мультикультурализм не преодолевает разрывов и конфликтов, но легитимирует их, позволяя всем существовать в пространстве общей травмы, общей тирании покаяния. В этой

²⁶ Гидденс Э. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь / Энтони Гидденс; Пер. с англ. М.Л. Коробочкина. — М.: Издательство «Весь Мир», 2004. — 120 с.

недоговоренности проявляется репрессивная толерантность политики примирения. Лучшим доказательством репрессивности либерал–демократии является возвращение в рамках поликультурного дискурса синтетической цивилизационной идентичности Евросоюза — при одновременной попытке нивелировать любые другие цивилизационные модели как «имперские», «тоталитарные», «недемократические» (славянские, восточные, латиноамериканские). Национальное территориальное государство становится несостоятельным. Оно не может контролировать свои границы, начинаются сепаратистские центробежные движения, этнические границы расходятся с цивилизационными, те и другие — с правовыми, которые устанавливаются государством. Граница превращается в предмет гибридных войн «за мир».

Отношение глобалистов к национальному государству является сугубо двойственным, потому что для универсального мира такое государство является архаическим проявлением этнического сепаратизма. А для плюрального мультикультурного мира отличий и множественностей — воплощение тоталитарной этатической воли модерного империализма. В то же время ничего не мешает глобальному миру, играя на парадоксах общего и частного, универсального и мультикультурного, использовать трайбалистские реакции национального государства в своих геополитических целях. Двойное отношение сторонников либеральной идеи к национальному государству сопровождается таким же двойным отношением к регионам, центробежные силы которых приветствуются, если они направлены на западный мир, и отрицаются, если они на него не направлены. Таким образом, неважно, существует ли эффект диалога локальностей или нет, отдельные антиглобалистские регионы находятся под санкциями глобального мира, а национализм в государстве, входящем в глобальный круг, как минимум «не замечается».

Релокализация создает труднейшие условия для вхождения в постмодерный мир стран и регионов, которые находятся на премодерной или раннемодерной стадии развития. Для их успешной адаптации требуется либо нарушение законов диалектики, включая «перескакивание» стадии модерна с его

национальным государством и индустриализацией, либо, если такая стадия была (как в Украине), ее нигилистическое «забывание» (что также противоречит диалектике), либо компрессия хронотопа, связанная со «сжатием» истории, если предположить наличие в третьей волне постмодерна элементов возрождения первой волны. В результате классовый конфликт в качестве базовой травмы между богатыми людьми времени (капиталистами, номадами, творцами дигитальных технологий) и бедными людьми пространства (рабочими, хуторянами, потребителями виртуальной сферы) растет, а промежуточных, искусственно созданных в постмодерне групп креативных элит Вобо не хватает для сшивания или хотя бы покрытия этого базового конфликта. Более того: сращение досуга с трудом в сетевом обществе облегчения работы через компьютер только усилило пропасть между трудом и капиталом, превратившим труд в круглосуточное цифровое рабство или в круглосуточный цифровой досуг, что по сути означает один и тот же глобальный контроль.

Так формируются сиаемские формы премодерного этнонационализма с постмодерным либерализмом. Гибридные войны, монополизация рынка, циркуляции капитала, информации и рабочей силы, страх безработицы, низкая оплата труда и миграции показывают: капитал и люди движутся навстречу друг другу, люди — из бедных стран в богатые, капитал — из богатых стран в бедные, что связано с гастарбайтерами, с одной стороны, и асимметрическими кредитами с другой. Транснациональные компании определяют шахматы мира, а нации продолжают думать, что играют в шашки. Тем временем простые люди остаются сидеть, привязанными к местам своей регистрации: домашней на Родине или мигрантской на чужбине.

На фоне этой пестрой хаотической картины развиваются крупнейшие утопии «альтерглобализма», чьи сторонники мечтают построить глобализм «с человеческим лицом». Глокализм как форма диалога глобализма и локальностей возник в качестве вынужденной реакции на крайности универсализации, которые повлекли за собой потерю прибылей. Разнообразие дает наслаждение, и вот начинается активное использование темы разнообразия в креативной экономике глокального

мира, имитация хендмейдов и экзотов, культ национальных традиций, точнее, их эрзац–копий, пригодных в качестве политических или арт–продуктов для рынка. Левые и правые идеи, образуя между собой некоторое напряжение, соприсутствуют в поле символического порядка либерализма в качестве номинированных, что позволяет либералам использовать семиотику контркультуры. Чтобы что–либо контролировать, его необходимо приручить, усвоить и пристегнуть к своему символическому порядку.

В 2001 году с целью продемонстрировать возможности локальных сообществ влиять на мировую геополитику через культурный неправительственный сектор был создан Глокальный Форум (Glocal Forum), призванный воплощать в жизнь постмодерную культурную дипломатию, основанную на низовых горизонтальных связях. Речь идет о кластерной стратегии, которая работает в условиях глокализма, культурных индустрий и мультикультурности. В 2002 году в Риме состоялся съезд представителей двадцати пяти городов, желающих продемонстрировать принципы возрождения средневекового права автономии городов (магдебургское право) в условиях постмодерна как нового средневековья. В 2007 году Форум насчитывал уже 100 городов–членов, из которых Европа составляла 50 %, а США — всего 14 %.

Это подсказывает, что уровень глобализации в Европе хотя бы по городскому параметру — гораздо ниже, и демонстрирует способность европейцев к прозрачной межгородской кооперации на основании децентрализации общества. Особенное значение придается установлению горизонтальных связей вне политического контекста между кластерами, находящимися в воюющих государствах. Их связь выпадает из курса геополитики, но удерживается в правовых границах благодаря культурному статусу. Глокальный Форум считает, что к числу инициаторов таких коммуникаций могут относиться мэры городов как среднее звено между правительством и населением, а также представители молодежи, богема, хипстеры, специалисты по высоким технологиям, спортсмены и молодежь. Это — круги, наименее зависимые от пространства, но наиболее зависимые от времени

и путешествий, что делает их поведение транснациональным, свободным от ресентимента и стереотипов.

В своих декларациях Форум особенное внимание уделяет диалогу в области культуры между городами, которые находятся в конфликтующих государствах, апеллируя к приоритетам мира и согласия. Но, несмотря на подобные декларации, на практике мы не видим осуществления миротворческих позиций. Города, которые входят в состав Форума представляют собой, в основном, евроамериканское сообщество: Париж, Варшава, Монреаль, Женева, Вашингтон, Дублин, Рига, Бостон, Нью-Йорк, Таллинн. Присутствует также Москва, отдельные города Ближнего Востока, но, несмотря на широкую сеть веб-связей, наиболее конфликтные регионы (включая Украину) в них не вовлечены.

Возникает вопрос: заботится ли глокализм о реальной стратегии мира или представляет собой одну из форм свойственного для глобализма военного пацифизма, тем более, что партнером Форума является глобалистская монополия Microsoft? Кроме того: как осуществлять глокальную политику на уровне муниципалитетов в странах с жесткой вертикальной структурой контроля? Готовы ли мирные представители этих стран работать в сети в условиях контроля горизонтального? Насколько молодое население подготовлено к подобным миротворческим акциям, если в государственных учебных заведениях (школы, техникумы, училища) проводится усиленная моноэтническая, милитаристская, патриотическая и реваншистская пропаганда? Причем, пропаганда, очаги и кейсы которой спонсируются всё теми же западными грантами? Не присутствует ли в этом очевидной парадокс глобальной системы, вшитый в нее в качестве легитимированной трещины?

Наконец, ключевым парадоксом глобальной системы является сложнейшая диалектика отношений между двумя категориями людей, деление которых образует дуальную схему посреди, на первый взгляд, плюрального мира, показывая, что множественность на самом деле является императивной, репрессивной и черно-белой. В глобальном мире происходит смена хронотопа общения с пространственной на временную. Нет, это не возвращение линейного эволюционизма, это

синхронизация всех спектров исторического одновременно, гетерохронность и космическая скорость, легкость, яркость и привлекательность, с которой виртуальные средства и современный транспорт преодолевают пространство. Нивелиция дистанции делает коммуникации мгновенными, но лишает их онтологической глубины, потому что Другого можно увидеть в любой момент времени без ощущения преодоления преграды, как это было в средневековом и модерном обществе, — преграды, создающей дополнительное переживание ценности встречи. На фоне этой космической скорости происходит поляризация населения планеты на так называемых «людей времени» и «людей пространства». Власть получает тот, кто более мобилен, — человек времени, способный сжимать пространства в рабочий график. Люди времени и люди пространства оказываются вовлеченными в общую глобальную схему. Первые живут в посмодерне. Вторые — в предмодерне. Первые несут новые информационные технологии, бизнес и космополитизм. Вторые несут труд, безделье, детерминацию и реваншизм одновременно. Первые создают реальность для вторых, влияя на символические коды их коллективной памяти.

Подобное разделение общества является не просто социально–классовым, но культурным и смысловым. Хотя обусловлено оно изменениями в экономическом базисе, связанными с индивидуализацией труда и интеллектуализацией производства в третьей волне. Субъектом производства становится каждая отдельная личность — человек за компьютером — или небольшая группа высококвалифицированных интеллектуалов (меритократия). Соответственно, возрастает роль локальной, групповой и личной культуры, культурных коммуникаций и общения в отдельных хабах мировой паутины, события между которыми «перебрасываются» посредством виртуального пространства («глобального села»). Менеджмент и маркетинг становятся культурологическими, связанными с изучением и использованием данных культурной антропологии и теории ментальности, посредством которых можно влиять на бизнес–кейсы. Теория культурных изменений Вашингтонского консенсуса (Л. Харрисон, М. Грондона), концепция креативного

класса Р. Флориды и стратегия мягкой силы Дж. Ная²⁷ — все рассчитаны на согласование экономики и культурологии посредством подчинения культуры и творчества интересам рынка. Поэтому гранты и капиталовложения в культурные проекты рассчитаны, в первую очередь, не на доход, а на контент, на идейно–художественное содержание производимой культурной продукции и связанную с ней коммуникацию, которая должна повлиять на идеологию, на символическое поле.

Модель рыночного поведения меритократии претерпела значительные изменения, начиная с 1960–х годов, когда вследствие информатизации наступила третья волна, и заканчивая нынешним временем, когда на смену знанию как товару на рынке приходит культурная форма, разработанная по принципу арт–продукта, независимо от того, имеем ли мы дело с собственно искусством или любым другим брендом. Рынок становится не просто символическим, но и эстетическим, трансэстетическим, политическим, трансполитическим, причём политика рынка и политика как сфера власти, предопределяемая рынком, разыгрываются как спектакль по законам трансформированной и рассеянной симулятивной информационной эстетики. Капитал глобализируется, динамично продвигаясь миром. Он становится транснациональным, независимым от геополитики и космополитическим. Он нуждается всё в новых и новых рынках сбыта, тотально захватывая пространства. Рабочая же сила остаётся локальной и статичной, оставаясь жить по месту регистрации. Центральные офисы больших компаний в столицах и крупных городах превращаются в интеллектуальные лаборатории по разработке стратегий брендинга, а товары, которые прикрепляются к бренду в качестве обозначаемого, могут производиться в странах периферии за мизерную плату работников, как в случае с эксплуатацией детского труда на Суматре при изготовлении платьев для кукол Barbie. Именно поэтому транснациональный капитал не заинтересован в развитии индустриальных технологий в регионах своего влияния, где он насаждает малый бизнес и малые сельскохозяйственные

²⁷ Nue J. The Powers to lead. — Oxford: University Press, 2008. — 208 p.

предприятия. В этих регионах продолжают существовать люди пространства, формируя, поощряемые капиталом, свое поле, связанное с трайбализмом, шоком, реваншизмом, ресентиментом. Удерживание их в этом негативном состоянии — ключевой механизм работы свободного рынка. Глобальному капиталу, несмотря на пропаганду креативных элит, эти элиты, занимающие промежуточное место между производителями/producer и потребителями/consumer (prosumer) нужны только среди богемных кругов и кругов ЛГБТ стран «ядра», а также среди грантовых исполнителей их воли на периферии, о чем справедливо писали сам основоположник теории креативности Р. Флорида и его оппонент Н. Буррио²⁸.

Мы имеем приведённое в зыбкое равновесие и легитимированное в качестве вписанного в систему парадокса противостояние транснационального сообщества буржуазии и национально настроенных локальных сообществ со своими собственными ценностями. Транснациональное сообщество, реализуемое через таких акторов, как бизнесмены, менеджеры, врачи и журналисты без границ, участники эко-движений, волонтеры-миротворцы и другие, превращается в растекающуюся по поверхности земли ризому, устанавливая собственные ценности. К числу характерных черт транснационального сообщества принадлежат: нарушение территориальной связи государства и общества в силу динамичных локальностей, взаимосвязанных событий в отдалённых местах современного мира; минимизация функций государства как приложения к рынку и кооперации государств, которые подключаются в глобальное сообщество в качестве провинций общего космического дома корпоративного капитализма; синхронизация спектров взаимодействия (глобальных, национальных, региональных, локальных) посредством фрагментарного сосуществования множественных единиц (атомарных индивидов) на принципах гибкого баланса централизации и децентрализации, мягкой и жесткой

²⁸ Bourriaud N. The Radicant / Nicolas Bourriaud // Tate Britain, 3 februari t/m 26 april. — Sternberg Press, 2009. — URL: www.metropolism.org/magazine/2009-no1/een-archipel-van-lokale-reacties/

силы, горизонтального и вертикального контроля. Концепция транскультуры М. Эпштейна²⁹ как кейс, принадлежащий британским *cultural studies*, является стратегией формирования идентичности номада. Транснациональное государство (термин У. Бека) в условиях рынка не может проводить основанную на иерархиях унитарную политику, власть регионов растёт, но, если требования рынка связаны с подавлением активности очагов антиглобализма и левых движений в отдельных регионах и странах (Чьяпас, Донбасс, Чили), рынок использует государственный национализм в качестве своего временного инструмента.

Мировоззрение, которое разрабатывают представители транснационального сообщества в качестве модели идентичности, носит название «универсальный диалог». В Польше над проектом такого диалога работает *International Society of Universal Dialogue*, деятели которого предлагают рассматривать культуру не как унифицированное абстрактное единство (глобализм) и не как фрагментарное рассеянное множество (мультикультурализм), а как единство во многообразии культур, каждая из которых представляет собой индивидуализированную форму Вселенной, некую местную версию космичности, открытую при этом миру. Но, несмотря на то, что «универсальный диалог» претендует на создание некой новой картины мира, выходящей за пределы и модерна, и постмодерна, мы не имеем достаточно оснований говорить о том, что универсальный диалог пролагает путь к онтологически многополярному миру. Начнём с того, что данное мироощущение опирается на идею космополитической демократии (Ю. Хабермас), трактующей нацию не как этническое образование, а как гражданское. Это вполне соответствует позиции либерализма. Поэтому универсальный диалог можно считать воплощением идеи глобального мира.

Мировая культура уподобляется гигантскому программному обеспечению, мировому *software*, что связано с эскалацией рынка, либерализма и капитализма, с осуществлением

²⁹ Эпштейн М. Знак пробела. О будущем гуманитарных наук / Михаил Эпштейн. — М.: Новое литературное обозрение, 2004. — 864 с.

им универсального захвата, основанного на принудительной космополитической солидарности». С одной стороны, такая солидарность способствует учитыванию интересов Другого при принятии планетарных рисков. С другой стороны, она вообще нивелирует Иное, поскольку синтезирует всех в плавильный котел. С одной стороны, планетарная солидарность охраняет мир от националистической угрозы, рассеивая этнические ценности, с другой стороны, она способствует разрушению исторических традиций. Отношение к национализму у транснационального сообщества — также неоднозначное, поскольку оно допускает националистические взрывы в локациях, если они необходимы для продвижения рынка, укрепления либеральной политики и устранения конкурентов. В таких случаях конституционное принуждение к миру носит характер военного пацифизма — непрерывной войны за мир либерал-демократии во всём мире. Тогда, как мы можем говорить о диалоге, в его исконных традициях М. Бубера и Э. Левинаса, где всегда есть Я и Ты, Я и Другой, Я и Третий? Где есть правило неприкосновенности Чужого в его статусе, которое не предполагает никакого давления на него — ни жесткого в форме колонизации, ни мягкого в форме репрессивной толерантности и фрагментации с целью создания его воображаемой идентичности? Складывается впечатление о диалоге как о поводе для манипуляций с целью утвердить общение «своих и почти своих», разных «тех же», обслуживающих интересы корпоративных финансово-политических сращенных вместе элит в их символическом насилии.

Двойственность стандартов, заложенная в транснациональной стратегии управления культурным самосознанием, вызывает бессознательное ощущение нехватки у «людей пространства», чья цивилизационная идентичность оказывается разрушенной благодаря миграциям. Бунт периферии против центра, или восстание Раба против Господина (яркий пример тому — нынешнее левые США в их внутреннем глобалистском бунте, уже апроприированные всё тем же Господином), является результатом неспособности преодолеть нехватку, пристегнув себя к вымирающим этническим смыслам. Люди пространства, будучи патриотами, в какой-то момент начинают интуитивно

понимать, что их обманули, потому что национальную идентичность, если она стала предметом политического рынка и символическим капиталом, можно развивать только до определенных пределов, за которыми следует её утилизация. Происходит разрыв между демократическим сообществом свободных граждан и романтической группой людей, объединенной общей судьбой, памятью и травмой. Национальное восстает против либерального, с которым оно вначале составляло спайку.

Происходит расшивка, национализм предстаёт как монструозная воображаемая реальность либерального Символического. Ксенофобия, ресентимент, дуализм своих и чужих начинают противоречить законам развития свободного рынка. Теоретики либеральной мысли У. Бек, Ю. Габермас, Э. Гидденс идентифицируют национализм как идеологию шпенглеровского романтизма, которая предполагает развитие культуры в пределах замкнутого статичного гештальта по вертикальной шкале передаче ценностей от поколения к поколению. Конечно же, невозможно не согласиться с критикой националистического квазиэссенциализма, сводимого к суждениям: «Во Франции живут только французы» или «Украина для украинцев». Это игнорирует гибридные формы и кросскультурные идентичности («черный еврей», «греческий немец»), свойственные для динамичного мира. Но не является ли в высшей степени лицемерным сначала поощрять эти гештальтные импульсы посредством мультикультурных политик и революционных либеральных практик, а потом осуждать и подавлять, потому что сменился рыночный тренд? Подобная двойственность как симптом глобального кокона позволяет, следуя С. Жижеку, говорить о лицемерии Дж. Сороса как символической фигуры, одной рукой подающей сегодня то, что вчера было отнято другой и наоборот.

Критическая теория, выявляя парадоксы транснационализма, выявляет и их носителей — людей, которые оказались в блуждающем избытке по отношению к системе и должны быть каким-то образом ею впитаны, чтобы не представлять угрозы. Любой субъект и любое событие, представляющие собой избыток, создают вакуум в символической структуре либерализма и могут быть поданы им как предмет купли-продажи на рынке.

В этой связи мне хотелось бы вспомнить о попытках номинаций крайних левых и крайних правых интеллектуальных элит — философов, которые, будучи в избытке, способны предоставить концептосферу для описания системы. Для этого достаточно развести представителей одной интеллектуальной профессии по разным мировоззренческим лагерям, подобно тому, как солдат разводят по разные стороны фронта. В этой связи я не могу не высказаться о знаменитых «дебатах столетия», произошедших 19 апреля 2019 года, и почему они столь многих разочаровали. Действительно, правый консерватор и сторонник христианской этики Джордан Питерсон и левый радикал, атеист Славой Жижек. Что общего между философом, который выражает дух старой Америки, и яростным противником американизма и сторонником коммунизма? И почему на середине дебатов беседы о Достоевском и Курукшетре, о любви и воле, о страдании и счастье привели, скорее, к согласию, нежели к непримиримой битве титанов? Потому что они оба оказались — на обочине общества благоденствия, общества наслаждения и процветания, общества, где свобода навязывается силой.

Я полагаю, что присутствует глубинная позитивная альтернатива глобализму в том, что дебаты оказались диалогом. Потому что именно битвы от них ожидали те, кому в равной степени противостоят Д. Питерсон и С. Жижек, — это новые либералы. Оба философа (марксист Жижек и консерватор Питерсон) оказались не у дел в большинстве европейских университетов, где леволиберальный тренд, квир-теория, феминизм, постмодернизм и прочие символы мультикультурализма превратились в механизмы эксплуатации. Либеральная ирония, которой придерживаются левые либералы, следуя критике Джудит Батлер, неизменно сопровождает невротический юмор С. Жижека. Христианская идея страдания как основы бытия (Д. Питерсон), равно, как и социалистическая идея счастья и государственной защиты (Жижек), — ничто в обществе, где открыты все пути «к выбору и свободе». Позволю себе личную интерпретацию.

Когда мне говорят о «выборе и свободе», я горько улыбаюсь. То, что мультикультурализм не имеет ничего общего с действительным многообразием, а является идеологией, которая

пользуется многообразием для его же устранения, — невозможно доказать людям, принявшим многообразие в качестве новой религии. Тогда любые попытки опровергнуть многообразие они будут читать как свидетельство твоей якобы «тоталитарности», того, что ты всем хочешь навязать свой «русский (китайский, евроазиатский, социалистический) мир» и т.д. Демократия навязывает себя силой, следуя призыву Жана-Жака Руссо: «Мы заставим вас быть свободными». И не только потому, что при толерантности всеобщее безразличие достигает предела и создает опасность фундаменталистского реванша. Это — следствие либеральной иронии. И не только потому, что либералы не брезгают фундаменталистами, когда им надо поддержать свободный рынок. Это — инструмент демократии. Существует некое ядро нетерпимости, заложенное в саму теорию терпимости. Некий экстремизм, заложенный в сам мультикультурализм. Некая ненависть, заложенная в снисходительное снобистское дозволение тебе быть со стороны сторонников толерантности.

Когда я начинала свою научную карьеру, я была в чём-то Питерсоном. Я начинала с иудеохристианской идеи диалога, который я воспринимала в категориях вины и ответственности перед Ближним. Пока я не обнаружила, как в украинских вузах идею вины и ответственности перед каждым человеком, чью самость ты уважаешь без предательства своей самости, последовательно подменяли другой идеей — идеей тензофобии, страха перед конфликтом и поддержкой сильной его стороны. Отъезд этика Виктора Малахова как будто поставил точку в этом процессе девальвации диалога в «политкорректность». Сильной стороной был Запад, все эти фонды Сороса, которыми питались украинские «диалогисты». Следовательно, диалог превратился в воспевание конформизма перед Западом, капитуляцию перед греко-католической традицией, которую надо возвращать и возвращать, изымая из тела украинской, русской, славянской культуры «деспотичный» и «недиалогичный» Восток. Когда я это увидела, я испытала духовный шок, потому что идея духовного общения Запада с Востоком через границу, равно, как и культурологические востоковедение и компаративистика

русской школы В. Стёпина и М. Степанянц, были моим цивилизационным бэкграундом. И это вот всё вдруг в считанные минуты стало немодным, ненужным, смешным.

Появился какой-то другой «диалог», который они начали называть «культурной дипломатией» («кросскультурнойстью», «транскультурой») и который сводился к цитированию положений Евросоюза. Это был не диалог своих и чужих, а диалог «совсем своих» и «недосвоих», но уже готовых одомашниться и стать «своими». «Толерантность» не хочет видеть лицо Другого по-настоящему. Лицо подлинного Другого. Гораздо проще подсунуть наивной публике воображаемый образ отличия. Я была на греко-католических форумах «всеобщего пацифизма», на который меня пригласили под предлогом поиска ответа на вопрос, как «остановить войну в Украине». Фонд «Каритас» спонсирует разговоры западных украинцев с проукраинским населением Донбасса, но не с собственно людьми республик ДНР и ЛНР, с коими идет война. Пророссийских украинцев и левых украинцев для них попросту не существует, потому что это не вписывается в доктрину «толерантности», потому что толерантность — избирательна и не распространяется на так называемых «террористов».

Мультикультурализм предлагает свою свободу только тем, кто поддерживает глобальный мир. А кто его не поддерживает, — это «преступники», мешающие великой победе мультикультурализма. Всё это прикрывается весьма эффектной женственной сентиментальностью и эмоциональностью, апеллирующей к утопии бесконфликтного проживания «всех со всеми». Двойной стандарт становится легитимным маркером леволиберального тренда. Поэтому «толерантные» журналисты информационно проигнорировали организованную моими единомышленниками встречу майдана и антимайдана в Лейпциге, пришли только «нетолерантные». «Толерантным» вполне подошли бы очередные пустые корпоративные переговоры между сторонниками американской демократии и «этнонациональной идеи» на русофобской почве.

Вернёмся к марксисту Жижеку и консервативному католику Питерсону. Возможно, что их свело вместе то, что они оба —

совершенно не толерантны и отстаивают свое право на нетолерантность по отношению к мигрантам. Потому что дело ведь не в мигрантах, не в том, что пришлые люди страдают (ибо они страдают), не в том, что от их наплыва страдают также местные европейцы (а они тоже страдают). Дело в том, кто создал в их странах такие условия? И не является ли высшим лицемерием: сначала выгонять несчастных людей с их исторической Родины, создавая там эффект вечной войны с «тоталитарными режимами» руками правых радикалов, а потом помогать им с «барского плеча»? Разве леволиберальный бренд Сороса — не лицемернее старого доброго капитализма из книг Т. Драйзера, где рабочих эксплуатируют на фабриках и заводах, но делают это с откровенностью дикого Запада второй волны, не разделяя их символическими маркерами на «фашистов» и «антифашистов», «правых» и «левых»?

Жижек и Питерсон, возможно, сделали по отношению к официальной науке то, что вот-вот назреет в политических реалиях. Они оба — правый и левый — оказались блуждающим избытком по отношению к либеральным интеллектуальным элитам. И они сделали шаг навстречу друг другу, зная, что их отличия — искусственны и созданы глобальным миром, который сначала делит людей, а потом властвует над ними, покупая их элиты, взгляды и отличия. Поживём — увидим. Но уже одно недовольство постмодернистов дебатами радует: они не получили того, что хотели. Им не удалось повесить на Жижека ярлык непроходимого «сталиниста», а на Питерсона — христианского «ретрограда».

Самое опасное — попасть в капкан выбора Fa vs Antifa с угрозой перерастания в борьбу левого и правого фашизма как инструментов символического рынка. Я сейчас много общаюсь с так называемыми «левыми», и я прошу их не поддаваться на неолиберальную практику параллельного существования и не идти на поводу у изоляционистов. Левые боятся общаться с правыми, они играют в отличия, навязанные миром капитала. Правые (например, православные) чужаются марксистов и снова играют на поводу у капитала. Любой ортодокс, живущий по принципу «не забудем — не простим» — это манипулятивная

бинарная игрушка–симулякр в руках мультикультурализма, который показывает на него пальцем и говорит: «Видите, в какой хаос вы себя загнали? То ли дело мы!»

2.3. Иллюзии прорыва

Глобализационные процессы фиксируют взаимосвязи между структурными частями современного общества как гегемонии, где каждая её часть эволюционируют отдельно (цивилизационный подход), и одновременно все части объединяются на основании мировых законов эволюции (универсалистский подход). Данный тезис является общим местом, которое фиксирует системный анализ классической глобализации. Например, мир–системная теория Иммануила Валлерстайна предполагает моделирование единого капиталистического мира экономики, который состоит из ядра (так называемые «развитые страны»), полупериферии (в XX веке — социалистические страны) и периферии («Третьего мира»)³⁰. Границы между ними являются достаточно подвижными, что делает возможным переходы стран из одной группы в другую, но не снимает отношений асимметрической зависимости между ними.

Несмотря на оппонирование позиции К. Маркса Иммануил Валлерстайн приходит к идее классового конфликта как базового. История ядра — это история борьбы нескольких государств–гегемонов за мировое господство. История периферии — это история постепенного обнищания большинства населения планеты. История отношений ядра и периферии — это история изъятия государствами ядра избытка, производимого в странах периферии. История полупериферии — это история шока, который ядро наносит странам полупериферии с целью создания из них пояса своих сателлитов, что, в конце концов, означает

³⁰ Wallerstein I. The Modern World–System. The Modern World–System, vol. III: The Second Great Expansion of the Capitalist World–Economy, 1730–1840's. / Immanuel Wallerstein — San Diego: Academic Press, 19989. — 372 p. — URL: <http://pombo.free.fr/wallersteiniiii.pdf>

переход стран полупериферии из индустриальной стадии развития (второй волны, или экономики вторичного сектора) назад в аграрную (первую волну, или экономику первичного сектора). Например, Новый долгосрочный план по развитию Украины на 2019–2024 годы, созданный Агентством США по международному развитию USAID, с центром миссии в Вашингтоне предполагает экономическую стратегию, направленную на уменьшение или упразднение всех крупных украинских предприятий под предлогом их нерентабельности в условиях свободного рынка и их нацеленности на «российский рынок»³¹. И, наоборот, всячески поощряется развитие сельского хозяйства, единицами которого становятся малые предприятия и фермы, для которых вводятся новые «болезненные» стандарты выживания. Превращение региона в аграрную зону является окончательным закабалением «людей пространства» «людьми времени».

По факту это означает превращение травматического государства (например, Украины) в аграрную колонию мирового рынка, поскольку без развития крупных предприятий «второй волны», которым государство должно оказывать должную социальную поддержку, невозможен переход к третьей волне — эпохе новых информационных технологий, — а после нее к четвертой: к неоиндустриализации. Диалектическое возрождение первой волны («аграрного» премодерна) в составе третьей («креативного» постмодерна), предсказанное Элвином Тоффлером, — возможно, но только как сосуществование стран ядра (первая волна) и стран используемой ядром периферии (третья), но не как комбинация, являющаяся формулой к успешному развитию. Без наличия крупных промышленных предприятий невозможно создание фундаментальной науки и развитие индустрии знания, составляющего базис для собственных интеллектуальных технологий.

Даже в послевоенной Японии — стране, которая по ВВП занимает четвертое место после Китая, США и Индии, — существовала

³¹ Стратегія співпраці між Україною та USAID з питань розвитку у 2019–2024 рр. — URL: https://www.usaid.gov/sites/default/files/documents/1863/Ukraine_USAID_CDSCS_2019–2024_Public_Ukr.pdf

специальная государственная программа развития национальной системы научно–исследовательских и опытно–конструкторских работ (НИОКР) и осуществляются кардинальные меры по совершенствованию подготовки кадров и развития международного научного сотрудничества на базе разработок в области физики твёрдого тела, атомной энергетики, физики плазмы, новейших конструкционных материалов, космических роботов и др. Япония перешла от импорта достижений к производству собственных товаров. Поэтому стабильное развитие капиталистической Японии обеспечивают отрасли вторичного сектора, функционирующие наравне с торговлей: судостроение, военная промышленность, электротехника и автомобилестроение («Тойота Моторс», «Мацусита Электрик», «Сони корпорейшн», «Хонда Моторс», «Toshiba», «Фудзицу» и др.). Становится очевидным, почему страны ядра, сами имея в социальной структуре все три сектора экономики, навязывают периферии положение именно «первой волны» с перспективой миграций дешевой рабочей силы, с радикальными этническими реваншами и свойственными для аграрных зон реваншизмом и фундаментализмом, на смену которым приходит свободный рынок.

Попытка создать мир–системный анализ стала универсальным синтезом осмысления капиталистической экономики. Бывшие до нее стадийные подходы – либеральные и марксистские, универсалистские и партикуляристские, линейные и циклические – все фиксировали внимание на сравнении отдельных типов культурных сообществ в их конкретно–историческом развитии. И для проведения такого сравнения необходим был идеальный тип как критерий, в роли которого выступала определенная культура (например, Великобритания или СССР), что невольно приводило к абстрагированию от конкретных исторических реалий и формированию синдрома «общих своих» (Б. Вальденфельс). Мир–системный подход снимает с повестки дня конкретно–исторический тип, в частности, он отрицательно относится к решающей исторической роли национального государства, которое в глобальном мире теряет силу.

Здесь уже мы видим описанный выше легитимированный парадокс либерал–демократии, связанный с одновременным

поощрением и табуированием этнического сепаратизма: *свободный рынок, используя национальное государство как свой внешний инструмент, одновременно выталкивает его из своего внутреннего состава как реликт*. Именно из таких парадоксов и состоит глобализация, которая включает их в себя в качестве необходимых условий своей перезагрузки. И мы предлагаем, используя антиномический метод, рассмотреть то, что составляет ядро нашей иллюзорной надежды — найти альтернативу.

Главная проблема, которая возникает при обращении к универсальному либеральному порядку, — это его символическая структура как кокона. Принцип этой системы устроен так, что она представляет собой одновременно проницаемое и непроницаемое явление. С одной стороны, глобализм подобен «шару»: он является круглым, гладким, тотальным, замкнутым целым, без малейших шероховатостей и зазубрин, за которые можно было бы зацепиться аналитику как за симптом при осуществлении деконструкций. С другой стороны, глобализм подобен серии коротких замыканий: его знаки и символы постоянно «мигают», образуя трещины и разрывы. Наличие этих трещин, казалось бы, дает шанс для вскрытия манипуляций, но именно вскрытие (в значении разоблачения спотыков) и является принципиально невозможной процедурой, потому что при расшивке глобализма оказывается, что его пористая рыхлая структура как раз и является самым лучшим средством легитимации сбоев как «открытых (позитивных) швов» — недостатков, осёдланных и выпячиваемых самой системой в качестве вписанных в нее «предсказуемых последствий». «Открытый шов» как главный механизм неолиберальной цензуры является идеальным средством для тавтологического закрывания глобализма на себе и его постоянной матричной перезагрузки.

Любые факты, противоречащие символическому порядку либерал-демократии, любые подробности и неповторимые индивидуальные события, способные его опорочить, тут же подхватываются и номинируются, получают свои обозначающие: будь то бомбардировки Ирака или Югославии, цветные революции в Чили или в Украине, арест Ассанжа, бегство Сноудена или иронизирование над Жижекком. Они предстают в качестве

элементов и без того идеального порядка и играют роль «неизбежных (и, к тому же, «всем известных») последствий» чего-то такого, что само по себе не вызывает сомнения в силу совершенства самого принципа демократии. Ф. Фукуяма в своей знаменитой работе «Конец истории» пишет о том, что с демократией человечество достигло последней стадии социального прогресса, после которой никакие идеологии больше не нужны³² (добавим от себя: потому что есть одна из них, принципиально не называющая себя идеологией). Значит, следуя Ф. Фукуяме, недостатками обладает не сама либерал-демократия, а её частные неполноценные проявления на местах, которые необходимо «улучшить» и «довести до логического конца», укрепляя сами же основы гегемонии любыми способами. Рекомендации Ф. Фукуямы по необходимости смены непоротливых старых советских номенклатурных элит, перешедших в Украине на моноэтническую риторику, на мультикультурализм сороковской модели, в полной мере продемонстрировали выборы команды В. Зеленского годом позже.

При этом не делается никакого индуктивного вывода о том, что, если частные проявления столь ущербны, возможно, ущербность заложена в самом истоке неолиберализма? Критика практик не переходит в критику принципа, хотя именно этот приём либералы всегда применяют к социализму, обвиняя теорию марксизма посредством разоблачений сталинских практик. К себе они этот приём не применяют, что в очередной раз подчеркивает действие постоянного двойного стандарта, неизменного легитимированного парадокса. Таким образом, любые неприятности «уже-вписаны» в совершенный строй. Они незначительны на фоне «абсолютной» красоты этого строя. Будучи номинированы, противоречащие глобализму факты и события занижаются в своей сакральной (трагической) значимости. Речь идёт об изнанке либерализма (нацизм) и о возможном протесте против неё (антинацизм) как об инструментах, которые использует либерал-демократия. Изнанка

³² Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Фрэнсис Фукуяма; пер. с англ. М.Б. Левина. — М.: АСТ, 2007. — 588 с.

функционирует как публично легитимированная «прозрачная» «издержка» идеального. Разоблачение этой всем известной изнанки превращается в дешевый наивный спектакль, скандал или номинацию *new lefts/Antifa*. По удачному выражению Ги Дебора, в обществе спектакля не спектакль разыгрывается на фоне реальности, а спектаклем является сама реальность³³.

Занижение может происходить разными методами: например, при помощи юмора. Юмор совершает страшное: он делает ужасное — нестрашным, непривычное — привычным, отвратительное — милым и симпатичным, вполне приемлемым. Степень приемлемости непристойного растёт благодаря юмору, двигаясь по цепочке наращивания звеньев: ABC — BCD — CDE — DEF. И то, что еще вчера казалось ужасным, монструозным, фатальным, сегодня выглядит как атрибут почти домашнего образа жизни, потому что, если между каждым из звеньев цепочки есть общие элементы, то между первым и четвёртым звеном уже нет ничего общего. Нередко юмор соединяется с эстетическим, с современным искусством, становится приёмом и умонастроением постмодерного арт-действия. Юмор как способ эстетизации насилия срабатывает, например, в хипхопере «*Bandera*», премьеры которой состоялась в марте 2019 года Берлинском театре имени Максима Горького на средства местной администрации. Эстетическая легитимация насилия в символическом пространстве информационной войны посредством юмора, гротеска, буффонады, балагана и принудительной эстетики опирается на фактор трангрессированного, отчужденного от субъекта желания, превращенного в наслаждение в символическом фантазме.

Еврейские погромы 1941 года, результатом которых стало около 24 тысяч жертв в 58 городах Украины, включенные в рэп, выглядят, как невинная игра. Показательно, что рэп был традиционно культурой угнетённых белой расой народов, культурой пролетариев и левых, а здесь он используется как символическая репрезентация правых преступлений именно

³³ Дебор Г. Общество спектакля / Ги Дебор; пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубович. — М.: Логос, 1999. — 224 с.

представителей белой расы: это типичный случай, когда семиотика контркультуры, присваиваясь господствующей культурой, коммерциализируется и становится механизмом маскировки своего идейного оппонента. Аналогичные случаи описывает Наоми Кляйн в ситуации со стилизацией рекламных буржуазных муралов под уличные граффити³⁴ и Славой Жижек, когда говорит о левoliberalном тренде третьей волны («либеральные коммунисты», «экс-хакеры», «хипстеры») и об имитации со стороны молодой новой буржуазии отдельных культурных жестов «простых людей» («Приличным можно быть и без галстука»)³⁵. Апроприация глобалистами левых — зеркальное отражение апроприация ими же правых, которая порождает такие же безобразные случаи левого фашизма и расизма, как и правого (примеры: Украина, США).

Таким образом, классово или идейно противоположная либерализму культурная парадигма присваивается и включается в глобальный кокон. Любое противостояние невозможно там, где юмор всасывает в себя и через либеральную иронию «дозволяет» быть всему, толеризируя социальное зло как форму символического наслаждения. Толерантность размывает критерии подлинности — до такой степени, что все протесты теряют серьезность, но при этом постепенно набирают деструктивный потенциал через сетевые платформы. Одновременно любые альтернативы становятся предметом якобы дозволенного: они подвергаются снобистскому разрешению на бытие, но при этом демонстрируются как «неправильные» или «устаревшие» феномены истории, пережитки, реликты, общеизвестные вещи или банальности («Я согласен с вами полностью, но вы ошибаетесь полностью»).

Именно на юморе основаны постмодерная политика и постмодерная эстетика, связанные транссексуальными отношениями балагана, бурлеска, игры, двойного кода (смешного возвышенного). В основе смешения трагического и комического

³⁴ Кляйн Н. No Logo. Люди против брэндов / Наоми Кляйн; пер. с англ. А.И. Дормана. — М.: Добрая книга, 2005. — 624 с.

³⁵ Жижек С. Никто не должен быть отвратительным / Славой Жижек. — URL: https://scepsis.net/library/id_683.html

начал лежат бесконечно рассеиваемая рекламой чувственность, единицами которой являются симулякры, наполняемые из дискурса и выполняющие функции фантазмов. Политическая симуляция формирует модель поведения негативного Трикстера с его постоянными переключениями кодов, многоходовками и масками. Имиджи политиков существуют не потому, что политики — хороши или плохи, а потому что мы наделяем их своими ожиданиями и желаниями, зачастую приписывая им противоположные качества, которые тут же становятся предметом игры притягивания и отталкивания. Политика присваивает себе смех клоуна, смех из освободительного становится репрессивным, скоморох превращается в лакея власти, карнавал из топоса катарсиса превращается в топос чисток.

Второй способ вписывания событий в глобалистический кокон — это демонстративное приоткрывание завесы тайны над секретами власти. То, что представлялось недоступным и тайным, десакрализируется благодаря прозрачности, но именно эта прозрачность и делает власть всемогущей. В работе «От симптома Джойса к симптому власти» Славой Жижек говорит о том, что система Символического подобна начальнику, подмигивающему подчинённому через стол и тем самым приоткрывающему ему тайные механизмы управления³⁶. Так Джеймс Джойс (или Дэвид Линч) подбрасывали многочисленным критикам–толкователям ключи и шифры своего творчества, тем самым запутывая их окончательно. Частичное введение субъекта в тайну делает невозможным его протест, умаляя последний в его сакральной значимости, — так, будто начальник говорит подчинённому: «Это и так все знают, что ты хочешь нам сообщить? Ты протестуешь против банальных вещей» С. Жижек прав, когда говорит, что Wikileaks не открывает ничего неизвестного, ничего такого, что бы от нас скрывали, делая непрозрачным, — этот ресурс просто показывает, как с нами обращаются³⁷.

³⁶ Жижек С. От симптома Джойса к симптому власти / Славой жижек. — URL: https://www.ruthenia.ru/logos/kofr/2002/2001_05.htm

³⁷ Жижек С. Свобода в облаке / Славой Жижек. — URL: <https://liva.com.ua/cloud-freedom.html>

Прозрачность зла, которое рекламирует себя и свои секреты, превращает протестующего в шута и вписывает его в систему как своё карманное приложение. Юмор становится циничным способом толеризации насилия, движущегося по замкнутому кругу от лайт-версии к хард-версии и назад.

Третьим способом перезагрузки системы можно считать саму реальность, непереносимость которой приводит к театрализации катастрофы. Катастрофа, которая возникает в обществе потребления, есть воплощение испытываемого им тайного желания смерти, возникшего от переизбытка скуки, удовольствия, желания, подобного симптому дионисийской трагедии у Фридриха Ницше или наслаждению-вещи у Жака Лакана. Это желание и есть Реальное. Будучи символически обозначенным как симптом, данный фантазм воплощается в сюжетах романов, фильмов, видеоигр, которые нередко становятся источником вдохновения для радикалов, осуществляющих террористические акты по мотивам западных танатологических фантазмов. Жан Бодрийяр сравнивает таких людей с молодежной субкультурой «катеров» (cutters), наносящих себе увечья с целью переживания ценности жизни через смерть. Исламский фундаменталистский мир, вскормленный транснациональным капиталом, предстает в роли катера западной цивилизации. Другой пример уходит вглубь эпохи «кризиса культуры» О. Шпенглера. В 1898 году никому еще не известный писатель Морган Робертсон написал роман «Суета сует», который издал в том же году в «M. S. Mansfield». В романе холодной апрельской ночью терпит крушение вследствие столкновения с айсбергом придуманный им атлантический лайнер «Титан», символически выражая идею тщетности социально-классового бытия. Естественно, что, когда через четырнадцать лет затонул спущенный на воду английской судостроительной компанией «White Star Line» пароход «Титаник», удивительно похожий по названию и техническим параметрам на описанный в романе, это имело эффект дежавю (узнавания) вследствие соответствия реальной катастрофы ожиданиям, связанным с вытесненным фантазмом.

Именно это узнавание, равно, как и страх осознать ущербность своей психики, делает катастрофу невозможной, непереносимой.

Если глобальный мир порождает катастрофу, перенести которую психика не в состоянии, необходимо перекодировать этот травматический опыт и попытаться на основании болезненной действительности создать воображаемую картину — источник зрелища, наслаждения и желания. Театрализация катастрофы является одним из средств защиты в обществе спектакля (как мы видим это на примерах трагедии 11 сентября, пожара в Нотр Даме), что и показывает С. Жижек, анализируя фильм Р. Бенини «Жизнь прекрасна» о символическом перекодировании концлагеря в реалити-шоу, созданное воображением главного героя для своего сына.

Таким образом, любой факт, противоречащий идеологии, любая порожденная ею катастрофа или преступление, любой протест против него могут быть вписаны в глобальный порядок как элементы его системы, номинированные сентиментальностью, гротеском, двойным кодом, юмором, идеализацией, эстетизацией, театрализацией, сакрализацией (зрелище катастрофы) или десакрализацией (поведение потенциального диссидента). Мы можем выделить несколько чувственных трансэстетических способов перезагрузки глобальной системы, основанный на трангрессии желаний в автоматический режим перезагрузки смерти, которые создают иллюзию выхода из неё и одновременно возвращают нас обратно:

- юмор как способ легитимации насилия, в частности, юмор в искусстве двойного кода как карнавальное обозначение идеального насилия;
- понижение протеста в сакральной значимости посредством воображаемого введения в тайну власти;
- эстетическая театрализация катастрофы путем символической перекодировки реальности в Воображаемое;
- номинация протеста путем апроприации контркультуры, семиотика которой (включая смех) присваивается и служит инструментом маскировки и выражения диспозиции власти.

Все эти приёмы вместе формируют поле «уже-вписывания» любого отклонения от глобальной системы. Феномен всеобщей «вписки» делает невозможным классическую цензуру

в обществе – спектакле, где нет ни возможности, ни нужды запрещать факты, ибо власть держится не на фактах или их сокрытии, а на желаниях, когда факты больше не имеют значения. Несокрытие обценного начала перенаправляет насилие из полицейского в ироничное. В главе, посвящённой шоу – цензуре и юмору мы более подробно рассмотрим элементы либеральной работы с фактами и желаниями, но пока, опираясь на Люблянскую школу, обозначим следующее. Соотношение «факт – желание» подобно соотношению классической и неклассической цензуры, тоталитаризма и неототалитаризма, традиционной и либеральной диктатуры, жесткой и мягкой силы, вертикального и горизонтального контроля, Паноптикона (общества иерархий) и Синоптикона (общества фрагментации). Классическая традиционная идеология, основанная на властной вертикали, имеет дело с симптомами. Симптом – это иллюзорная история, за которой скрывается непристойная действительность (реальность). Симптом всегда скрывает некий неприемлемый факт и сшивает травмы действительности. Поэтому классическая тоталитарная цензура контролирует граждан, используя ложь, сокрытие фактов, иллюзии. Здесь работает классическое психофизическое насилие испуга, ареста, допроса, запрета, санкции, шантажа, казни, вторжения в травму идентичности субъекта.

В отличие от симптома, фантазм структурирует и трансформирует саму действительность, представляя собой знаковый комплекс, сновидение, которое скрывает не реальность, а бессознательное (Реальное) при помощи языка. Симптом является синдромом Воображаемого. Фантазм – Символического. Симптому следуют, если не понимают правду, а фантазму – вполне сознательно, зная его отрыв от действительности и подчиняясь силе желания. Сентиментальное насилие либерализма – это один из крупнейших массовых фантазмов своего времени. В неототалитарной системе факты представляют собой предмет дискурса, который их размывает, используя знаковые системы (постправда). Все знают обо всём, все говорят обо всём, но это не меняет их поведения, потому что каждый догадывается: любая попытка выхода из кокона противоречит его желанию нравиться, быть номинированным, получить пристёжку, иметь

статус и репутацию, обрести символический престиж в этом социальном поле и, тем самым, опосредованно реализовать свою чувственность. Поскольку самым большим желанием является желание нравиться Другому и быть предметом его желаний, мнение Другого остановится конституированием собственного бытия, что формирует эффект массовой слежки всех за всеми, тотального наблюдения. Маркером желания становится легитимированный парадокс. Попытки выхода за пределы системы тут же подхватываются системой для её перезагрузки, что делает бунт в глобализме иллюзорной задачей. Насилие принимает неклассические формы либерального символического насилия: равнодушие, ирония, безразличие, круговая порука, дистанцирование, изоляция, удаление от идентичности субъекта через воображаемый сценарий.

2.4. Эффект перезагрузки

В этой главе мы более подробно рассмотрим процессы денационализации, о которых мы говорили в связи с транснациональным сообществом. Как мы отмечали в предыдущей главе, одним из главных противоречий процесса глобализации, который в идеологии глобализма превращается в легитимированный парадокс, является диссонанс между двумя тенденциями ее развития: унификация и диверсификация. Речь идет о нивелировании или углублении отличий между знаково-символическими кодами различных культур: национальных, региональных, локальных, этнических, религиозных, гендерных и так далее. В гуманитаристике XX и XXI веков воплощением тенденции нивелирования является универсализм, а воплощением тенденции диверсификации является партикуляризм.

Универсализм и партикуляризм в их противостоянии — это условная смысловая конструкция, выработанная культурологической и социально-философской мыслью человечества для осмысления проблемы «универсалии культуры». В античности дискуссии вокруг универсалий имели онтологический и гносеологический характер, касаясь споров сторонников Платона с его

идеей эйдосов как бытийных конструкций сущностного порядка и сторонников Аристотеля с его пониманием понятий как продукта мышления («имен»). В средневековье данная дискуссия обернулась противостоянием платоников–реалистов и перипатетиков–номиналистов и была включена в дискурс богословия. И только в Новое и Новейшее время универсалии превратились в категории этики и культурологии, но при этом подверглись политизации.

С точки зрения универсалистической культурологии существуют некие всеобщие ключевые ценности и жизненные смыслы субъекта, которые формируют базовые структуры культуры и константные модели духовной жизни человечества. Они укоренены в само бытие, или, говоря языком Ж. Лакана, в Реальное. В основе инвариантов лежат архетипы, смыслоформы и первообразы коллективного бессознательного, которые порождают однообразные культурные формы, паттерны, привычки, стереотипы у большинства народов Запада и Востока. Кстати, и сама оппозиция «Восток–Запад», во многом условная, родилась из компаративного анализа этих базовых общих смыслоформ, которые на каждом полюсе и в каждой культуре этих полюсов имеют свою «одежду». При этом степень вариативности колеблется от дуализма (западное — восточное) до плюрализма (многообразие и гетерохрония культур внутри Запада и Востока вплоть до снятия этой дилеммы в пользу поликультурности на общей базе).

Универсалисты могут объяснить происхождение большинства универсалий биологическими, психологическими и социальными референциями. Например, универсалия табу на инцест связана с потребностью в обеспечении устойчивого биологического воспроизведения популяции, а универсалия культа старых людей — потребностью в трансляции социокультурного опыта. Универсалия «свой — чужой», как и весь феномен Иного, Чужого (монструозного), — это продукт потребности в защите, солидарности и обороне в сочетании с внутренним фактором страха перед неизведанным (Пещерой). Но возникновение более высоких универсалий (например, сакральные смыслы и иерофании, одинаковые сюжеты космогонии и эсхатологии, мономифов, ритуалы инициации, структура храмов, культовые

жесты) невозможно редуцировать к чисто материальным факторам, к бессознательному, к процессам культурной диффузии, что дало основания для поиска универсальных морфологических образцов в области мистики, религиозности и метафизики. Так, универсализм, именуемый также «платоновско–кантовский канон», пережил ряд преобразований от юнгианства и структурализма через феноменологию религии и концепцию «осевого времени» до теорий и практик коммуникативной и универсальной этики.

Общие смыслы, согласно многочисленным трактовкам универсалистов, могли быть врожденными и приобретенными, могли возникать в сознании в определенный исторический период (появление философии и рациональных понятий), могли представлять собой укорененную в интуиции иррациональную трансрелигиозную установку (нуминозное) или образец мышления и действия (сакральное, институт), но в любом случае они должны были приводить человечество ко всеобщей коммуникации на основании экзистенциального родства. Т. Гоббс, И. Кант, К. Ясперс, К.О. Апель, Ю. Хабермас, К.Г. Юнг, Б. Малиновский, М. Элиаде, Р. Отто, П. Тейяр де Шарден и многие другие на разных этапах творчества исповедовали универсализм. При этом только в современное время универсализм стал философской основой глобального синтеза, объединения культур на основании информационных технологий вокруг стран ядра рыночной экономики (европоцентризм, америкоцентризм).

Так родился проект классического глобализма, или «плавильный котел» (melting pot), воплощавший волю и настроение второй волны, — развития индустриального общества, требующего массовости, коллективности, стандартизации и унификации, связанной со спецификой труда в рамках вторичного сектора экономики, на крупных фабриках и заводах. Массовое производство требовало солидаризации усилий огромного числа людей, каждый из которых изготавливал стандартную деталь или полуфабрикат. В этом смысле американский Детройт, или советская промышленность, или биологический менеджмент Китая в чём-то сходны, несмотря на разницу символических надстроек. Но именно унификаторская политика

не могла не вызвать сопротивления в виде обострения отличий. В гомогенное пространство начали врваться реваншистские настроения этнических и религиозных фундаменталистов. Их идеологическим обоснованием стал партикуляризм, который предложил ориентироваться на единичное и начал проповедовать риторику отличий. Так модерн сменился постмодерном, а романтизм классических либералов — радикальным мультикультурализмом и неопрагматизмом, свойственными для неолиберализма и либеральной иронии. Доведение последней до крайности влекло за собой трагедию релятивации, эклектики и нигилизма, которая подрывала сами основы культурной идентификации.

Самое главное, что мультикультурализм не разрешил проблему сохранения культурного многообразия, к которому призывал, и дело здесь не только в мигрантах или в других фундаменталистских этнических группах, противящихся толерантности. Дело в том, что, взятый в качестве политического проекта, мультикультурализм не является воплощением состояния многообразия, а является инструментом его подавления. Мультикультурализм не желает видеть подлинное Лицо Другого, его уникальность и право на бытие. Ему гораздо легче создать искусственный образ Другого, соответствующим условиям свободного рынка и поддерживать его в определенных символических границах. Одомашнивание Другого есть всегда воровство Другого. И осуществляется это воровство через глобализм, софт-версией которого является мультикультурный проект. Таким образом, никакой смены общего на частное не происходит. Никакого диалога своего и чужого — тоже. Происходит условное корпоративное общение «совсем» своих и «потенциально» своих — типичный либеральный синдром. Как сказал Николя Буррио о мультикультурализме: если «эта новая версия интернационализма возникает заменой универсализма модернизма, то она как бы присягает на верность идеалам последнего»³⁸.

³⁸ Буррио Н. Глобализация и апроприация / Николя Буррио // Moscow Art Magazine. — 2004. — № 56. — URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/33/article/613>

Универсальный язык Запада продолжает доминировать над национальными культурами, которые наделяются легитимными символическими признаками в общем глобальном порядке (так называемыми «культурными особенностями»). Чтобы стать «культурными особенностями», то есть, чтобы стать «законными», национальные отличия репрезентуются как стереотипные миксы местных экзотических образов и западных технологий. Именно поэтому художники из стран периферии имеют успех в эпицентрах глобальной экономики, но не имеют его у себя на Родине, ведь они несут свою «культурную идентичность» подобно клейму или татуировке. В результате мультикультурализм имеет дело не с национальными традициями, а с их симулятивными копиями. Национальные традиции превращаются в рыночные эрзацы и становятся элементами символического обмена. Симулякры национальных традиций в виде праворадикальных проектов используются либеральными лидерами как инструмент поддержания статус-кво капитализма. Правый национализм представляет собой реваншистскую форму мультикультурализма (реактивный мультикультурализм), которая порождается репрессивной толерантностью и «снимается» ею же в процессе утилизации радикалов и перезагрузки системы.

Глядя на глобализм, мы наблюдаем эффект «матрешки»: универсализм в качестве механизма ассимиляции Другого включает в себя мультикультурализм, мультикультурализм в качестве инструмента запугивания Другого включает в себя радикализм, а радикализм завершается противопоставленным ему же глобализмом. Синдром «total capture» касается всех элементов глобального целого, даже наиболее реакционных: недовольство правых не является симптомом их стремления гомогенизировать культуру, а является проявлением противоречия в самой глобальной системе, стилизируя экономические различия под этнические: «При этом современный художник отражает в своей практике в большей степени не национальную культуру, а мир экономического производства (и, соответственно, политики), внутри которой она развивается», — утверждает Н. Буррио³⁹.

³⁹ Буррио Н. Глобализация и апроприация...

Таким образом, мы имеем еще один парадокс глобального мира: в условиях плавильного котла национальная или любая другая частная идентичность не могла найти своего выражения, в условиях же «салатницы» она попросту растворялась среди других таких же частных. Отчуждение никуда не исчезло: из формы культа всеобщей значимости оно переросло в симуляцию фрагментированных частиц. Классическая тотальность сменилась на неклассическую, или новую, тотальность, тотальность диффузных фрагментов и симулякров. Если классический глобализм порождал конфликты, то неклассический (в форме мультикультурализма) легитимировал их. Славой Жижек справедливо говорит о том, что Евросоюз перестал действовать активно, что толерантность способна только пассивно реагировать на вызовы беженцев и мигрантов, не предлагая ничего альтернативного, но поддерживая лишь сильную сторону конфликта⁴⁰.

В конечном счете, это превратило Европу в локальный транслятор политики американизма. Фундаменталистские взрывы на Востоке, Иранская революция и бомбардировки Ирака, балканский и сирийский конфликты показали: проблема состоит не в беженцах и не в стратегиях реакции на них со стороны Европы и Евросоюза. Стратегия может быть толерантной и предполагать открытые границы и леволиберальный тренд вины. Стратегия может быть изоляционистской и предполагать высокие стены и правый (консервативный) тренд самозащиты. Консерватизм, хочет он этого или не хочет, уже включен в инфосферу глобального мира как его негативный двойник, нечто вроде гротескного Отца. Их противостояние является условным и конечным. Оно никак не решает проблему ни беженцев, ни местного населения. Оно поддерживается либеральным миром как легитимированный баланс либерального левого и либерального правого крыльев, условных Fa и Antifa. Выход из замкнутого круга возможен, если западные страны

⁴⁰ Жижек С. Как наслаждаться посредством Другого. Культурная логика многонационального капитализма / Славой Жижек; пер. с англ. А. Смирнова. — СПб.: Алетейя, 2019. — 104 с.

перестроят свою геополитику в странах Востока, когда стратегия борьбы с «тиранией», свойственная для либерал–демократического военного пацифизма и вызывающая сотни и тысячи беженцев, сменится на что–то другое. В противном случае мы имеем жест подачи помощи утопающему, которого перед этим утопили, — двойной стандарт филантропии как насилия.

Главным социальным последствием замкнутого круга от глобализма к мультикультурализму и обратно стало объединение стран ядра рыночной экономики в транснациональные союзы и блоки, основанные на банковском капитале. Посредством системы образования и общественной мысли подобные блоки (ТНК, МВФ, ЕС) предлагали и предлагают проект «синтетической» идентичности — нового интегративного мироощущения цивилизационного типа, основанное на осознании своей принадлежности к ценностям и стандартам Запада. Формируется триумфальная и травматическая память европейской цивилизации в виде коллективных воспоминаний о ее победах и поражениях, от инквизиции до Конкисты, от христианской миссии до Великих географических открытий. И всё это именуется «европейские ценности», европейские культурные смыслы.

Существование такой идентичности ни у кого не вызывает сомнений, не так ли? Существование такой идентичности и не является чем–то негативным. Наоборот: наверное, это единственный способ противостояния этнической агрессии в информационном мире. Негативным является не сама идентичность, а двойной стандарт её создателей по отношению к другим культурным системам. Ибо любые попытки создания альтернативной по отношению к либерализму синтетической цивилизационной идентичности, также определяемой духовно–историческими ценностями («восточнославянской», «славянской», «евроазиатской», «дальневосточной») тут же номинируются демократическими политическими элитами как проявление «фашизма», «ультраконсерватизма», «левачества», «деспотии», «империализма» и т.д.

Таким образом, происходит не рост взаимосвязей между всеми частями современного общества, который изначально декларировала глобализация, а движение всех этих частей

общества к одному. Речь идет о движении к глобализму — единственному на сегодняшний день транснациональному проекту, идеологические нарративы которого подаются как научные истины. Как отмечает Ульрих Бек в работе «Что такое глобализация»: «Неолиберальный глобализм представляет собой в высшей степени политическое поведение, которое подаёт себя, однако, как полностью аполитичное»⁴¹.

Когда я убежденным либералам в Москве задаю вопрос, почему глобальный мир строит себя ценой сербских погромов в Косово или сожжения людей в Одессе 2 мая, я получаю в ответ не более, чем набор идеологических мемов, которые ссылаются друг на друга и вращаются вокруг единственного центрального нарратива: «Запад — демократия, Восток — деспотия». Доведение этого нарратива до логического конца порождает ответ: «Одних убивать можно, а других нельзя. Их нельзя ставить в один ряд». Вот это «нельзя ставить в один ряд» для психоаналитика является блестящим симптомом, за который можно дёргать, раскручивая символическую спайку либерал–демократии до бесконечности и вызывая приступы гнева и растерянности: эта бессознательная оговорка как нельзя передает суть либерального фашизма, делящего человечество на лучших и худших.

Парадоксы западной политики по отношению к регионам, ведущим борьбу за независимость против национального государства, демонстрируют нам, что такое избирательная поддержка сепаратизма в зависимости от этой дуальной схемы. С одной стороны, как отмечают теоретики глобального общества, в частности, Р. Робертсон, в современном мире действует лавинообразный механизм взаимодействия между макрорегионами и микрорегионами, в результате которого каждый субрегион может требовать себе экономической, политической, культурной помощи от транснационального сообщества или организации на мировом уровне⁴². Подобное отношение к локальностям

⁴¹ Бек У. Глобализация. Космополитическое общество и его враги / Ульрих Бек. — URL: http://jourssa.ru/sites/all/files/volumes/2003_1/Bek_2003_1.pdf

⁴² Robertson R. Globalization: Social theory and global culture / Roland Robertson. — London: SAGE Publications., 1992. — 224 p.

в принципе соответствует постмодерным политическим практикам размывания национального государства в мировом информационном поле. Но реальность опять демонстрирует двойной стандарт. В реальности через систему международного кредитования транснациональный капитал поддерживает только те регионы, которые настроены на либеральный мир. Те же регионы, которые не вписываются в глобализм, объявляются преступными. Потому что Косово — это «хорошо». А Донбасс — это «плохо». Потому что Квебек — это «хорошо». А Чьяпас — это «плохо».

Дуальность работает и по отношению к самому национальному государству. С точки зрения политики транснационализма как целого национального государства, которое, к тому же, ведет моноэтническую политику, является безнадежным архаизмом премодерна. Такое государство определяется как «этнический сепаратизм», и в стратегических планах развития Украины на 2019–2014 годы, составленными представителями Вашингтонской миссии USAID, говорится о том, что этническую государственную политику надо срочно менять на «гражданскую», потому что дальнейшее насильственное насаждение украинизма чревато отъединением Юго–Востока. С точки зрения политики отличий, свойственной для мультикультурализма, моноэтническое государство предстает как монстр раннего современного шовинизма по отношению к регионам, и тот же документ призывает Украину к «децентрализации».

Таким образом, моноэтническое государство не может войти в рыночный мир ни в одной его ипостаси: ни в глобалистской, ни в мультикультурной. Тем не менее, такое государство может использоваться как инструмент распространения контролируемого монополиями свободного рынка в пограничных зонах и как средство борьбы с антиглобалистскими регионами. Отсюда — вхождение в транснациональное пространство молодых государств с ярко выраженными этническими реваншистскими склонностями, как, к примеру, Косово. Потому что «Косово» — это «хороший» этницизм, а русские на Донбассе — «плохой». Нападения индонезийских гангстеров на китайское население края и коммунистов в 1965–1966 годах — это

«демократическая борьба», а восстание сапатистов и потомков майя против сторонников неолиберальных реформ в Мексике 1990–х — это преступление, против которого используется авиация. Двойной стандарт культурной идентичности, двойной стандарт отношения к регионам и двойной стандарт межгосударственной политики.

Постоянное нарушение прав субъекта в либерализме маскируется декларацией борьбы за эти права. Исходя из природы универсалий, либерализм провозглашает ценности культуры, которые сам же и попирает. И происходит это не потому, что частные воплощения либеральной идеи — недостаточно чисто-плотны. На практике время от времени данный паттерн дает неплохие результаты. Также это происходит не потому, что все философы–либералы напрямую проповедают насилие, хотя и это случается. И, наконец, причина репрессивности либеральной идеи не заложена исключительно в её позднем проявлении, связанном с культурой постмодерна и глобализацией, которые просто усилили момент насилия, окрасив его сентиментальными нотками юмора, эстетики, искусства, виртуальности, медиа, рекламы. На наш взгляд, источник насилия здесь проявляется в феномене перезагрузки.

Либерализм опирается на универсализм, который был унаследован им от средневековья, но философия либерализма формировалась в период Просвещения, в эпоху рационализма и секуляризации, предполагавших отрыв от религиозности в пользу светской государственности. Соответственно, священные базовые смыслы в либерализме приняли светскую форму и начали обозначать земные институции. Обратной стороной этого процесса стала сакрализация роли свободного государства, когда демократия превратилась в должное, в императив, навязываемый силой. Желание заставить всех быть свободными, но при этом подчиняться государству, — это желание оказывать двойное насилие: принуждение к свободе и принуждение к государству. В этой амбивалентности, в которой виделся план борьбы с хаосом, с войной всех против всех, заложены истоки иного хаоса, бесконечной войны за мир во всем мире и культа государственности, иного, неконсервативного толка, но

от этого она не перестаёт быть менее жёсткой, меняются только способы приложения силы с твёрдой на мягкую.

Однако же, кроме культа государства, в либеральную парадигму заложен рынок. И рынок, пожалуй, является ещё более значимым принципом либерализма, чем свобода личности. Точнее, рынок и есть способ выражения свободы. Рынок объявляется некой универсальной трансцендентной силой, которая никогда не ошибается. Государство должно способствовать развитию рынка, в крайнем проявлении — стать его придатком и не мешать монополиям концентрировать капитал в одних руках. Так формируется транснациональный корпоративный капитализм как экономическая основа либерализма. Неподконтрольность корпораций приводит к установлению ими тотального контроля над всем, включая государство и каждую отдельную личность, руководимую силой, конформизмом, желаниями и самоцензурой. Главный закон рынка — это самовопроизведение. Инерция самовопроизведения будет длиться бесконечно, пока существует поле для конкуренции. Чтобы рынок успешно самовоспроизводился, он срачивается с политическим влиянием, укрепляющим его власть. Именно перезагрузка и формирует эффект кокона, подхватывая каждую возможную альтернативную линию развития мира и удаляя ее путем включения в себя же.

Другим законом глобализма является двойной стандарт: борьба за права человека заканчивается там, где она начинает противоречить глобальной системе, не допускающей Другого как самостоятельную ценность. Рынок не знает инаковости, потому что любая инаковость должна стать продаваемой «своей инаковостью». Рынок не знает идеологий, потому что может купить в качестве менеджерского кейса любую из них. Именно поэтому сугубо политическое поведение декларируется как аполитичное, а идеология либерализма отказывается от своего статуса и не имеет выраженного визуального символа. В условиях перезагрузки значение имеет только мигание знаков, переключение кодов и возвращение к тому же самому — грандиозному тотальному целому, конкретные признаки которого трудно различимы и не поддаются концептуальному наименованию.

Постмодерн довершает рыночный универсализм, светскую теологию рынка, доводя ее до абсурдной точки. Теперь либеральный порядок приобретает не только и не столько товары, сколько планы будущего, бренды, стратегии и саму коммуникацию. Образы и стили, культивируемые креативной экономикой, совершают наступление на гуманитарные сферы (наука, искусство, образование), которые до недавнего времени декларировали себя как элитарную альтернативу массовой культуре рынка. Сама оппозиция элитарного и массового снимается через двойной код, размываются критерии истины и аутентичности, критика в искусстве сменяется на медиацию, журналистику и перформанс. С точки зрения власти рынок покупает в качестве товара любую власть, любой идеологический фантазм, если это ему необходимо. И, если вернуться к теме универсалий, то можно сказать, что рынок покупает саму универсалию «Восток — Запад», презентуя Восток как деспотическое препятствие. Пожалуй, в этом глубоко расистском ресентименте и проявляется в полной мере символическое либеральное насилие, превращая идею свободы в идею превосходства ценой Другого.

2.5. Либертарианство как перезагрузка глобализма

В своей статье «Обращаясь к невозможному», опубликованной в 2017 году в журнале «Socialist Register», Славой Жижек, цитируя итальянского философа Джорджо Агамбена, говорит об особом мужестве — мужестве критического мышления⁴³. В отличие от трёх видов мужества, традиционно выделенных Паулем Тиллихом в «Мужестве быть» (мужество быть частью, мужество быть собой, мужество принять принятие)⁴⁴, мужество

⁴³ Жижек С. Нужно отказаться от либертарианского воззрения на коммунизм / Славой Жижек // Центр политического анализа. — URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/news/read/id/slavoj-zhizhek-nuzhno-otkazatsja-ot-libertarianskogo-vzglyada-na-kommunizm>

⁴⁴ Тиллих П. Избранное: Теология культуры / Пауль Тиллих; пер. с англ. Т.П. Лифинцевой. — М.: Юрист, 1995. — С. 7–131.

критицизма соединяет в себе три перечисленные выше, предполагая и коллективную выручку, и личную ответственность, и утопическую веру, приходящую на смену чувству безысходности («мужество принять принятие» у П. Тиллиха). Критицизм именуется С. Жижеком «Мужеством лишенных надежды», и в этом аспекте он — наиболее экзистенциален, приближаясь к такому понятию, как «радикальный разрыв» А. Бадью, «абсурд». А. Камю, «вера без Бога» Пауля Тиллиха или, в более оптимистическом ключе, «философская вера» Карла Ясперса.

Это значит: иметь смелость признать, что альтернативы не существует, что ущербное бытие человека обречено на нехватку и бесконечное её воспроизведение. Дадим слово Славою Жижеку с его пессимистической и атеистической прикладной теологией: «Настоящее мужество сегодня — это не верить в альтернативу, но принять все следствия из того факта, что нет никакой очевидной альтернативы. Верить в альтернативу, — значит, расписаться в теоретической трусости. Альтернатива сегодня — это фетиш, который мешает нам мыслить, находясь в самом тупике. Короче, истинная смелость состояла бы в признании света в конце тоннеля за свет фар движущегося нам навстречу поезда»⁴⁵.

Своеобразным фетишем на сегодняшний день стала либерал-демократия. Причём, она сохраняет свое значение сакрального центра даже тогда, когда выясняется, что причина ущербности кроется не в отдельных частных проявлениях демократического порядка, не в конкретных его приложениях и исторических воплощениях, а в нём самом, в его ядре, которое благодаря своей ущербности и делает возможными все дальнейшие искажения демократии на практике. Демократия сама по себе, вне её прикладных версий, объявляется Символическим Отцом — недостижимым идеалом в духе Ф. Фукуямы, присутствие которого, подобное метафизическому бытию, «сшивает» и

⁴⁵ Жижек С. Нужно отказаться от либертарианского взгляда на коммунизм / Славој Жижек // Центр политического анализа. — URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/news/read/id/slavoj-zhizhek-nuzhno-otkazatsja-ot-libertarianskogo-vzgljada-na-kommunizm>

оправдывает все текущие недостатки как «неизбежные последствия/естественные потери» на «пути» к «великому» или в круге его магического влияния. Там же читаем: «Демократия» — это последнее, что у нас есть перед лицом «нехватки», которая конституирует социальный порядок, перед лицом того, что «нет никаких классовых отношений», перед травмой общественного антагонизма. Все это выглядит так, как будто, встретившись непосредственно с реальностью эксплуатации и господства, с жестокостями классовой борьбы, у нас всегда есть, что добавить: да, но у нас, зато, есть демократия, которая дарит нам надежду на позитивное решение или хотя бы смягчение классовой борьбы и предотвращение социального катаклизма». Фетишизация демократии ничем не отличается от коммунистического или любого иного вида ресентимента, поскольку предполагает ксенофобию и замаскированное мультикультурализмом бинарное разделение мира на «своих» и «чужих» с дальнейшими обвинениями воображаемого «врага» (Востока, «деспотии», «авторитарной» России и т.д.) во всех своих слабостях и недостатках.

Высшим проявлением демократического ресентимента является глобализм, интерпретированный нами в качестве замкнутого кокона. Подобно оболочке из шёлка, которую ткут вокруг себя личинки насекомых для самозащиты, глобализм, накладываясь слоями, может быть «мягким» или «твёрдым», «рыхлым» или «жёстким», «липким» или «острым» (по названиям сил информационной войны)⁴⁶, располагаться в любом месте, вырабатываться из любого внутреннего источника, но главное в нём — это функция самовоспроизведения и самозащиты. Для её реализации необходима постоянная перезагрузка системы, которая вбирает в себя и определённым образом означивает все возможные отклонения, побочные линии, способы протеста и модели собственной трансформации. Кокон представляет собой совершенно замкнутое образование, показавшее, что такое абсолютный новый тоталитаризм в двадцатом и в двадцать первом веке. Это — идеально продуманная машина смарт-прессинга,

⁴⁶ Arquilla J., Ronfeldt D. In Athena's camp. Preparing for conflict in the information age / John Arquilla, David Ronfeldt — Santa Monica: RAND, 1997. — 577 p.

«разумной силы», семиотической, бихейвиористской и психотической «войны мудрости»..

Репрессивный потенциал либерал–демократии как формы либерального фашизма в виде сентиментального насилия наиболее ярко передаёт теория «мягкой силы» уже цитируемого нами Джозефа Ная, утверждающего, что западный рынок использует рекламу, ценности, риторику, искушающие образы жизни, продаваемые переживания, массовую культуру, медиа и индустрию развлечений как политические механизмы приобщения развивающихся стран к кругу своего влияния. «Мягкая сила» по закону «двух следователей» всегда связана с «жесткой силой», когда привлечение стран посредством культурного стиля и наслаждения им происходит также за счёт принуждения через государственную мощь. «Мягкая сила» более свойственна Евросоюзу, «жесткая» же — США, их баланс подобен балансу вертикального (Паноптикон) и горизонтального (Синоптикон) контроля в информационном обществе и союзу радикалов с либералами в «беге по замкнутому кругу».

Когда кокон самовоспроизводится и перезагружается, он вбирает в себя все возможные формы сопротивления и номинирует их на определенные роли в системе целого. Масками его апгрейдинга на протяжении означенного времени являлись либерализм, неолиберализм, классический универсализм, мультикультурализм, либертарианство. Последнее представляет собой сейчас наибольший интерес, потому что оно показывает, каким образом либерал–демократическая матрица вбирает и легитимирует левый протест против себя же. Выросший из социалистических идей, либертарианский анархизм поглощается глобальной системой и обретает в ней свою нишу в качестве условно «левого» и вполне покорного крыла либертарианства. Вбирание в себя «правых» и «левых» идей, свойственное глобализму вообще и либерализму как его идеологии в частности, означает, с одной стороны, условность данной оппозиции, выработанной глобалистскими элитами с целью удержания власти, а, с другой стороны, продление бинарного мышления самой глобалистской матрицей.

И здесь вновь возникает вопрос: насколько правомерна бинарность в качестве инструмента познания, если она — иллюзия

глобализма и его манипуляций? Мы говорили о двойном диалектическом жесте снятия и надевания очков идеологии. Сначала, оказываясь в плену у классических тоталитарных режимов со свойственными им оппозициями и чёрно–белым видением мира, мы снимаем дуальные очки традиционной идеологии, чтобы увидеть многогранный и многомерный мир комплексным и цветным. А потом оказывается, что этот плюральный и многообразный мир, который претендует на общую относительность, мир мультикультурализма и либерал–демократии, является глубоко идеологическим и, следовательно, скрыто бинарным, подобным репрессивным императивам из фильма «Они живут», или «Чужие среди нас», который приводит в пример Славой Жижек во втором проекте из цикла «Кино-гид извращенца».

Следовательно, мы должны снова заставить себя надеть очки — очки критического мышления и сознательного этического и цивилизационного выбора, — которые являются одновременно бинарными, компаративными (метафизический выбор между бытием и небытием, добром и злом, метафизикой и гедонизмом) и целостными, монистическими (снятие любой бинарности в пользу осознания единства мира в условиях самости и естественной социальной памяти). Диалектика «очков» как методологический синтез идеалистической диалектики Г.В.Ф. Гегеля, материалистической диалектики К. Маркса, структурного психоанализа Ж. Лакана, деконструкций Ж. Деррида и «расшиваний» С. Жижека делает невозможным долгое удержание себя в мире плюральности. Последняя является лишь промежуточным звеном в диалектическом движении по линии «тезис (форма, идеологическая бинарность) — антитезис (содержание, идеологическая множественность) — синтез (форма и содержание, этическая бинарность)».

Диалектический метод позволяет нам понять, что любая критика классического тоталитаризма — это не поиск объективной онтологической истины или абсолютной свободы, а способ навязать иную форму тоталитаризма — современную, постмодерную, диффузную, латентную, выраженную на языке новых понятий. Пребывание в постмодернистской пустоте или

феноменологическом удерживании от суждений как некий способ «иррационального протеста» (Ален Бадью) — невозможно по той причине, что любой вакуум в символической структуре — конечен и обречён на заполнение. Более того: он сам по себе идеологичен, потому что постмодерная пустота как символический жест принуждения к всеобщей релятивации и тотальному покаянию уравнивает жертву и агрессора, так же, как она уравнивает оригинал и копию, событие и память, значение и знак, факт и его имя. Так, новые левые идеи через анархическое либертарианство вошли в глобализм, который номинировал также и классический постмодернизм, представленный школой постструктурализма и Сорбонны 1968 года. Постмодернизм в синтезе с новыми левыми идеями, воспринятый идеологией либерализма, дал нам современные формы либертарианства, которые мы рассматриваем как проявление всё того же глобального кокона, всё той же непрерывно самовоспроизводящейся либеральной системы.

Попробуем выявить, что связывает либертарианство с либерализмом и почему все эти формы социальной жизни не являются альтернативными стратегиями, а предлагают видоизменённые версии одного и того же? Бергланд Дэвид напрямую выводит источники либертарианства как набора культурных практик из новоевропейского и раннего американского либерализма. Теоретик постмодерна Виктор Савинов считает, что говорить о развитой философии данного движения — несостоятельно, хотя оно и опирается на ряд экономических школ, но мы рискуем говорить о том, что либертарианство является производным от классического модерна. То есть, речь идёт о том, что философия суверенной личности и частной собственности выросла из секулярной рационалистической мысли эпохи Просвещения, из теории природного права и общественного договора, из концепций Джона Локка, Томаса Гоббса и Жана-Жака Руссо, — в частности, из декларации Томаса Джефферсона 1776 года. Это не противоречит этимологии термина «либертарианство» (от лат. «libertas» — «свобода», англ. «libertarian»), впервые использованного в религиозно-консервативной критике Уильяма Белшама в эссе «О свободе и необходимости» (1789 г.). Дальнейшая

анархо–коммунистическая история данного направления во Франции свидетельствует о типичной модели любого демократического движения: выйдя из либерализма как эвфемизм для обозначения европейских левых идей личной свободы, пережив «дрейф» термина от одной социальной силы к другой, в двадцатом веке в рамках американской политики либертарианство вобрало в себя правые и консервативные идеи неограниченной экономической свободы, синтезировала их в абсолют саморегулирующегося рынка и в этой виде институализировалось как структурный элемент глобалистской парадигмы.

Именно глобализм в его радикальных постмодерных космополитических формах (У. Бек, Э. Гидденс) категорически отрицает или минимизирует роль государства в жизни общества и его влияние на человека. Либертарианство как идеология отрицания государства на либеральной почве синтезировала условно левые и условно правые идеи, модерн и постмодерн, подчинив их всех рыночным отношениям. Можем ли мы говорить об идеологии рынка, о том, что рынок несёт Символическое и является глубоко политическим образованием, помимо выполнения своих сугубо коммерческих целей? На первый взгляд свободный рынок выглядит обыкновенным социальным полем дарвиновской борьбы за выживание сильнейшего вне политики, бизнесом вне морали, предпринимательством вне Символического. Но совершенно очевидно, что в экономические ценности рынка заложена имманентная идеология денег, символика которых по Г. Зиммелю предполагает установки на минимизацию рисков и усилий, максимизацию результатов, рационализм, утилитарность, овеществление субъективных форм культуры в объективных статусах. Идеология объективации находит своё продолжение в идеологии завистливого соперничества: мало объективировать результаты своей работы, её также необходимо продемонстрировать как признак своего престижа и доходов. Так рождается мода «праздного класса» с её демонстративной роскошью, которую исследовал Торстейн Веблен и которая является собственно символическим наполнением рынка как машины желаний. Хищное завистливое сравнение с другими наряду с овеществлением и переживанием

субъектом рынка себя в создаваемых им вещах как в обозначающих порождает глубокое отчуждение.

Таким образом, полная свобода личности, провозглашённая либертарианством, оборачивается полной зависимостью от рынка. На этом строится теория рациональных ожиданий и прогнозирования поведения субъектов рынка. Мы готовы смириться с тем, что личность, перестав зависеть от политических структур, начинает зависеть от экономических эффектов, становится покупаемым и продаваемым товаром. Она превращается в «габитус» (социальную телесность): утилизирует саму себя, становится агентом собственных сил, которые она рассматривает как способ продвижения и заработка («диспозиции»), то есть как отчужденные от нее самой качества («символический капитал» по П. Бурдьё⁴⁷). Даже сами либертарианцы признают, что диктат рынка несет в себе угрозу свободе индивида, а конкуренция на рынке принуждает его к добровольному рабству, способному изменить его образ жизни так, как не способны были бы это сделать никакие политические инструкции тоталитарной власти.

Марк Дери в «Скорости убегания» утверждает, что киберпанк, создающий иллюзию «эфемерного» труда, не даёт «креслу катапультироваться»⁴⁸, то есть виртуальная реальность не спасает человека от бремени рабочих обязанностей: наоборот, она удесятеряет их за счет стирания грани между офисным временем и досугом, за счёт непрерывного виртуального контроля за его частной жизнью со стороны транснационального корпоративного капитализма. В итоге в ситуации с государством при либертарианстве мы имеем эффект «равнодушного Другого», или «мёртвого Отца», рассмотренных у Ж. Лакана, З. Баумана и С. Жижека, когда утрата субъектом источника нормативных регуляций в лице авторитета (царя,

⁴⁷ Bourdieu P. *Le Sens pratique* / Pierre Bourdieu. — Paris: Minuit, 1979. — URL: http://www.leseditionsdeminuit.fr/livre-Le_Sens_pratique-1955-1-1-0-1.html

⁴⁸ Дери М. *Скорость убегания: киберкультура на рубеже веков* / Марк Дери; пер. с англ. Т. Парфенова. — М.: АСТ МОСКВА; Екатеринбург: Ультра. Культура, 2008. — 480 с.

господина), цензурирующего жизнь человека, приводит к еще большей самоцензуре с его стороны, в результате которой вертикальный контроль (Паноптикон) сменяется на горизонтальный (Синоптикон), и этим непременно пользуются финансовые элиты. В сочетании абсолютной личной свободы и абсолютной экономической зависимости состоит первый ключевой парадокс либертарианского общества.

Но главным вопросом, который нас интересует, является не только и не столько имманентно свойственная рынку идеология, но и связь свободного рынка, который всячески демонстрирует отказ от политического, с самой политикой. Эта связь реализуется через монополии. Государство не оказывает сопротивления концентрации экономической власти в конкретных руках, поскольку такая концентрация является естественным результатом свободного рынка. Значит, государство поощряет создание монополий и само становится их приложением. Монополии заботятся о свободе рынка и отсутствии над ним всякого контроля, потому что не желают контроля над собой. В результате частные лица получают возможность эксплуатировать других, накапливая богатство не благодаря изобретательности, а благодаря рентной деятельности. Образуются корпорации, которые покупают потенциальных конкурентов, обладают информационным преимуществом и создают барьеры для выхода на рынок.

Между экономической силой и политическим влиянием существует связь: монополии могут покупать результаты выборов и устанавливать общественные тренды. Политизация экономики влечёт за собой политизацию культурной и научной жизни. Например, украинской наукой фактически управляет монополист — американская коммерческая ненаучная организация Thomson Reuters, — в ведении которой находятся дорогостоящие журналы Web of Science, по которым ученым насчитывается так называемый «индекс Хирша» — показатель цитируемости. Для продвижения на научном рынке надо заплатить немалые деньги и — мало того — пробиться в замкнутую корпорацию субъектов научного рынка и их местных посредников, развивающих рентную плату. Всё это приводит

к деградации научно–исследовательской активности, увеличению неравенства и вялым темпам развития экономики и гуманитарной сферы. Степень идеологизации науки сейчас — не ниже, чем во времена пресловутого марксизма–ленинизма в СССР, с той лишь разницей, что рыночная экономика и сопутствующая ей глобальная идеология не объявляют себя политическими концептами.

Таким образом, взаимосвязь рынка и политики предстает и как политика самого рынка и как покупка рынком политиков. Еще одним проявлением политизации рынка является взаимосвязь соображений свободной рыночной выгоды и государственной силы, которую она изначально отрицает. Вывести зависимость рынка от политической власти можно, обратившись к историческим истокам либерализма. С точки зрения первоначальной теории природных прав, люди создают государство с целью защиты этих природных прав, и последние исходят не от государства, а от самой человеческой природы, более того: люди имеют возможность и даже обладают обязанностью поменять государство, если оно не в состоянии защищать их природные права.

Но что мы видим дальше в динамике либеральной идеи — ведь любую идею надо рассматривать диалектически, в рамках собственной логики развития и её последствий? Борьба за природные права личности (индивидуализм) здесь идёт бок о бок с борьбой за права нации, как это было уже в Великой французской революции. Это уже содержит в себе первый росток легитимированного парадокса: расхождение между индивидуальной территориальной агрессивностью, которая подразумевает внутригрупповой конфликт между индивидами («войну всех против всех»), и межгрупповой агрессивностью, которая предполагает территориальность на уровне всего сообщества, нападающего на другие группы. В результате, если либеральная ценность Я (сконструированная идентичность, «естественные права человека») расходится с национальной гражданской ценностью «Мы» (приписанная идентичность, «права нации»), для их согласования провозглашается необходимость добровольного отказа от личной свободы ради «всеобщего блага», ядром

которого является «разум», — о чём говорит Т. Гоббс в своём «Левиафане»⁴⁹.

Все люди — «естественно» свободны, но разум делает их зависимыми ради их же благополучия, следовательно, отказ от свободы является абсолютно природным жестом разумности. Подчинение светскому государству подобно подчинению природе, оно заменяет божественные законы (само государство становится источником квазирелигии), всеобщая единая воля нивелирует всякое личное выражение. Благость «всеобщей воли» просветителями не подвергается сомнению: само понятие «единого человечества» сакрализируется, приобретает характер тотального целого, Абсолюта, императивной божественной инстанции, судьбоносного провидца, непогрешимость и безошибочность которого подобна мифологической истине. Всеобщая воля как воля «большинства» представлена в каждом отдельном индивиду исключительно в виде «разума», освобожденного от так называемых «страстей», то есть — рационалистического буржуазного рассудка, диктующего нам предписание стать частью единого механизма — представительской демократии. После заключения общественного договора народ утрачивает всякие права и подчиняет себя коллективному правовому субъекту суверенной власти — Левиафану, — созданному во имя Закона ради его же благополучия и способного «силою принудить» человека «быть свободным», — как утверждает Жан-Жак Руссо в «Общественном договоре».

Анализ классических идей либерализма показал нам, что в основе политической философии Нового времени, теорий естественного права и общественного договора, лежит идея диктатуры светской власти (*status civilis*, «всеобщая воля», «политический организм»), тирания которой противопоставляется средневековой тирании религии и патриархально-сословным традиционным связям. В государственническом холизме Томаса Гоббса и особенно Жана-Жака Руссо присутствуют первые

⁴⁹ Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Томас Гоббс // Электронная библиотека «Гражданское общество». — URL: <http://www.civisbook.ru/files/File/Gobbs.Leviafan.pdf>

яркие симптомы не просто политизации, а фашизации либерализма. Мифическое чудовище Левиафана становится неким божеством, светская власть претендует на религиозный статус. Коллективный «Мы–объект», рожденный из суммы индивидуальных воле и природных прав, превращается в нечто качественно новое — в трансформатора самой природы, подобного древнекитайскому императору, сыну неба Тянь цзи, способному управлять «малой судьбой», меняя ее, предоставляя человеку «жизнь и бытие» (Ж.–Ж.Руссо), то есть, обладая способностью наделять его онтологическим статусом. Национальное государство и есть Господин, раздающий символические значки «рабам» — вот конечная цель и метанарратив классического либерализма. Но, в отличие от средневековых религиозных патрональных государств (гегемонии), сие есть государство рынка и частной собственности, то есть, буржуазное государство (контргегемония).

Так технократический рационализм эпохи Просвещения становится первым толчком к политическому иррационализму диктатуры: как писал Рэндолф Бёрн: «Война — это здоровье государства». Либеральная авторитарность является историческим основанием для военных экспансий современного глобализма и экономической агрессии консьюмеризма. Война становится практическим выражением «всеобщей воли», приобретая новые технократические стратегии, гибридные формы и квазигуманистические оправдательные формулы наподобие вечной войны за «мир и благо», военного пацифизма. Знаменитое «окно Овертона», известное в трактовке представителей Франкфуртской школы М. Хоркхаймера и Т. Адорно как «Освенцим — конец гуманизма», а также под формулой У. Эко как цепочка «ABC–BCD– CDE–DEF», выдаёт скрытый экстремизм либерал–демократии. Целесообразно поэтому разграничить «либерализм» как политический проект и «либеральность» как некое нравственное качество: либерализм является порождением идеологии антропоцентризма, гуманизма и технократизма, а либеральность в отдельных этических проявлениях тождественна понятию житейской доброты, кстати, также часто оспариваемому.

Итак, в либерализме и, соответственно, в либертарианстве свободный рынок и защита прав человека вполне сочетаются с культом государства, но государства, утратившего свою классическую дисциплинарную мощь. Последнее становится инструментом и результатом распространения свободного рынка. Взаимосвязь власти и капитала фиксирует связанная с первыми поселенцами и Биллем о правах в новообразованных США частная собственность, понятие которой первоначально сформировалось в результате сочетания категорий застолбленной земли и труда на ней. Борьба за частную собственность в новообразованной федерации штатов была такой же важной, как борьба за личные и национальные права. Опираясь на книгу Адама Смита «Богатство народов» (1776), граждане США отстаивали полностью свободный рынок, с низкими тарифами и налогами, непрерывное предпринимательство, жесткую конкуренцию и саморегуляцию, основанную, во многом, на протестантском этосе и его экономических интенциях к накоплению, трудолюбию и самодостаточности денежных средств, о чём и писал в своей социологии религии Макс Вебер.

Как же привести в согласие рыночный анархизм и этатизм? В этом и состоит второй ключевой парадокс либертарианской идеи: в одновременной защите прав человека, которая приводит к государственничеству, и в отстаивании приоритета свободного рынка, который нивелирует государственные институты и их протекционистское вмешательство. Ответ на это дают базовые политические школы либертарианства, известные как «австрийская» и «чикагская». Глава «австрийской школы» Людвиг фон Мизес утверждает: в условиях рыночной экономики самодержец — это сам потребитель, который обязан принять «добровольное рабство» — подчиниться суровым законам общественного спроса, выраженным в структуре рыночных цен. Если он этого не сделает, его ждет наказание и банкротство, если сделает, — он займёт позицию господина, истинного вожака. На рынке выживает сильнейший: «Нерадивый будет вытеснен теми, кто работал лучше и лучше сумел удовлетворить

потребительский заказ»⁵⁰. Сильнейшим на рынке считается тот, кто способен произвести рационалистический расчёт, связанный с теорией ожиданий. Последняя предполагает возможность прогнозировать действия человека на основе того, что его потребность представляет собой некую конечную фиксированную величину, удовлетворяемую определённым количеством вещей и услуг.

Какой же видится роль государства в обществе свободного рынка? Логично предположить, что государство станет его орудием. Фон Мизес утверждает: «Государство — абсолютная необходимость, ибо оно должно решать наиболее важные задачи, защищать не только частную собственность, но и мир, ибо в отсутствие мира невозможно собрать зрелые плоды частного предпринимательства»⁵¹. Государство не вмешивается в дела рынка, но при этом защищает безопасность граждан от внешних и внутренних врагов, страхуя сферу рыночной деятельности. Подчеркивается, что «рыночная экономика и правовое государство живут и умирают вместе. Рыночная экономика — это экономика демократии». Ученик фон Мизеса, выдающийся австриец Фридрих фон Хайек, в дальнейшем экономический нобелевский лауреат, также утверждает, что государство должно разрабатывать рамки функционирования конкурентного рынка. Его рациональность продиктована рациональностью рынка.

Между тем, стихийное развитие рынка, как показал опыт современного общества, не является рациональным, ибо не приводит к удовлетворению потребностей. Наоборот, чем больше товаров и услуг производится, тем больше спрос на новые товары и услуги. Отсюда — риски и сбои в осуществлении прогнозов. Это связано с трансформацией потребности в желание, которое, в отличие от классической потребности, представляет собой не психофизическое, а символическое состояние, самодостаточное значение которого состоит в продлении наслаждения.

⁵⁰ Мизес Л. Индивид, рынок и правовое государство / Людвиг фон Мизес. — URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Econom/mizes/01.php

⁵¹ Мизес Л. Либерализм // Людвиг фон Мизес; пер. с англ. А. Куряев. — М.: Социум, 2007. — 344 с.

Если потребность удовлетворяется товаром как материальной ценностью, то желание разжигается и длится благодаря культурным образам и стилям (брендам). На этом основана «машина желаний» — массовое капиталистическое производство смыслов и переживаний, связанное с перенесением чувственности (транссексуальностью) и проекциями бессознательного в социальную сферу. В рамках «машины» как матрицы символического обмена меняется стратегия менеджмента: на смену так называемой «рациональной» («экстравертной», «модерной», «реактивной») модели приходит «иррациональная» («интуитивная»), «интровертная», «постмодерная», «креативная» модель менеджмента, воплощаемая в маркетинге культурных индустрий и экономики «переживаний».

Креативная экономика — это не только реакция на запросы рынка, но и сам процесс формирования этих запросов посредством брендинга и рекламы с дальнейшим их удовлетворением. Иными словами, символическое общество ничего не делает против наших желаний, которое оно само же стихийно формирует. Менеджмент, построенный на принципах интуиции и интроверсии, в отличие от пассивного расчетного менеджмента, не строится на теории ожиданий, поскольку не прогнозирует поведение потребителя, а моделирует его, предполагая значительно более высокую степень гибкости и риска. Таким образом, на символическом рынке одновременно присутствуют рациональное и иррациональное начала, в чём состоит третий ключевой парадокс либертарианской идеи, позволяющей ей принимать «богословские» формы. Сакрализация рынка тесно связывает его с культурой, религией, искусством как с Символическим.

Выражением союза бизнеса и культурного творчества, которое подчиняет себе рынок, стала так называемая «культурная индустрия». В 1998 году в Британии основан Департамент развития программ креативных индустрий, который начинает курировать производство идей в виде патентов и копирайта. В 2005 г. Р. Флорида даёт в одноименной книге определение так называемого «креативного класса» — специфической группы людей, которые работают в сфере наук и искусств, имеют «талант» и способны создавать «новые формы», благодаря чему приносят

инвесторам значительные деньги. Открытым остаётся вопрос о критериях таланта, который эмпирически не является проверяемой категорией, и о критериях креативности, которая измеряется преимущественно по количеству зарегистрированных патентов и авторских прав, то есть, исходя из институционализированных форм культурного (паблицитного, символического) капитала.

Креативная экономика, таким образом, предполагает монополизацию рынком сферы культурного творчества (покупку–продажу произведений искусства и науки) и само творчество (Символическое, креативность) как универсальный рыночный принцип производства переживаний. Принудительная эстетика, трансгрессируя во все сферы (трансэстетика) определяет символически кодированное в фантазме желание как механизм наслаждения симулякрами подлинного искусства. Отсутствие этического и эстетического критерия оценки подлинности, который сопровождал классическое творчество, приводит к тому, что в дискурсе креативности уравниваются: элитарная и массовая культура, каноническое и промышленное производство, оригинал и копия. Арт–критика уступает место арт–журналистике, экспертная оценка — описанию, сущность — ризоме, смысл (произведение) — концепту (тексту), онтологические адекватации — пост–адекватациям. Если арт–продукт должен быть продаваемым, уже не столь важно, соответствует ли он норме или закону жанра, канону, идеалу и т.д., обладает ли достаточной творческой новизной и ценностью. Само понятие оригинальности приобретает утилитарный характер «экзота» — коммерчески успешного эрзаца подлинности, номинированной рынком. В этом свете не только искусство и наука, но и религиозные и этнические традиции разных народов, эзотерика и ориенталистика, духовные знания и «постнаука» становятся инструментами продвижения менеджерских кейсов.

О том, как рынок использует культуру, свидетельствуют уже упомянутые нами раннее разработки американского «Института культурных изменений», директор которого, экономист Лоуренс Харрисон показывает, как менеджер может использовать культурную антропологию при распространении

свободного рынка в странах Ближнего Востока, Латинской Америки и Африки. Культура становится инструментом вестернизации. Локальные культурные особенности надо учитывать при адаптации менеджерских стратегий в духе манипулятивного мультикультурализма. Также локальные культуры подвергаются своеобразной «чистке», в них выделяются «токсичные» для рынка и «полезные» для рынка элементы. Первые удаляются путем изменения культурных кодов вследствие фрагментации идентичности, в основном, молодого поколения как наиболее гибкого и богемы как наиболее маргинальной группы. Мариано Грондона идет еще дальше и провозглашает Вашингтонский консенсус образцом прогресса, а Латинскую Америку — «культурой сопротивления прогрессу», прибегая к расистской терминологии классического колониализма.

Сочетание рационального и иррационального в теологии рынка согласует экономический принцип с новыми формами сакрального опыта, выраженными в гражданской религии. Рынок обретает характер некой трансцендентальной силы, обладающей всезнанием и абсолютной рациональностью, в то время, как его субъекты могут допускать единичные акты «греха» (ошибочного поведения), преодолеваемые за счёт воспроизведения универсального рыночного принципа. Сакрализация превращает теорию свободной рыночной экономики в современную форму светской теологии, идеологического учения, не имеющего ничего общего с академической наукой и философией. Временами оно прибегает к прагматическому обоснованию добра в духе Бенджамина Франклина и др. В послевоенный период либертарианское движение в Америке обретает теоретическое обоснование в работах исследователей свободного рынка (Генри Хэзлитт, Мюррей Ротбард, Айн Рэнд, Леонард Рид, Р.К. Хойлс). Роман писательницы Айн Рэнд «Атлант расправил плечи» привлек в либертарианство новых левых, молодых романтических интеллектуалов 1960–х годов, которые были не согласны с политикой США во Вьетнаме и боролись за свои расовые и гендерные права. Вливание в теорию свободного рынка социалистов романтизировало этот проект абсолютного капитализма, придав ему, как это ни парадоксально,

некий «антикапиталистический» оттенок, некую бунтарскую стилистику, которая в дальнейшем будет усиливаться и подавать либертарианство в семиотике контркультуры, что в целом свойственно для глобализма с его космологической ретушью насилия, принципами «несвободной» свободы и карманной оппозиции. Либертарианская контркультура стала новой личной глобализма, перерастающего в гиперглобальный контроль монополий. Религия рынка, легитимируя насилие, согласует экономический принцип с архаикой, с культом государства и с радикализмом, который строится на иррациональности.

Шок как источник обогащения, обеспечиваемый властью радикалов, оглашает основанный в Чикагском университете неоклассический подход к экономике под руководством Милтона Фридмана, ещё одного Нобелевского лауреата. Получила известность так называемая «чикагская» экономическая школа, в своё время критически рассмотренная Наоми Кляйн как «доктрина шока». Милтон Фридман полагал, что вернуть общество к «здоровому состоянию», которым он считал «чистый капитализм», можно, только вызвав мучительное состояние стресса, подобное горькому лекарству⁵². Это было «лечение», подобное лечение электротерапией невротических пациентов Юэна Кэмерона. Фридман стал Кэмероном в экономике. Студенты экономического отделения Чикагского университета, известные в Латинской Америке как «чикагские мальчики», чувствовали себя представителями новой религиозной секты по спасению мира. Если Кэмерон использовал гальванизацию, жестокость которой описана в романе Кена Кизи «Полёт над гнездом кукушки», то инструментом Фридмана была политика.

Он призывал сильных политиков создать в своём государстве ситуацию шока, чтобы свободно могла развиваться экономика. По мнению Фридмана, свободный рынок как некий абсолют представляет собой совершенное, идеальное, ничем не регулируемое, имманентное пространство, чьи математические законы — сродни эстетическим: взаимное рациональное

⁵² Фридман М. Капитализм и свобода / Мильтон Фридман; пер. с англ. В. Козловского. — М.: Новое издательство, 2006. — 240 с.

поведение индивидов, жаждущих выгоды, должно приводить к полной гармонии и процветанию. Если на свободном рынке случается инфляция, — это признак его недостаточной свободы, вмешательства государства, и ответной реакцией должно быть усиление рыночного фундаментализма — лечение подобного подобным. Свободный рынок создает глобальное общество без границ, динамичное и прогрессирующее. Однако высокого статуса в таком обществе могут достичь только крупные собственники, монополисты и их менеджеры, в то время, как основная часть населения стремительно беднеет. Именно представители корпораций превращаются в вождельных «людей времени», не зависящих в своём передвижении от пространственных параметров, большинство же населения остаётся «людьми пространства», что усиливает социальный разрыв.

Джозеф Стиглиц, лауреат Нобелевской премии, пишет, что темпы развития экономики при свободном рынке в современных условиях — ниже, чем в первую четверть века после Второй Мировой войны, когда введение в отдельных странах Латинской Америки регулируемого рынка привело к сглаживанию классовой пропасти и стремительному обогащению благодаря деятельности профсоюзов и капиталовложениям государства в промышленную инфраструктуру⁵³. Успехи социально ориентированной политики не могли не вызвать неудовлетворения представителей крупных корпораций США, которым мешало обогащаться налогообложение: так, близким другом Фридмана был Уолтер Ристон, глава Citybank, которому была необходима видимость научной беспристрастности в обосновании своих амбиций. В результате Чикагская школа получает колоссальную финансовую поддержку для внедрения неоконсервативной экономической программы, которая строилась на трёх китах: дерегуляция, приватизация, снижение социальных расходов.

Но, поскольку в США реализовать эту программу было невозможно ввиду травматической памяти Великой депрессии,

⁵³ Стиглиц Дж. Цена неравенства. Чем расслоение общества грозит нашему будущему / Джозеф Юджин Стиглиц; пер. с англ. Е. Рождественской. — Москва: Эксмо, 2015. — 512 с.

стратегия свободного рынка начала внедряться на других территориях, в частности, в странах периферии, где местные крупные собственники (например, компании J.P. Morgan & Company, International Nickel Company, Cuban Sugar Cane Corporation и United Fruit Company) были недовольны «левыми» тенденциями государственной политики. Их интересы защищала нью-йоркская юридическая фирма «Sullivan & Cromwell», сотрудниками которой были Джон Фостер Даллес, впоследствии — государственный секретарь при Эйзенхауэре, и его брат Аллен Даллес — впоследствии глава ЦРУ. С помощью братьев Даллесов международные корпорации провели революции в Иране и Гватемале. Интересно в этом аспекте происхождение знаменитого Агентства международного развития USAID, в основе которого лежала Администрация международного сотрудничества США в Чили, возглавляемая Элбионом Пэттерсоном. Пэттерсона беспокоил рост популярности политиков «третьего пути» в Латинской Америке. В 1953 году в Сантьяго состоялась его встреча с главой экономического отделения Чикагского университета по вопросу обеспокоенности «недостаточной борьбой с марксизмом».

С 1957 по 1970 годы работала абсолютно идеологическая программа подготовки в Чикаго латиноамериканских студентов: сторонники Фридмана задействовали католический университет, получив предварительный отказ в государственном университете Чили. Впоследствии на гранты фонда Форда к программе были приобщены студенты других стран: Мексики, Аргентины, Бразилии. За одно десятилетие Чикагский университет превратился в платформу критики «третьего пути» — «национализма стран третьего мира», или «девелопментализма», со всеми его преимуществами: социальные дотации, торговые барьеры, контроль цен, налоги на капитал, забота о национальной промышленности, бесплатное здравоохранение и образование и т.д. Всё это подавалось как миф «коммунистической угрозы» при одновременном муссировании рыночного волюнтаризма как «чистой научной школы». Вернувшиеся на Родину студенты создавали у себя в регионах всё новые и новые очаги американизма, но их эксперименты долго не имели успеха в «левой»

культурной среде. Об этом свидетельствует победа на выборах в Чили Сальвадора Альенде. Ситуация изменилась, когда президентом США стал Ричард Никсон, против политики которого выступала левая молодежь США, которая вскоре сама пополнила лагерь либертарианства, подвергшись кооптации со стороны рыночной политики.

Жесткий этатист, Никсон оказывает поддержку чикагской политике свободного рынка: в частности, он способствовал осуществлению силового переворота в Чили, устроенного на равных представителями американских корпораций, местными крупными собственниками (в частности, International Telephone and Telegraph Company) и активистами неофашистских структур. Таким образом, правое ультранационалистическое государство стало инструментом распространения свободного рынка, сочетая рыночный шок в экономике с политическим шоком и репрессиями. Из этой комбинации видно, как в теории свободного рынка сочетаются рациональное и иррациональное начала, а также отрицание государства при одновременном использовании архаических и шовинистических государственных переворотов как механизмов глобализации экономики. Латиноамериканские эксперименты были наиболее радикальной версией приложения либертарианской школы. Следующими стали страны постсоветского блока, включая Россию 1990–х годов, а также Украину и Грузию с их цветными революциями, обозначенными как «бег по замкнутому кругу»⁵⁴, как «пребывание в негативном», связанное с иллюзией выбора между либералами и используемыми ими радикальными патриотами.

Итак, в качестве вывода отметим следующие декларируемые приоритеты либертарианства: минимизация роли государства, суверенность личности, толерантность и не проявление агрессии, неприкосновенность частной собственности. Налоги — это преступление. Тарифы — тоже. Государство не имеет права заниматься налогообложением и антимонопольным

⁵⁴ Бадью А. Бег по замкнутому кругу / Ален Бадью; пер. с франц. Д. Колесника // Интернет-журнал «Лива». — URL: <http://liva.com.ua/finitude-badiou.html>

регулированием, равно, как и помощью неимущим и бесплатными социальными услугами, являясь исключительно функциональным вспомогательным средством обеспечения безопасности свободного рынка. Либертарианство привлекает к себе сторонников за счет обещания уменьшить репрессивную и коррумпированную силу государства как Левиафана, за счёт демонстрации аполитичности рынка.

На практике же аполитичность оборачивается жесткой политизацией. А отрицание государства — прибеганием к помощи националистических государств. В «тело» либертарианства заложены три ключевых парадокса, которые говорят о перезагрузке либерализма: сочетание свободы индивидуальности и рыночного рабства: сочетание анархизма с культом государственной силы; сочетание рациональной выгоды с иррациональным состоянием шока. Для обеспечения прибыли свободный рынок руками финансовых элит инициирует шок среди населения, который возникает благодаря состояниям войны и радикализации гражданской ситуации. Последнюю осуществляют националисты, приводящие к власти радикальные элиты и устанавливающие этноцентрическую репрессивную государственность. В результате отрицание консервативного государства приводит к культу национально-радикальной диктатуры, свобода оборачивается добровольным рабством — толеризацией монополий, бюрократия и олигархия чиновничества сменяется бюрократией и олигархией рынка, эксплуатацией наемного труда, концентрацией денег в одних руках, толерантность приобретает формы «военного пацифизма». Отказ от академической науки и философии якобы с целью аполитичности оборачивается бешеной политизацией: там, где была философия, была и идеология, там, где философии нет, осталась одна идеология, выдающая себя за «конец идеологии», за научную «актуальность», «стерильность» и «бесстрастность». Всё это происходит потому, что рынок не может быть аполитичным: он связан с политикой, как минимум, посредством четырех путей. Первый: рынку свойственна своя имманентная политика и идеология (символика капитала и философия денег). Второй: рынок покупает внешних политиков, устанавливая тренды.

Третий: рынок покупает именно жестких внешних политиков, потому что условно (в пределах служения капиталу) «сильное» государство, одновременно служащее сервисным расширением рынка (Левиафан), должно не мешать рынку, не ограничивать его, а служить ему, что доказано еще в исторических истоках классического либерализма. Четвёртый: сочетание во внутренней природе рынка рационального и иррационального начал приводит к тому, что либерализм синтезируется в нём с архаическим национализмом через программу шоковой терапии, через поощрение стресса в стране руками радикалов. Политизация рынка говорит о том, что либеральное общество является обществом глубоко репрессивным, с наличием цензуры, осуществляемой путём «жесткой» и «мягкой силы» попеременно. Это минимизирует исходные базовые функции государства до уровня придатка теневой финансовой власти с показной радикальной риторикой.

РАЗДЕЛ III. ШОКОВАЯ ТЕРАПИЯ И НЕОТОТАЛИТАРНОСТЬ

3.1. Репрессивная толерантность и фашизоидные коннотации мультикультурализма

Начнём с наиболее сентиментального и наиболее иллюзорного проекта либерализма, по которому, начиная со второй половины XX века, разворачиваются политические практики для людей с разным культурным укладом в Канаде, Швеции, США, Бельгии, Дании, Швейцарии и т.д. «Самоуничтожение» перед лицом Другого de facto превратилось в поощрение произвола со стороны Другого, о чем говорят многие факты: от разгона митинга жертв 11 сентября политкорректной по отношению к мусульманским мигрантам властью Брюсселя в 2007 году — до обвинения шведской полицией православного священника в ношении «вызывающей одежды» в 2018 году, когда тот подвергся оскорблению со стороны исламистов. Сторонники консервативных идеологий традиционно обвиняют мультикультурализм в ряде «стандартных» недостатков: в утопии идеи бесконфликтности, в неспособности отвечать на вызовы миграций, в отсутствии логической аргументации и злоупотреблении эмоционально-чувственной сферой, в агрессивной пропаганде тензофобии (страха перед конфликтом), приводящей к конформизму и капитуляции перед сильной его стороной, в манипулятивном смещении конфликта с экономики на культуру, приводящему к стилизации социально-классовых отличий под этнокультурные и идеологические («в капитализме

воюют бедные, а не за идеалы демократии») и т.д.⁵⁵. Мы говорим о том, что толерантность — репрессивна не только, потому что она использует репрессивные методы или приводит вследствие размывания ценностей к репрессивным последствиям, но также и сама по себе, в силу снобизма и утверждения власти и превосходства, заложенных в её имманентную природу.

Поэтому, чтобы не повторять положения этой критики, которая разбирает негативные практические последствия мультикультурной политики, мы хотим остановиться на самой теоретической природе мультикультурализма, чтобы показать, что уже в его ценностном ядре заложены под видом «гуманизма» фашизоидные коннотации. Для этого напомним, что мультикультурализм — внутренне не однороден: он делится, как минимум, на три различных модели, пребывающие во взаимной зависимости. Речь идет о романтическом морализаторском мультикультурализме космополитов—универсалистов, всё еще мечтающих о «едином мире» второй волны, прагматической версии мультикультурализма от постмодерных циников с их риторикой легитимации отличий, апартеида и изоляции (третья волна), а также о консервативном реактивном мультикультурализме (фундаментализме), исходящем от этнических меньшинств «бедного Юга», представители которых не желают «мультикультурализироваться» на западный манер (первая волна в составе третьей).

Первые две версии мультикультурализма — универсалистская и партикуляристская — соотносятся как упомянутые нами глобализм и собственно мультикультурализм. Если глобализм приводит к тотальному репрессированию Другого за счет его искусственного «подтягивания» до западных ценностей (модернизации и вестернизации без дифференциации этих процессов), то мультикультурное милостивое «дозволение» ему быть

⁵⁵ Котельников В.С. Мультикультурализм для Европы: вызов иммиграции / Виктор Сергеевич Котельников. — URL: <http://www.antropotok.archipelag.ru/text/a263.htm>; Малахов В. Культурный плюрализм versus мультикультурализм / Владимир Малахов. — URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000_5_6/2000_5-6_01.htm

в пространстве общей «салатницы» раздражает Другого своей неискренностью, снисходительным признанием его права на ошибку («Я согласен с вами полностью, но вы ошибаетесь полностью», «Я уважаю ваши отличия, если вы похожи на меня» и т.д.). Подобная толерантность носит характер скрытой агрессии в оболочке церемониального вежливого снобизма и фрагментации чужой идентичности по воображаемому сценарию господствующей парадигмы отличий.

Впрочем, психологические аспекты коммуникации — не единственная внутренняя проблема мультикультурализма. Определенный парадокс заложен в самой ценности толерантности — терпимости, не предполагающей любви к Другому. Толерантность может признать право другого на ошибку (унизительный реверанс), право Другого на истину и, исходя из бинарной логики, свое право на ошибку (то есть разочарование в себе и кризис собственной идентичности). Всё это диалогу не способствует, ибо является проявлением господства Я над Другим или Другого над Я. Есть еще один вариант: осознание множественности относительных правд. Если же правд много, субъект теряет точку опоры, переставая вообще испытывать какие-либо экзистенциальные переживания по поводу ценностей, превращенных в пустые знаки. Так развиваются симуляция, деонтологизация, виртуализация, онтологическая скука, нигилизм, отчуждение и абсурд — типичные болезни «постмодерного» общества, входящего в пустыню Реального. Утрата бытием своей бытийной насыщенности, частичной компенсацией которой является кибер-протез, обуславливает разрыв цепочки обозначающих в согласованной истории фантазма субъекта, переживающего мучительную встречу с пустотой своего бессознательного. Долго ли можно стоять над пропастью без ржи?. Человек превращается в *зияние*, в значимое отсутствие, в знак пробела, испытывая постоянную нехватку впечатлений, онтологическую скуку, перерастающую в экзистенциальную тоску и обсессивный невроз, и мучительный страх перед досугом, заполнить который он пытается погружением в машину желаний — в массовое капиталистическое отчужденное производство пустых символов и брендов, представляющих

собой имиджи определенных статусов престижа и образов жизни. Машина желаний представляет собой отчужденное и переведенное в автоматический режим энтропии пространство циркулирующих независимо от субъекта его желаний, обращенных в наслаждения и переживания, символическими обозначающими которых служат рекламные бренды. Экономика переживания, как мы говорили, провоцируя бесконечные желания, не удовлетворяет их до конца, но, наоборот, только разжигает и длит, потому что средства, которые она предоставляет, — симулятивны. Удовлетворение желания более не сопряжено с риском реальности, поэтому желание превращается из телесного в чисто культурное состояние, приводящее к еще большему опустошению. Связь между деонтологизацией и виртуализацией — это не просто инерция симуляции, это — гомеостаз глобалистической матрицы, работающей с пещерой нашей психики, то есть — психическая экономика. А её очень трудно описать на языке догматического марксизма, работающего исключительно с материальными базисом и надстройкой, без учета свойственного для сети Символического Реального. Поэтому в работе активно присутствует лаканизм и его продолжение — современный фрейдомарксизм в постлаканизме.

Естественной трайбалистской реакцией на образованное зияние как идеологию травмы является желание её наполнить еще более жесткой идеологией — **фундаментализмом** — реваншем, позволяющим ощутить вкус жизни через опыт боли и смерти (синдромы джихадистов и «катеров» в знаменитых примерах Ж. Бодрийяра и С. Жижека)⁵⁶. Впрочем, приходящий на смену релятивизму фундаментализм не представляет собой ничего бытийного и подлинного, хотя он может создавать подобную иллюзию: он также является идеологией, более того — он является обслуживающим придатком идеологии либерального мира, постоянно использующего

⁵⁶ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Жан Бодрийяр; пер. с франц. Л. Любарской и Е. Марковской. — М.: Добросвет, 2000. — 258 с.; Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Славој Жижек; пер. с англ. В. Софронова. — М.: Художественный журнал, 1999. — 114 с.

радикалов для захвата и удержания власти. Так происходит сшивка мультикультурного и фашизоидного, либерального и националистического, представляющая собой ярчайший легитимированный парадокс спайки: космополитические ценности ЕС не совместимы с моноэтническими ценностями национал–радикализма, адепты которого стремятся в ЕС. Объяснить этот парадокс можно только с точки зрения психоанализа геополитики. Рынок монополий поощряет националистов, формируя этот парадокс, а националисты удерживают его для самооправдания, тем самым изменяя имманентной логике «чистого» национализма», который традиционно должен восходить к этноцивилизационным корням, а не к многоцветным мультикультурно–космополитическим ценностям постмодерна, отрицающим консервативные приоритеты веры, патриархальной семьи, древней истории и наследия.. Искусственное образование национализма (при любом к нему отношении) к подлинному национализму не имеет отношения.

3.2. Национализм как либеральный проект: легитимация парадокса

Если использовать структурную методологию Ж. Лакана и С. Жижека, с точки зрения психоанализа, националистическое начало, входящее в состав глобального мира, декларирующего себя как универсально космополитический, представляет собой его ущербную непристойную изнанку. Перекодировкой этой изнанки в воображаемый мир является синтез националистического начала с либеральным — любые национал–либеральные гибриды, порождающие травматические идентичности памяти и будущего. Символическим же языком, при помощи которого происходит перекодировка реальности в игру воображения, является глобальная либеральная идея, которая и составляет социальное поле современной жизни, ее культурный контекст, из которого черпаются престижные значения. На грани Борромеевых колец Реального и Воображаемого лежит ненависть (ксенофобия, в первую очередь, русофобия) —

ресентимент, приумножающий культ жертвы в виде возвращения к репрессивной толерантности, которая на символическом уровне замыкает спайку социальными патологиями «любви/тиранического покаяния». Между Символическим (неолиберализмом) и Реальным (неонацизмом) лежит банальное невежество, что и обеспечивает нерасторжимость сшивки и способствуют образованию фантазмически согласованных между собой и при этом противоречивых нарративов, в которых живет современный постсоветский мир.

Противоречие между либеральной системой ценностей, возвеличивающей права Другого, и национализмом, акцентирующем внимание на доминировании Своего, — одна из наиболее крупных иллюзий нашего времени. Условность их поляризации, не оставляющая выбора, обусловлена развитием общества «третьей волны», которое выдвигает на авансцену мира информационные войны и транснациональный капитал. Технологический прогресс, приведший к установлению глобального контроля, распространению символического обмена и высвобождению монопольного рынка, ослабил роль национального государства, которое, оставаясь неповоротливым бюрократическим институтом «второй волны», утрачивает способность контролировать свои территории. В результате расходятся правовое и цивилизационное значение государственной границы, на местах происходят сепаратистские движения, регионы и локусы стремятся к автономии. Ответом на это может быть укрепление этатизма как механизма поддержки свободного рынка, сочетание социальных функций государства и прогрессивного капитализма, способного осознать, признать и преодолеть при помощи государственной поддержки базовую травму неравенства.

Вместо этого рожденное неолиберальным рынком сервисное государство — приложение нередко использует трайбалистский авторитарный моноэтнический проект (национализм, фундаментализм, радикализм) как средство солидаризации, но вместо скрепления людей (как в украинском случае) получает трагедию гражданской, этнической, братской, гибридной войны, ослабевающей его адаптивные способности. Глобальный мир реагирует на трайбализм двойным и даже тройным образом:

в контексте универсализма рынка национализм диагностируется как «этнический сепаратизм» (по отношению к глобальному миру), в контексте партикуляризма — как «шовинизм» (по отношению к регионам). Глобалистическое мультикультурное сообщество пытается дистанцироваться от такого государства, но при этом именно оно, избегая открытых санкций, продолжают его провоцировать и манить своим семиотическим полем «источника света» (западной демократии, мировой свободы), используя себя в качестве объекта *petit a*. Выход из этой ситуации видится нами, как и С. Жижек, в ситуации взаимного разочарования рыночной метрополии ядра и рыночной колонии периферии: ядро более не нуждается в национал-радикалах, угрожающих ценностям ЕС, периферия обвиняет ядро в «предательстве» и попытках уговорить партию войны.

Возникает цинично-наивный вопрос в духе С. Жижека и А. Бадью: насколько Запад «достоин» истероидной наивности его новых адептов⁵⁷? Репрезентация себя в качестве постоянного предмета желания, играющего роль горизонта, отдаляющегося по мере приближения к нему (имаго как абсолютно Иное, либеральный ироник как равнодушный Другой), осуществляется с целью удерживания травмированной территории именно в таком — диффузном, фрагментированной, противоречивом состоянии постоянного стресса, служащего инструментом укрепления капиталистического общества. Предмет желания («Господин») не отказывается полностью от символического обозначивания «Раба», дабы не вызвать в нём ощущение утраты бытийности, но и не интегрирует его в свой топос, удерживая в пространстве «не здесь», «до поры до времени», «еще рано», без-местности, «атопии» (Б. Вальденфельс)⁵⁸.

Таким образом, у «Раба» формируется ощущение задержанного события Откровения, онтологической нехватки, недостатка

⁵⁷ Жижек С. Славой Жижек: Чему Европа должна научиться у Украины (короткая статья весны 2014) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.academia.edu/8046561>

⁵⁸ Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого/ Берхард Вальденфельс; [пер. з нім. В.І. Кебуладзе]. — К.: ППС-2002, 2004. — 206 с. — «Сучасна гуманітарна бібліотека».

в обозначающих для поддержания представлений о факте своего существования («достоинстве»). Начинается поиск «виновного» (отрицательного двойника), в роли которого оказывается не только внешний «агрессор» и его внутренние «сторонники», но и сам Запад. Романтическая антиглобалистическая растерянность национализма — следствие этой нехватки. Наивная агрессия национализма — результат игры в притягивание и отталкивания со стороны Господина, идеального объекта желаний — общества желаний.

В массовом сознании населения моноэтнического государства постепенно формируется смутное осознание противоречия между либеральной и националистической системой ценностей, последняя обвиняется в том, что она «не допускает» к «источнику света», «мешает евроинтеграции» и т.п., но именно это противоречие является легитимированным механизмом самого либерального символического порядка, который им предусмотрен, уже — вписан в него. При этом национализм, оказываясь в роли инструмента, представляет собой самое уязвимое, фатально обречённое звено в борьбе либерального мира за расширение своих границ. Глобальный кокон держится на балансе левых и правых: в определённый момент первые необходимы для утилизации вторых. В следующий момент: вторые — для утилизации первых. Есть предположение, что леволиберальный ЛГБТ-эко-тренд, включая апроприированный психоанализ того же С. Жижера и особенно постмодерниста Ж. Делеза, станет для Запада средством борьбы с традиционалистским капиталистическим консерватизмом, что мы и видим на примере постпандемических «антифашистских» (новых левых по сути) цветных революционных бунтов в США. Либеральный мир использует креативную smart-стратегию «либерального коммунизма»: второй рукой сегодня отбирает то, что первой выдавал вчера. Состояние войны, спровоцированное национализмом, несовместимо с системой ценностей Евросоюза и НАТО, оно делает «евроинтеграцию» мало возможной, но при этом само это состояние либеральным Западом всячески поощряется, как и поощряется левый фашизм, создавая зеркальную версию традиционной доктрины шока.

Мы не согласны с распространённой точкой зрения о том, что национализм является результатом гиперболизации этноцентризма и патриотизма, доведения до состояния социальной психопатологии той или иной формы традиционализма и, тем более, традиции. Несомненно, гротеск (эрзац) этнической традиции присутствует в мировоззренческом теле национализма, но выполняет роль, скорее, его символической одежды, а не внутреннего органа. В равной степени в национал-радикализме могут присутствовать и постмодерн, и неолиберализм, и мультикультурность, и новые левые идеи, и классика, искажённая до состояния политической идеологии. Фашизм — эклектичен, создавая рваную идентичность из фрагментов культурных значений, принадлежащих к разным дискурсам. Не просто гиперболизация этнической традиции, «гиперпатриотизм» или «парапатриотизм», но её искажение и превращение в нечто анти-традиционное, искусственное, рыночное, симулятивное. В этом аспекте национализм, восходящий к парадигме модерна, является технократическим проектом, основы которого заложили просветители и романтики Нового времени (Т. Гоббс, Ж.-Ж. Руссо, Д. Локк и др.), а не мифологические жрецы и шаманы премодерна. Утрируя, можем сказать, что национализм предстаёт как антипод этнического архетипа, что, конечно, не исключает злоупотребления его сакральной и нуминозной силой, выраженной в арийском спорте, развлекательном тоталитарном искусстве, а в современную эпоху — в гиперреализме экрана и в экстазе сетевой войны.

История анализа и критики национализма в гуманитарной теории, пожалуй, не уступает его исторической длительности в социальной практике. Казалось бы, психоанализ поставил окончательную точку в деконструкции нацизма как крайней точки развития националистического Символического. Тем не менее, мы имеем дело с массовым возрождением радикальным движений (националистических, фундаменталистских, расистских, фашистских) по всему миру, которые оправдывают себя в качестве «патриотических». И актуальная задача состоит в выяснении, путем «понимающей социологии» М. Вебера, идейных истоков и прообразов национализма в феноменах,

которые на первый взгляд далеки от националистических, а зачастую предстают в массовом сознании как ему противоположные (подобно поиску религиозных мотивов во внешне светских феноменах жизненного мира в теологии культуры П. Тиллиха).

Речь пойдет об условной дилемме «*национализм — либерализм*». Многие гуманитарии, убежденные в подлинности данной оппозиции, пытаются, исходя из либеральных позиций, критиковать национализм как антилиберализм. При этом сама критика носит имманентный, замкнутый, статический характер: подаётся чисто структурная, формальная модель национализма как монады, вне его исторических связей и динамики развития. Национализм пытаются неизменно возводить к его этническому гештальту, к архетипу Золотого Века, пытаюсь показать его как извращенное продолжение фольклора и мифологии.

Мы попытаемся показать условность оппозиции национализма и либерализма, представив национализм как либеральный проект, альтернативный по отношению к этнической традиции, но символически замаскированный ею. Для этого мы задействуем методики герменевтической интерпретации, постструктуралистских деконструкций, лакановского и постлакано-вского психоанализа на основании методологического синтеза Франкфуртской, Бирмингемской, Люблянской, Монреальской, Британской, Французской школ социальной философии с элементами структурализма, постструктурализма, фрейдомарксизма, психоанализа, философии диалога и аксиологического подхода. В качестве ведущего мы будем использовать метод С. Жижека, воспринимающего идеологему не как симптом (воображаемую иллюзорную историю без денотата в реальности, то есть лживый факт), а как фантазм (символический нарратив с денотатом в виде желания, исходящего от нашего Реального, то есть факт бессознательного). Если предположить, что либерализм — это фантазм современного мира, то главная его задача состоит в том, чтобы, по словам Карла Ясперса, осуществлять «идеальную легитимацию реальной агрессии», то есть подавать некий двойной стандарт бессознательного насилия

в сентиментальной оболочке со смещенными понятиями. Возникший на руинах консервативного мира как его «демократическая инициатива», либерализм превзошел традиционализм в деле маскировки насилия: разоблачающее мышление стало господствующим и превратилось в средство усиления «зла», с которым боролось⁵⁹.

Повторимся: из оппозиции либерализм стал властью, из власти традиционализм превратился в контркультуру. Адепты либерализма «не заметили» этого изменения, по инерции воспроизводя поведение протеста и стилистику освободительной иронии, будучи полностью подчиненными цифровому рынку глобального капитала. Адепты традиционализма также «не заметили» этого изменения, по инерции надеясь на санкции со стороны потерявшего дисциплинарные функции института государства. Именно сейчас традиционализм, не отворачиваясь от революционного потенциала марксизма, может по праву перенять столь привлекательные для молодого поколения черты либерализма: ярость, упрямство, азарт, восторг, смелость высказываний, прогрессивность, вольнодушие, свободное ориентирование в качественной стилистике искусства и технологиях медиа, скорость, критическое мышление. Ностальгические реакционные силы сопротивления уже не работают: их можно оставить провластному капитализму. Консервативная революция — вот как может называться новый традиционализм, в то время, как собственно «консервативен» именно агонизирующий постмодерный неолиберализм.

Начнём с более подробного рассмотрения классических либеральных истоков национализма, опираясь на современную его критику⁶⁰, а далее перейдем к авторскому анализу фашизоидных коннотаций неолиберального дискурса. В основе либеральной философии Нового времени, теорий естественного права и

⁵⁹ Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс; пер. с нем. М.И. Левиной. — М.: Издательство политической литературы, 1991. — с. 148.

⁶⁰ Чернавский М.Ю. Либеральные истоки идеологии национализма / Михаил Юрьевич Чернавский [Электронный ресурс]. — Режим доступа к ресурсу: <https://cyberleninka.ru/article/n/liberalnye-istoki-ideologii-natsionalizma>

общественного договора, лежит идея диктатуры светской власти (*status civilis*, «всеобщая воля», «политический организм»), тирания которой противопоставляется средневековой тирании религии и патриархально–сословным традиционным связям. Подчеркнем еще раз. Борьба за права личности (индивидуализм), идущая бок о бок с борьбой за права нации (национализм), как это было в Великой французской революции, уже содержит в себе первый росток легитимированного парадокса: расхождение между индивидуальной территориальной агрессивностью, которая подразумевает внутригрупповой конфликт между индивидами («войну всех против всех») и межгрупповой агрессивностью, которая предполагает территориальность на уровне всего сообщества, нападающего на другие группы. В результате либеральная ценность Я (сконструированная идентичность, «права человека») расходится с национальной гражданской ценностью «МЫ» (приписанная идентичность, «права нации»), и для их согласования провозглашается необходимость добровольного отказа от личной свободы ради «всеобщего блага», ядром которого является «разум»⁶¹.

Все люди — «естественно» свободны, но разум делает их зависимыми ради их же благополучия, следовательно, отказ от свободы является абсолютно природным жестом разумности. Подчинение светскому государству подобно подчинению природе, оно заменяет божественные законы (само государство становится источником квазирелигии), всеобщая единая воля нивелирует всякое личное выражение. Благодать «всеобщей воли» просветителями не подвергается сомнению: само понятие «единого человечества» сакрализируется, приобретает характер тотального, Абсолюта, императивной божественной инстанции, судьбоносного провидца, непогрешимость и безошибочность которого подобна мифологической истине. Всеобщая воля как воля «большинства» представлена в каждом отдельном

⁶¹ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Томас Гоббс ТСочинения: в 2 т.; пер. А. Гутермана [Электронный ресурс]. — Режим доступа к ресурсу: <http://grachev62.narod.ru/hobbes/content.htm>

индивиде исключительно в виде «разума», освобожденного от так называемых «страстей», то есть — рационалистического буржуазного рассудка, диктующего нам предписание стать частью единого механизма — представительской демократии. После заключения общественного договора народ утрачивает всякие права и подчиняет себя коллективному правовому субъекту суверенной власти — Левиафану, — созданному во имя Закона ради его же благополучия и способного «силою принудить» человека «быть свободным» (Ж.–Ж. Руссо)⁶².

В государственническом холизме Томаса Гоббса и особенно Жана–Жака Руссо присутствуют яркие симптомы фашизации либерализма. Мифическое чудовище Левиафана становится неким божеством, светская власть претендует на религиозный статус. Коллективный Мы–объект, рожденный из суммы индивидуальных волей и суммы природных прав, превращается в нечто качественно новое — в трансформатора самой природы, подобного древнекитайскому императору, сыну неба Тянь цзи, способному управлять «малой судьбой», меняя ее, предоставляя человеку «жизнь и бытие» (Ж.–Ж. Руссо), то есть, обладая способностью наделять его онтологическим статусом. Национальное государство и есть Господин, раздающий символические значки «рабам» — вот конечная цель и метанарратив классического либерализма. Не забываем также, что основой либерализма и либерального государства является свободный рынок, который провозглашается абсолютно рациональным самодостаточным феноменом, а государство воспринимается как инструмент его развития и гарант его распространения. При этом государство, которое служит рынку, должно быть либерал–демократическим (фон Мизес), но и для националистического порядка делается исключение, если радикализм полезен и приносит выгоду (Мильтон Фридман).

Итак, механистический рыночный рационализм эпохи Просвещения становится первым толчком к иррационализму

⁶² Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты / Жан–Жак Руссо; перевод с франц. А.Д. Хаютина и В.С. Алексеева–Попова. — М.: КАНОН–пресс, 1998. — 416 с.

националистической диктатуры. Итак, акцентируем еще раз. Либеральная авторитарность является историческим основанием для военных экспансий современного глобализма и экономической агрессии консьюмеризма. Война становится практическим выражением «всеобщей воли», приобретая новые технократические стратегии, гибридные формы и симулятивные квазигуманистические оправдательные формулы вечной войны за «мир» и «благо», военного пацифизма. Либеральное «окно Овертона», известное под формулой М. Хоркхаймера и Т. Адорно как «Освенцим — конец гуманизма», а также под формулой У. Эко как цепочка «ABC — BCD — CDE — DEF», выдаёт скрытый экстремизм либерал-демократии.

Легитимный парадокс тут проявляется в настойчивой либеральной критике национализма и даже патриотизма. «Patriotism is the last refuge of a scoundrel» («Патриотизм — последнее прибежище негодяя») ⁶³ — провокационная фраза английского поэта, критика, историка литературы Сэмюэля Джонсона, приведенная в биографии-дневнике Джеймса Босуэла, который, боготворя своего героя, создал компендиум его мнений, контекст которых позволяет толковать их по-разному. Существуют две наиболее распространённых трактовки этой фразы С. Джонсона: условно «правая» и условно «левая». «Левая» связана с признанием патриотизма маской, за которой скрываются государственные преступления. «Правая» опирается на статью С. Джонсона «Патриот» с подзаголовком «Обращение к избирателям Великобритании», в которой поэт призывает избирать в парламент исключительно достойных людей, служащих интересам своей страны. «Достоинство» же он ассоциирует исключительно со статусом «Патриота» (слово пишется им с большой буквы). Отсюда вывод, что парадоксальной фразой о прибежище негодяя С. Джонсон клеймил ложных патриотов

⁶³ Гедройц С. Джеймс Босуэлл. Жизнь Сэмюэля Джонсона. Отрывки из книги // Звезда. — 2004. — №3 [Электронный ресурс]. — Режим доступа к журналу: <http://magazines.russ.ru/zvezda/2004/3/ge21.html>.

или же подчеркивал благородство патриотизма, способного даже из негодя сделать достойного человека, если его действия будут подчинены «общим интересам».

Сторонники социальной психопатологии выводят биологические корни патриотизма из территориального поведения живых существ, применяющих адаптивную стратегию по отношению к «своему» пространству⁶⁴. В стрессовой ситуации (война, стихийное бедствие, миграция) патриотизм может принимать экстатические ритуальные формы, но при устранении стрессора вновь возвращается в состояние нормы, которая определяется отсутствием отрицательного влияния патриотизма на коммуникативные качества субъекта. Национализм в контексте такого биологизаторского подхода представляет собой патологию патриотизма, перерастающего из своего нормального состояния в гиперпатриотизм, а из него — в национализм, шовинизм, фашизм. Все эти нарушения нормы определяются утратой способности к коммуникации с Другим. Отличительной чертой гиперпатриотизма является ксенофобия, ресентимент, демонизация Другого как Чужого (Alien), которому приписываются глобальные экспансионистские и агрессивные намерения. В результате все энергетические ресурсы сообщества тратятся на защиту от воображаемого «демона» вместо того, чтобы тратиться на внутренний рост. Усложняясь, ксенофобские идеи принимают форму навязчивого комплекса, невротической сверхценности, параноидального монотематического бреда, «профессионального патриотизма» и переходят от изоляционизма к «парапатриотизму» — влечению к чужой территории за счёт ослабления собственной.

Добавим: так ли уж толерантен к Другому оглашающий себя философией Другого неолиберализм, учитывая, что мультикультурализм признает инаковость лишь в пределах западной буржуазной парадигмы, предпочитающей вместо других видеть

⁶⁴ Гильбурд О.А. Война как форма социальной психопатологии / Олег Аркадьевич Гильбурд // Социальная психопатология; под ред. В.П. Самохвалова. — М.: Издательский дом Видар-М, 2018. — с. 159–180.

их воображаемые экзотические сценарии, вызывающие этнографическое музейное умиление в качестве носителей будущих колониальных ресурсов?

Национализм может быть как гиперпатриотическим, так и парapatриотическим, как изоляционистским, так и экспансионистским, может иметь комбинированные формы, взаимно обуславливающие друг друга, — в любом случае неизменным его принципом остаётся установка на травматическое единство — формирование мифологической оргиастической целостности «нации», которая может заявить о себе исключительно через трайбализм — отрицание общего «врага». Нуминозное очарование непроницаемым символическим «врагом» вводит националистов в атмосферу жреческих заклинаний и формирует установку на реванш и освобождение от «агрессора». Трайбализм опирается на праворадикальную моноэтническую концепцию нации и культуры, — способствующую утверждению модели унитарного государства на службе у рынка. В её основе лежит своего рода естественнонаучный политический романтизм — изоляционистское понимание национальной культуры как замкнутого гештальта, биологического организма с вертикальной передачей традиционных ценностей, в результате чего игнорируются любые гибридные и кочевые формы, кросскультурные идентичности.

Воображаемое национальное единство опирается на ценностный дуализм «своих» и «чужих», в рамках которого любая позиция посредника (Третьего) в силу отсутствия понимания дистинкций воспринимается как «предательство», любая критика — как «провокация», а любое миротворчество — как «братание с врагом». Отсюда — милитаризация, культ практики, настороженное отношение к любой антивоенной теории, перенесение законов войны на тыл, который моделируется как поле сражения с «внутренними врагами»; неумение отличать защиту собственных прав и нападение на чужие права, восприятие доминирования как обороны. Ксенофобия разжигается посредством приема *редукции* — сведения всего многообразия Другого к одной–двум его наиболее опасным или непристойным с точки зрения сводящего чертам. Поскольку образ врага

становится мифологическим мотором травматической консолидации общества, очень важно представить Чужого как нечто одномерное.

Одномерность является признаком национализма. Относительно несингулярного Мы – объекта личность всегда является героем – одиночкой, выпадающей из тотального целого, распределяющего имена и роли. Так сближаются понятия национализма и социальной «машины», что позволяет рассматривать национализм как отправную точку развития правого классического тоталитаризма (ур – фашизма, нацизма). Именно в этой связке с нацизмом, а также в одном ряду с левым тоталитаризмом (социализмом, марксизмом – ленинизмом) национализм критикуется в либеральной мысли. Националистические, гиперпатриотические, парapatриотические и фашизоидные импульсы по возрастающему маркеру радикализма достаточно хорошо рассмотрены в социальной философии, психоанализе, эссеистике. Попытка уравнивать здесь правую диктатуру в лице Гитлера и левую в лице Сталина есть попытка легитимировать посредством концепта травматической памяти равенство агрессора и жертвы, нападающего и обороняющегося, победителя и побежденного, что приводит к размыванию критериев подлинности в исторической рефлексии и к толеризации нацизма.

Дж. Оруэлл, Х. Ортега – и – Гассет, З. Бжезинский, К.Й. Фридрих, Х. Гюнтер, И. Голомшток, Э. Фромм, И. Бронский, Х. Арендт и другие говорят нам о властной вертикали как универсальном механизме социального общения, об интеллектуализации зла, о легитимирующей силе Символического Отца (Закона, Нации), о фашизоидном «маленьком индивиде» («среднем человеке») с его конформизмом, не критичностью, самоуверенностью и бесцеремонностью в навязывании посредственности и т.д.⁶⁵. При этом национализм рассматривается в его крайнем проявлении (нацизм, фашизм, ур – фашизм) в рамках современного

⁶⁵ Голомшток И. Язык искусства при тоталитаризме / Игорь Голомшток // Континент — 2012 . — 151. Режим доступа к журналу: <http://magazines.russ.ru/continent/2012/151/g56.html>

тоталитарного государства, признаками которого являются: централизованное руководство, монопартийность и вождизм, гомогенизация СМИ, цензура сверху, гипертрофия государственного аппарата, бегство от свободы, неприязнь к интеллигенции и богеме, идентификация с Тенью (харизматическим лидером), консерватизм и вынужденная гармония в согласовании элементов символической «сшивки», синтез искусств как выражение мистической всеобщности⁶⁶. Как видим, речь здесь идет о классической диктатуре.

Современная наука еще не имеет терминов для описания либеральной диктатуры, где вместо одного вождя есть тысячи виртуальных собеседников в организованном хаосе с невидимым хабом глобального контроля, где плюрализм партий оборачивается выбором машины, где государство стало рыночной функцией, потеряв социальное предназначение, где права человека нарушаются на улицах нападениями радикалов, где толерантность потакает социальному злу, где искусство теряет сущностное предназначение, а классическое насилие запрета, лжи и принуждения сменяется на неклассическое насилие вседозволенности, постправды и дистанцирования.

Тоталитарная эстетика национализма проявляется посредством таких черт как: сверхреализм, монументализм, классицизм, фольклоризм и народность, героизм и популистский элитаризм, связанный с железно–стальной маскулинной телесностью, мускульной солдатской и заводской силой. Данная эстетика идентифицируется как революционно–индустриальная и авангардная по форме, но по сути возрождающая консервативные ценности мифологии — архаику, связанную с фольклором, культом физической силы, театрализацией и ритуальностью, неоязычеством, культом здорового образа жизни и калокагии, традиционализмом и архетипом народной картинки. Авангард как проявление иррационального протеста, собственного началу революции, был перехвачен и номинирован

⁶⁶ Гюнтер Х. Тоталитарное государство как синтез искусств / Ханс Гюнтер [Электронный ресурс]. — Режим доступа к ресурсу: http://www.fedy-diary.ru/?page_id=4536

государственным коллективизмом. Искусство как вещь, пригодная для «народа», победило искусство как эстетический бунт «одинокки», на смену индивидуальному декадансу пришла коллективная радость, на смену авангарду — классицизм, реализм, консерватизм, на смену богемному хаосу — новый порядок. Краеугольным камнем его стала народная традиция в её искажённой форме.

Неототалитарная принудительная эстетика общества наслаждения проявляется как чистая ризома репрессивного перформанса — лишённая сущности и ценности коммерческая артосфера, состоящая из story telling — умноженных на себя же знаков, симулякров или фантазмов, рождающихся из коммуникативной событийности «чистого» (пустого) события, значимого отсутствия, обретающего смысл из имени (бренда) и так же легко его теряющего, меняющего на другой, более модный. Коммуникативная событийность как основа ивент-менеджмента вытесняют классический музей (журнал) на периферию культуры, отдавая предпочтение не аксиологии, а феноменологии, не сущности, а существованию, не этосу, а желанию. Любая традиция здесь становится рыночным эрзацем.

Поэтому мы можем говорить о *квазитрадиционализме* и *квазирелигиозности* как признаках националистической тотальности. Происходит актуализация «всего народного» путем выхолащивания этнических сакральных символов, превращения их в эклектический провинциальный жупел и в таком виде подачи их населению как маркеров подлинной народной памяти. Так региональная идеология части страны «натягивается» на национальную доктрину для всего населения, локальный реваншизм становится синонимом государственного патриотизма. Чтобы поддерживать синдром «общих своих» (выдавание корпоративного и частного за целое и общее), в стране формируется обеднённая модель *монокультурной идентичности*, основанная на слиянии воедино языкового, этнического, религиозного и цивилизационного факторов («украинский язык, украинский народ, украинская церковь»). Квазирелигиозность опирается на пафос серьезности, одновременно включая в себя все постмодерные проявления юмора,

гротеска, балагана, карнавала, бурлеска, буфонады, иронии, эпатажа и релятивизма. В новом ключе экранной культуры реанимируется римский эстетический канон, рассеянный легкомыслием новых левых (феномен «ЛГБТ–атошников» на современных украинских ток–шоу и в арт–галереях): популярными становятся стилевая эксплуатация фаллических образов оружия и крепкого солдатского тела, акцент на патриархальной мужественности в их причудливом диалоге–конflikте с либеральной постмодерной трансэстетикой (опыты С. Хачанова, А. Савадова и др.).

Анализ либеральной критики национализма показал, что, несмотря на огромный накопленный потенциал «герменевтики подозрения», она использует два манипулятивных приёма: во–первых, происходит отождествление *нацизма и коммунизма* как равноценных версий классической тотальности (что, по факту, приводит к оправданию нацизма, ибо в массовом бессознательном коммунизм, при всех его репрессивных практиках, неизменно занимает более высокое место в аксиологической иерархии, указывая на террор как на социальное зло, не на личину как метафизическое, мифологическое насилие); во–вторых, национализм не рассматривается *вне классических черт тоталитаризма* (вождизм, однопартийность, вертикальный контроль), что позволяет либералам отказываться от диагностики национализма в современном обществе, особенно, если это касается его гибридных неототалитарных форм, сшитых с либерализмом и разбавленных индустрией развлечений.

В таком случае мы сталкиваемся с молчанием, двойными стандартами или откровенной толеризацией неонацизма на том основании, что он не имеет классических признаков нацизма, а, следовательно, «не существует». Меж тем, именно гибридность, дискретность, диффузность является особенностью «сиамской» культуры «жидкой современности» (З. Бауман)⁶⁷, что делает смешанными и трудно различимыми все её формы: войну, идеологию, моду, рекламу, идентичность. Возникает вопрос

⁶⁷ Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / Зигмунт Бауман // пер. с англ. — М.: Издательство «Весь мир», 2004. — 188 с.

о феноменологической непредубежденности современных разоблачителей «тоталитарной» идеологии. Насколько научная деконструкция классического тоталитаризма свободна от тоталитаризма нового? Либеральная (также и левая) критика национализма представляется нам таким конфликтом интерпретаций, где либералы (новые левые) подвергают осуждению то, что сами же и породили: изначально вписанные в систему символические элементы, служащие временным средством достижения цели и затем подвергающиеся уничтожению посредством создания ситуации иллюзорного выбора между либерализмом и национализмом. Этот выбор без выбора является основным механизмом действия шока как средства распространения свободного рынка и носит название «капитализм катастроф» (Наоми Кляйн)⁶⁸, или «пребывание в негативном» (С. Жижек)⁶⁹. Рассмотрим его подробнее.

Глобальный капитал через систему кредитования поддерживает те из радикальных движений, которые способствуют укреплению либерализма и репрессирует те из них, что по своей природе являются антиглобалистскими. Политические маркеры радикальных движений (правые, левые) бизнес особо не интересуется. Более того: капитализм катастроф искусственно возвращает и затем использует радикальный дискурс «первой волны» (национализм, этнический сепаратизм) и левых радикалов второй волны как шоковый инструмент распространения свободного рынка и ослабления влияния консервативного Востока на периферийных зонах (Южная Корея, Индонезия, Чили, Аргентина, Мексика, Россия 1990–х, Грузия, Украина) или у себя дома (США). В результате все психотические черты фашизации (ксенофобия, этноцентризм, фундаментализм, расизм) присутствуют в гуманитарном сознании «демократического общества» в виде двойных стандартов: оправдание коррупции под прикрытием частной собственности, преследование журналистов под

⁶⁸ Кляйн Н. Доктрина шока. Расцветкапитализма катастроф / Наоми Кляйн; пер. с англ. М.И. Завалова. — М.: Добрая книга, 2009. — 656 с.

⁶⁹ Žižek S. Tarrying with the Negative. Kant, Hebel, and the Critique of Ideology. — Durham, Duke University Press, 1003. — 289 p.

прикрытием свободы слова, номинальность выборов под видом представительской демократии, война в форме бесконечной войны за мир и т.д.

Пожалуй, наиболее ярко спайка либерализма и национализма проявляется в таком психологическом приеме либеральной пропаганды, как «уже–вписанность». Этот прием часто используется в либеральных медиа, в том числе при практическом внедрении в жизнь доктрины капитализма катастроф. Речь идет о самих желаниях человека. Напомним эту истину. Либерализм ничего не делает против желаний человека компенсировать нехватку ценностей идеологиями, которые ему может предоставить культурный контекст. Индивид «сшивает» раны идентичности фантазмическими нарративами, замещая отсутствующие элементы целостности Я соответственными символами. Осуществляется интерпелляция — вхождение в идеологию, в Символическое. В результате интерпелляции происходит образование устойчивого баланса–спайки (идеологической хоры, знаково–символического кокона), в которой все истории сгруппированы вокруг центрального нарратива и связаны самоссылками («Я дерусь, потому что я дерусь»). Любые попытки нарушить баланс вызывают агрессию и неприятие человека, которые он сам же и создаёт. Спровоцированный мультикультурализмом ценностный вакуум заставляет субъекта ощущать себя одиноким и расколотым. Человек в условиях хаоса — как бы «не весь». Желание заполнить зияние заставляет его «сшиваться».

Эта психотерапевтическая процедура обеспечивает индивиду в состоянии личностного кризиса временный эффект успокоения, имитации подлинности, возвращения в Золотой век («узнавания себя подлинного»). Поэтому индивид сам желает быть обозначенным какой–либо идеологией, он ищет лидера, могущего обеспечить ему интерпелляцию. С этим связано обвинение им Другого, если тот не поставляет ему обозначающих, регуляторов и нормативов, за его равнодушие и своё бессилие — так, будто другой виноват в том, что «меня не существует» (С. Жижек). Носитель толерантности (либеральный ироник) выступает именно в роли такого равнодушного Другого

(мертвого Отца), не способного предоставить четкие символические требования, что и приводит к смене мультикультурализма на самые яркие формы радикальности. Если молодые демократы спонтанно выходят на площадь (или их выход провоцируется изначально), они на первых порах являются друг для друга и для народа именно либеральными ирониками, коллективными «мертвыми другими», беспомощными и отстраненными, способными проводить исключительно *иррациональный протест*, не фиксируемый ни одним политическим номинатором, образующими *вакуум* в структуре символической реальности.

Протестный нарратив, который служит источником либеральной пропаганды, у А. Бадью называется «конечность» (*finitude*)⁷⁰. «Конечность» предполагает вырванный из исторической каузальности изолированный и неподвижный момент «чистого настоящего», актуального в момент оккупации либералами площади. «Чистое настоящее» представляет собой проявление мифического времени (Золотого Века): оно длится вечно — вне триады прошлого, настоящего и будущего. В сознании людей «конечность» переживается как задержанное событие Откровения, которое никогда не наступит, потому что «чистое настоящее», изъятое из исторического процесса, представляет собой не более, чем фейк. Фейковая современность организует вокруг себя смысловое пространство города (площадь), которое строится на оппозиции «Запад (демократия, благоденствие) — Восток (деспотия, нищета)». «Чистое настоящее» не предполагает позитивной программы действий: носители этой модели хронотопа могут ответить на вопрос, чего они «не хотят», но не могут ответить на вопрос, чего они «хотят». Их необходимо номинировать, обозначить, присвоить им символическую «пристёжку».

Номинация не заставляет себя долго ждать и движется навстречу «народным требованиям» в обозначении. В результате событие именуется, то есть получает свой статус в иерархии

⁷⁰ Бадью А. Настоящее отсутствует, если люди сами не заявляют о себе... / Ален Бадью; пер. с франц. Д. Колесника // Left by [Электронный ресурс]. — Режим доступа к ресурсу: <http://left.by/archives/2325>

идеологических ценностей, теряя при этом свою возвышенность, свой освободительный потенциал, и возвращаясь в структуру. В роли номинаторов при либеральных бунтах выступают либералы, националисты, левые и религиозные радикалы, состоящие на неолиберальном обслуживании. Вопрос о стихийности или подготовленности иррационального протеста остаётся открытым: с одной стороны, либеральные силы рассчитывают динамику организованного ими «демократического» бунта, используя бихейвиористскую, символическую, виртуальную, сетевую и кибернетическую войну, с другой же стороны: даже после номинации от протеста остается блуждающий шлейф (остаток/избыток самости населения) — то, что не подвергается семиотизации, та часть протестующих, которая сопротивляется национал–либеральному захвату смыслового пространства восстания (площади). Как правило, самую наивную романтическую часть публики утилизируют на следующем этапе либеральной сшивки.

Но любая идеологическая спайка, даже либеральная, — отнюдь не совершенна. Периодически в ней возникают «трещины», обусловленные появлением или узнаванием индивидом фактов, противоречащим идеологической сшивке. Тогда происходят короткие замыкания знаков, мигания идеологического фона, попытки критики существующего строя. Поэтому либерал–демократическая система нуждается в периодическом самообновлении. Это происходит за счет ликвидации национализма, который сначала вписывается в структуру как «неизбежная потеря», а потом удаляется из дискурса как «перегиб на местах». При этом любые попытки критики либерал–демократии в ситуации постправды преподносятся как нечто общеизвестное и банальное — личностная интерпретация или дешёвая сенсация (как в случае с Дж. Ассанжем или С. Жижekom на либеральных СМИ), — что лишает их сакральной значимости и возвышенности в глазах населения. Глобализм намерен удалять блуждающий избыток национализма руками новых левых, уже апроприированных им, не дожидаясь момента, пока левые, выравшись из–под контроля, не соединятся против глобализма с правыми, точно так же, выравшись из–под контроля, и

не создатут либо что-то ужасное на уровне Символического (наподобие национал-социализма), либо что-то прекрасное на уровне Реального (наподобие универсальной этики и любви в общечеловеческой солидарности страждущих).

Чтобы закрепить этот эффект, либеральный мир создает ситуацию иллюзии выбора между порожденным им же национализмом (вызывающим у населения страх) и собственно неолиберализмом (должным вызывать облегчение как источник «дефашизации»). С. Жижек назвал такой номинальный выбор моделью поведения бандита «Кошелек или Жизнь?» (естественно, выбирается жизнь, потому что кошелеком при ее отсутствии воспользоваться нельзя)⁷¹. В условиях искусственного конфликта *Fa versus Antifa* выживает либерализм (или поддерживаемая либерал-демократами *Antifa*), и система снова замыкается. Желание правых (как правило, представителей бедных или маргинальных слоев населения) принудительно этнизировать культуру — это воображаемое порождение той же капиталистической машины желаний, смещающей конфликт из области социально-классовой в область этническую. С другой стороны, именно классический (не западного толка) национализм не является полностью перформативным арт-продуктом, его онтологическое ядро укоренено в архетипических глубинах ментальности на уровне синтагматики реально-символического языка как «дома бытия». Традиция может эффективно служить культурно-историческим принципом, но её политизация чревата опасностью: государственное воззвание отказаться от любой идеологии во имя «нации» — это возвращение в ядро бессознательного, в центр фантазма, в концентрированный экстракт идеологического как такового. Речь идет о более глубокой проблеме природы желания, в том числе, желания насилия, которое, с одной стороны, является привнесённым извне иллюзорным состоянием, а с другой стороны, — исходит из танатологического архетипа.

⁷¹ Zizek Slavoy. Tarrying with the negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology. — Durham: Duke University Press, 1993. — 149 p.

Таким образом, двойные стандарты проявляются не только в союзе либералов с радикалами, но и в отношении либерального мира к национализму. Породив неофашистов, либерализм объявляет их вне закона и меняет проект на более умеренный и бескровный, противопоставив состоянию страха, который вызывают радикалы у населения, себя же и одомашненную группу Antifa в качестве мнимой альтернативы «дефашизации». На самом деле классический (эксплицитный) фашизм просто сменяется либеральным (имплицитным). В этих условиях возникает хаос. Соппротивление радикалов ставит страну перед угрозой правого реванша. Соппротивление левых — перед угрозой реванша «цветных». Демократы, потерпевшие крах в романтических иллюзиях цветной революции, пытаются объединиться с консерваторами, создавая опасность еще одного, очень жесткого консервативного реванша. Система пытается восстановиться, используя баланс—формулу взаимодействия между силами в зависимости от отношения к западному миру («конечность цветной революции») — формулу, которая соответствует порочным кругам власти Аристотеля и З. Фрейда: «либералы — правые/левые радикалы — либералы» (малый круг) или «консерваторы — либералы — радикалы обоих крыльев — либералы — консерваторы» (большой круг). Данные процессы определены А. Бадью⁷² как *стерилизация* результатов революции — самообновление системы с устранением мешающих ей маргиналов как блуждающего избытка.

3.3. Шоковая терапия либерализма: цветная революция step by step

Исходя из структурного баланса синхронии (сингагмы) и диахронии (парадигмы) в семиотике Р. Якобсона как осей, которые отвечают за однообразную жесткость символических архетипов языка общества и многообразную текучесть его идеальных

⁷² Бадью А. Манифест философии / Ален Бадью; пер. с франц. В.Е. Лапицкого. — СПб.: Machina, 2003.—184 с.

значений (то есть, за функцию глобального контроля и за функцию виртуального хаоса), как в динамике, так и в статике, мы можем дифференцировать две структурных модели либерального насилия: модель цветной революции (парадигмальная темпоральность времени) и модель нового тоталитаризма (синтагмальная устойчивость пространства). То есть осуществить критический жест герменевтики подозрения: снова увидеть за мультикультурным слоеным пирогом верхний хаб властного управления медиа–платформами. Это позволит нам структурировать морфологию цветной революции как процедуры во времени (по шагам и алгоритмам) и как структуры в пространстве (с неизменными, константными элементами для всех регионов колоний и метрополий). Последовательное сочетание временной поэтапности и пространственной структурированности (цветная революция — неототалитаризм) даёт нам эффект перехода от шока (восстание на улице) к китчу (преодоление восстания и установление буквы толерантного к нему же либерального Закона) как формулу сентиментального насилия с непристойной изнанкой.

Итак, цветная революция создает ситуацию шока и предполагает четыре последовательных шага:

- символическая интеракция,
- виртуальный терроризм,
- иррациональный протест и его номинация,
- двойной ход.

Неототалитаризм легитимирует шок посредством китча и предполагает следующие особенности:

- националистический романтизм,
- травматическая рекламная память, тирания всеобщего покаяния,
- ксенофобия,
- квазирелигиозность,
- всеобщее наблюдение и шоу–цензура,
- юмор, гротеск, эстетика, наслаждение и развлечение.

Рассмотрим более подробно оба эти феномена и их внутреннюю структуру, поскольку их типология и морфология является ключевой задачей нашей работы. Начнем с цветной революции,

динамику которой можно можно представить пошагово и затем перейти от парадигмы к синтагме, выявив в истории структуру.

Начнём с **символической интеракции**. Продвижение свободного рынка в глобальном мире возможно за счет геополитического ослабления Востока. В «Стратегии сотрудничества по вопросам развития 2019–2024 гг.» американской миссии USAID со ссылкой на аналитическую часть стратегии Национальной обороны США 2018 г.⁷³ говорится не только о распространении ценностей американского образа жизни, но и о прямом ослаблении влияния России в странах и регионах периферии (в Грузии, в Крыму и на Востоке Украины). В этом документе Украина напрямую декларируется как полигон, который необходим США для удерживания своего влияния в Европе. Экономика, целью которой является открытие новых рынков, формирует задачи для безопасности и дипломатии и наоборот: геополитика корректирует экономику. Рынок и власть находятся в тесной спайке политической и психической экономики. Они направлены на противостояние попыткам России подорвать доверие Европы к США через Украину, а также на минимизацию русского влияния в Европе с украинской помощью. Между тем, именно разочарование стран Европы в ситуации в Украине может стать эффективным антидотом в противостоянии глобализму либерал–демократии и мощным средством интеграции евразийского культурно–цивилизационного ландшафта, основанной на общих базовых ценностях. Таким образом, инструментальной функции Украины как средства укрепления американской доктрины в европейских странах никто не скрывает (задания 2.2, 2.3, 3.4, 4.1). Для отделения украинской и ей подобных пограничных территорий от сферы русского влияния используются типичные средства шоковой терапии — создания болезненных условий внедрения свободного рынка в ситуации хаоса.

Шок как условие свободного рынка планомерно распространяется по всем сферам. В экономике имеет место уменьшение

⁷³ Стратегія співпраці між Україною та USAID з питань розвитку у 2019–2024 pp. — URL: https://www.usaid.gov/sites/default/files/documents/1863/Ukraine_USAID_CDSCS_2019-2024_Public_Ukr.pdf

или упразднение всех крупных украинских предприятий как «работающих на российский рынок», увеличение количества малых сельских предприятий и упор на сельское хозяйство через введение новых «болезненных» стандартов для фермеров. Первая аграрная волна развития общества включается в третью информационную волну цифрового рынка в качестве дешевой рабочей силы. В сочетании с активной поддержкой рыночных реформ медицины по предпочтению профилактики перед лечением заболеваний (проект коммерциализации медицинских услуг У. Супрун, ставшей известной в Украине как «доктор смерть») это означает низведение страны, которая достигла развитой индустриальной стадии, в зону первой волны как придатка третьей. Речь идет о сокращении численности населения и превращении Украины в аграрную территорию, включающуюся в транснациональный монопольный капитализм США и их союзников. Естественно, это не может не вызывать противостояния со стороны европейских правых сил, недовольных наплывом мигрантов, утратой рабочих мест и космополитическим растворением традиций.

Огромную роль в обеспечении геополитических интересов США в странах пограничья обеспечивает кибер-война — информационное противостояние, ведущееся в сфере науки, образования, СМИ и новых медиа. Например, в начале нулевых Американское агентство международного развития планомерно занималось увольнением ряда редакторов газет Юго-Востока под предлогом изъятия провинциальных СМИ, объявленных «советскими реликтами», из информационного поля. Борьба с «наследием тоталитаризма» явилась лишь информационным поводом для формирования контента либеральной пропаганды. Поэтому следующим шагом стала серия мастер-классов по копирайтингу, целью которых было обучение слушателей правильной (с точки зрения американизма) структуре аналитической статьи, которая подает либеральные новости в духе постправды Символического Реального. Параллельно началась борьба с приватными каналами как с «патрональными сетями», особенно на Юго-Востоке Украины, стал делаться упор на работе с «маргинальными» украинцами, которых основное население

считает «симпатиками России», произошла монополизация агитпропа в регионах, сопровождающаяся массовым закрытием русскоязычных школ и переводом среднего и высшего образования на моноэтническую тематику, репрезентованную в «смягчающем» неолиберальном контексте. При этом для облегчения вхождения «маргиналов» в прозападный украинский социум его система ценностей была рекомендована к реструктуризации путем перехода идентичности от этнической и национальной к «гражданской европейской». Таким образом, шок (национализм) сменился на китч (либерализм), и круг замкнулся.

В системе образования эксперты USAID внедряют политику приобщения молодежи на всех уровнях к курсам «медиа–просвещения». Проводятся хорошо оплачиваемые мастер–классы по журналистике по всем городам Украины, продвигается идея подключения молодого поколения к избирательному процессу 2014–2020 гг. с целью избегания «русского реванша». К грантовому обучению на Западе привлекаются местные студенты, которых обучают по школам, методикам и проектам представляемым «Лигой плюща» (в первую очередь, Йельский, Гарвардский, Колумбийский, Принстонский университеты) и Стэнфордским университетом. Напомним, что в последнем в 1971 году, параллельно с работой школы рыночного шока Мильтона Фридмана в Чикаго, которая использовала пример карательной психиатрии, психолог Филипп Зимбардо провёл знаменитый «Стэнфордский тюремный эксперимент», известный всем поклонникам научно–популярной психологии. Автор эксперимента набрал 24 студента, разделил их на 2 группы по 12 человек и присвоил им две роли: охранников и заключённых. После этого участников поместили в подвал одного из кампусов университета, где они в течение двух недель должны были имитировать тюремную жизнь. Эксперимент был прекращён на шестой день по причине проявления садистских склонностей у участников–охранников, а также симптомов психоза, появившихся у одного из участников–жертв. С помощью своего исследования Зимбардо пытался доказать, что внешняя тоталитарная власть является причиной появления фашистской жестокости как легитимированного насилия. Этот

результат, в частности, использовали для оправдания деятельности нацистов в концлагерях как приобретенной вследствие невыносимых условий, что снимало часть онтологической вины за преступления против человечества в пользу «вынужденной необходимости».

Спустя 47 лет после проведения эксперимента стали известны факты, свидетельствующие о поддельных аспектах поведения участников, связанных с инструкциями, которые экспериментаторы предоставляли «охранникам», провоцируя их на вызов у заключённых чувства незащитности, бессилия, одиночества и страха. Имела место также симуляция нервного расстройства одним из участников, в то время, как предварительный тест на врождённые садистские склонности у добровольных участников и презентабельная социологическая выборка отсутствовали. В 2007 году Томас Карнаган и Сэм Макфэрленд из Университета Западного Кентукки отметили, что сам текст объявления о приглашении в эксперимент содержал некорректную апелляцию к тюремной жизни как к ключевому сообщению, на которое изначально агрессивные участники отреагировали более положительно, чем на сам эксперимент и его якобы благородные цели. В результате весьма противоречивое исследование методом case study было универсализировано для оправдания несовершенств человеческого поведения под влиянием окружающей среды. Не это ли можно считать очередной стратегией легитимации насилия как «естественно» приобретенного в тяжелых условиях человеческого свойства?

Упоминание о стэнфордском эксперименте здесь присутствует неспроста: оно показывает неоднозначность, репрессивность и агрессивность установок, связанных с психоанализом границ человеческого в либеральной среде. Если сравнить с экспериментальной тюрьмой символическую хору, в которой проживает либеральное демократическое общество, получим проект по изменению коллективной психики, поведенческих параметров и социальной структуры общества под влиянием СМИ и Интернета, выполняющих функции горизонтальных надзирателей. Подобный проект американская миссия активно проводит в Украине, используя новейшие методы ведения гибридной и

информационной (символической) войны. Показательно, что в качестве инструмента такой войны используются контент, концептосфера и методики философии постмодернизма, до недавнего времени представлявшей собой левую альтернативу либерализму. Попытки номинировать левых и вписать их в свою структуру в качестве карманной постмодерной оппозиции осуществляются посредством акцента на сложности терминов эпистемологического стиля постмодерного мышления («симулякры», «деконструкция», «ризома» и т.д.), рыхлые структуры которого можно пристегнуть под что угодно и как угодно конфигурировать, потому что единицы информации в сети движутся в броуновском движении многовекторно и хаотично. Таким образом, наука, философия, интеллектуальная рефлексия становятся частью «креативной экономики» и символического рынка идей, где продаются прикрытые под громоздкими фразами и контркультурной стилизацией политические тренды.

Информационная война, сравниваемая нами с подкидыванием ролей в стэнфордском эксперименте, основана на механизмах символического интеракционизма — направления американской неопрагматической социально-гуманитарной школы, выявившей зависимость реакций и поступков человека от символов, которые создаются в процессе коммуникации. Основанный в Чикаго в 1920–1930-е годы, данный корпус идей обращается в качестве главного понятия к символической интеракции — особому виду интеракции, в ходе которой люди определяют и интерпретируют действия друг друга. Придание действию значения превращает его в символ, который несёт социально значимое сообщение. Символы состоят из ментально значимых жестов, которые являются составляющими языка, формирующего процессы коммуникации в социуме. Означивание вещи или поступка смыслом предполагает оглядку на реакцию Другого, умение посмотреть на себя его глазами в качестве объекта желания или отталкивания: в этом состоит близость символического интеракционизма и структурного психоанализа Ж. Лакана. Общество представляет собой символическую драму (И. Гофман) — спектакль, где герои маскируются под конъюнктурную ситуацию, выбирая себе те или иные

обозначающие, роли, статусы, пристёжки. В результате мы имеем типичную знаковую коммуникацию, где другие определяются в знаках и обозначающих других, пристёгиваясь друг к другу по законам паблицитного капитала: Символическое замыкается на себе, не предполагая разрыва, выраженного в искреннем реальном общении. Виртуальные платформы как нельзя более лучше соответствуют такому типу коммуникации в сети.

Соотношение символической структуры языка и субъекта в интеракции вызвало к жизни вопрос о степени самостоятельности личности: насколько человек, будучи включённым в социум, является самотождественным? Или он предстаёт расчленённым, фрагментарным, расколотым («кастрированным») Я, запутавшимся в многочисленных масках? Ответ на этот вопрос зависит от того, какое значение мы придаём структуре. Экзистенциальная версия школы символического интеракционизма провозглашала субъекта целостной, спонтанной, творческой индивидуальностью (самостью), способной влиять на структуру, предоставляя её новые смыслы и изменяя ход коммуникации, а прагматическая версия видела человека атомарно рассеянным множественным образованием, подчинённым заранее предоставленным контекстом. Поставщиком данного контекста является агент власти, подобный индивиду *Habitus* у П. Бурдьё⁷⁴ — социальности, вживлённой в тело в качестве функции и диспозиции. В процессе общения создается символическое социальное поле, где существует только текущий момент настоящего, где происходит игра, спектакль, обозначение, интеракция, где Другой воспринимается как событие текущего темпорального опыта, с полным забвением прошлого, существующего лишь в качестве предмета мысли и обозначаемого вновь изобретенным именем.

Забвение прошлого как ключевая идея прагматического интеракционизма приводит нас к мысли о том, что память можно сформировать: путем подбрасывания символов, взятых

⁷⁴ Bourdieu P. *Le Sens pratique* / Pierre Bourdieu. — Paris: Minuit, 1979. — URL: http://www.leseditionsdeminuit.fr/livre-Le_Sens_pratique-1955-1-1-0-1.html

из искаженных исторических источников, рваных коллективных воспоминаний, сформированных должным образом при помощи политики, рынка, власти, медиа. Так, символический интеракционизм становится предшественником не только психоанализа, но и мемориальных исследований травмы, а также стратегий рынка и цветных революций как его шоковых инструментов.

В рамках этой общей символической памяти многочисленные другие означают собой многочисленных других. Каждый является Другим для Другого, обозначает его и обозначаем им в пространстве языка. Каждый участник коммуникации должен уметь занять позицию любого из других актеров. Роли игроков соотносятся между собой, коды между ними переключаются, но все они одновременно мигают в интердискурсивном собирательном сознании Я. Формируется образ «зеркального» субъекта (сравните со «стадией зеркала» у Ж. Лакана): человека с несколькими воображаемыми идентичностями, в соответствии с количеством его идеальных двойников в виде отдельных людей и целых групп (по Ч. Кули, носителя «представлений представлений»⁷⁵). Возрастание в геометрической прогрессии воображаемых других вызывает у человека шок короткого замыкания, информационный шум, метаясь между различными «звуками» которого, он должен выбрать один доминирующий голос, и в этом ему помогает дигитальный Отец как извращенная копия Символического в виде искусственного интеллекта машины. Такой индивид оказывается потрясающе мобильным и гибким, но при этом он вшит в Символическое намертво, потому что работает в пределах его оценок и запросов, представляя чужие представления о себе и обращаясь к мониторинговому цензору как к способу самозащиты. Либерал–демократия, таким образом, сначала создает, а потом уничтожает плюрализм, потому что цветистость изнутри оказывается монохромной. Человек не свободен от мнения Другого: оценка

⁷⁵ Кули Ч. Человеческая природа и социальный порядок / Чарль Кули; пер. с англ. А.Б. Толстова. — М.: Идея–пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. — 320 с.

Другого нужна ему для подтверждения собственной бытийности, на месте которой образовалось зияние. Это зияние скрывает приписанная идентичность. Если субъект более не творит мир и не является экзистенцией, свободной от структуры, творчество сменяется на «креативность». В мире структуры ценится не талант, а умение находить находчивые решения.

В современной гуманистике побеждает прагматический подход к символам, в рамках которого человек — пассивен, предсказуем, прогнозируем и программируем в соответствии со значениями, предоставляемыми референтной группой. Формируется позитивистская методология исследования символических взаимодействий, где даже case study, как это видно на примере эксперимента в Стэнфорде, подается как некая стандартная схема. Импульсивного Я, разрывающего расчеты, более не существует: человека можно прогнозировать, зная его символы и корректируя их путём предварительного контекста. Школа Айовы, которая провозглашает позитивизм символизма, выносит за скобки бытийные аспекты сознания человека как источника производства самостоятельных символов и их интерпретации. Взаимодействие людей и их поведение предопределяется исключительно предварительным контекстом, который, в свою очередь, рождается из взаимодействия: в этом замкнутом круге люди не выполняют самостоятельных онтологических ролей: даже вырабатывая общее, они детерминированы предыдущим общим и т.д. Язык перестает быть хайдеггеровским «домом бытия». Это — не сакральный язык, который растет из Логоса. Это манипулятивный язык, который формируется как консенсус и компромисс в ситуативных обстоятельствах коммуникации по парадигмальной оси. Субъект растворяется в языке, язык — в дискурсе, начинается постмодерн. Синтагмальная почва уходит из-под ног.

Человек не свободен в выборе символов, ибо в момент означивания он использует ресурсы, предоставленные ему культурным контекстом. А культурный контекст (Символическое) вполне может создавать идеолог, подменяя реальность исторической памяти иллюзиями рекламы, игры и спектакля. В свою очередь, не имеет значения, насколько те или иные ментальные

комплексы реальны или фантазмичны: имеют значение только их проявления в практике. «Если ситуации определяются как реальные, то они реальны по своим последствиям», — общеизвестная теорема Томаса, подтверждающая прагматический принцип выгоды как критерия истины, говорит нам о том, что символические иллюзии предопределяют вполне материальные общественные обстоятельства. Если ментальные комплексы не соответствуют реальности, но являются фантазмами, они как элемент Символического (бессознательного) предопределяют действия людей, создающих уже вполне конкретные культурные обстоятельства. Речь идет не просто о воображаемых сценариях и алгоритмах деятельности, а о деятельности, предопределяемой трангрессией бессознательного, используемого в психотической войне.

Самой крупной символической иллюзией либерализма является «борьба против тирании», в которую подключаются романтики–демократы и этнические реваншисты. Как правило, под словом «тирания» имеется в виду традиционная иерархическая вертикаль власти, свойственная для консервативных обществ и классических «диктатур» (обществ структуры, корня, дисциплины и подчинения, которые соответствуют довольно остроумной постмодерной формуле «метафора генерала»). Метафора «генерала» — дитя модерна. Этнические реваншисты выражают премодерный протест против неё. Либерал–демократы — постмодерное сопротивление. Модерн принадлежит к обществу индустриальных систем, ко второй волне. Премодерн — к первой. Постмодерн — к третьей. Третья и первая волна в состоянии символической интеракции сливаются друг с другом в одну информационную войну против структуры. Информационная война, о которой впоследствии мы напишем немного подробнее, ведётся новыми медийными средствами, меняя вертикальный контроль чиновника на горизонтальный мониторинг сетевого сознания, трансформируя неповоротливый и во многом трагикомичный бюрократический аппарат в динамичную и текучую ризому общества риска и тотального контроля на всех уровнях публичной и частной жизни.

Так зарождается второй шаг цветной революции как типичное явление постмодерной шоковой терапии — **«виртуальный терроризм»**, который имеет, как спонтанный, так и кооптированный характер, организуется специально или возникает стихийно, переплетая в себе черты нарочного замысла и естественности. Исходя из правил символической интеракции, выстраивается кибер–зеркало наблюдения и контроля на широчайшем горизонтальном уровне, поддерживаемое при помощи имиджевых фигур Интернета — блогеров, неформальных лидеров мнений, чатов, сетевых платформ, клубов по интересам и т.д., — запускающих активность «спящих». «Спящие» состоят из обывателей в состоянии онтологической скуки, территориально несвободных, бедных и ограниченных в передвижении, которых направляют боты, используя такие нехитрые технические приемы, как накрутки лайков, копипасты постов, вариации идентичных речевок. Чтобы понять, как происходит символическая интеракция в сетевой сфере, нужно знать специфику семиозиса в киберпространстве. Мягкие формы виртуального терроризма предшествуют выходу людей на улицу и поэтому очень важны для анализа.

Говоря о виртуальном терроризме, мы предлагаем перейти от идеи «виртуальной реальности» как «глобального села» М. Маклюэна к «Реальности виртуального» в Люблянской школе. Классическая философия техники и технологии, к которой мы рискуем отнести М. Маклюэна, при всём ее оптимизме относительно новейших средств передачи информации, не рассматривает их как самостоятельную субъектность. В рамках теории «глобального села» Интернет, как, впрочем, и любая цифровая технология, интерпретируется как кибер–протез — продолжение и расширение возможностей человека, приложение к нему, способствующее максимальному воплощению его телесных и духовных качеств. Интернет — действительность, имеющая рефлекторный и, значит, относительно иллюзорный относительно реальности характер, чем–то подобная фрейдовскому симптому. В этом аспекте Ж. Бодрийяр пошел дальше и, развивая идею о самодостаточном семиозисе М. Маклюэна («Средство есть сообщение»), утверждал об автономном статусе

знаковой циркуляции в сети, благодаря обретению которого технологии выходят из–под контроля человека, а темпы их развития начинают опережать антропологические. Искусственный интеллект развивается быстрее естественного, приобретает самостоятельный характер, и теперь не компьютер дополняет человека, а человек сам становится инструментом и протезом в руках машины, которая входит в его жизнь тем проще, чем глубже она изначально растет из подсознательного. Не вторжение в пещеру психики со стороны машины, а вторжение бессознательного в виде машины в нашу психику — вот что определяет Реальность Виртуального. Ведь будучи символическим феноменом, интернет как фольклорное глобальное село, отражает метаязык мифа и архетипа, глубинное коллективное бессознательное. Именно эту связь виртуального с психикой субъекта и фиксирует С. Жижек, накладывая на сетевую реальность Борромеевы кольца Лакана (Реальное, Воображаемое, Символическое)⁷⁶.

В сетевом пространстве имеем три кольца, пропущенные через виртуальное: воображаемую виртуальность, символическую виртуальность и реальную виртуальность. Воображаемая виртуальность представляет собой некий идеальный образ собеседника, с которым мы общаемся, отсекая при помощи воображения его неприятные качества. Так формируются референтные группы, где люди не знают друг друга настоящими, не желают этого знать, ведь настоящее может быть неприятным и даже непристойным. Скрепляющим звеном группы является образ скрытого кибер–Отца (например, лидера виртуальной платформы) как проявление символической виртуальности. Руководитель, чтобы сохранять авторитет, должен избегать прямых действий и указаний, он должен оставаться взглядом, пребывая немного в тени: на этом основана сила всех демократических лидеров. Выход Отца из себя путём применения им прямых санкций является шагом в сторону девальвации его авторитета и появления гротескного Отца. Либеральные

⁷⁶ Жижек С. Реальность Виртуального: Видеолекция / Славой Жижек/ URL: <https://www.youtube.com/watch?v=aDI1EKSAfQ4>

лидеры оппозиционных партий в обществе дисциплинарного типа должны поддерживать ресентимент в своих референтных группах всё время на примерно одном и том же уровне воображаемой борьбы: эта борьба не имеет целью улучшение социума, реальное устранение его недостатков, — иначе ей нечего будет критиковать, а она выживает за счет негативной идентификации. В то же время, если руководитель усилит критику и нарушит некие границы дозволенного, он рискует превратиться в пародию на самого себя, в нечто бессильное и смешное. Поэтому виртуализация символического на определенном этапе подготовки к цветной революции очень важна: она создает контекст взаимодействия, удерживая его в определенных смысловых границах. Верхний хаб никогда не связан с нижними напрямую: управление имеет опосредованный характер, проходя через множество промежуточных звеньев, нижние из которых, сохраняя гневную поэзию автономии, чаще всего не подозревают о верхних.

У С. Жижека огромное значение имеет понятие «реальная виртуальность» — прорыв бессознательного в киберпространство, зафиксированное им также в трех проявлениях: «Воображаемое Реальное», «Символическое Реальное», «Реальное Реальное». Когда человек не в силах столкнуться с ужасающей действительностью, он склонен представлять её в разного рода монструозных образах, фиксируемых общим суммарным термином «Чужой», или «Вещь». В случае, когда такой действительностью является его собственная изнанка, он переносит её на Другого и наделяет Другого признаками врага, чудовища, смертоносного источника, Тени. И всё же он остаётся на уровне воображения, даже ведя виртуальную войну с эфемерными противниками из царства теней. Символическое Реальное формируется тогда, когда мы не можем представить себе действительное пространство — Вселенной, иного региона или страны, культуры. Мы, прибегая к помощи воображаемых заместителей этого места, человека, страны или космоса в целом, кодируем данную сущность абстрактными формулами атопии (места «где-то не здесь»). С. Жижек приводит в качестве примера Символического Реального квантовую

физику, заменившую античную гармонию сфер, мы же считаем, что подобная абстрактная теория присуща любому сегменту реальности, который мы никогда не видели, но нам необходимо вывести его закономерности, подчиняясь фантазмам собственного ресентимента. Ярчайший пример: Украина для России и Россия для Украины. Так же возникают абстрактные определения западной мысли относительно стран Востока: «деспотия», «отсутствие ценности личности», «коллективизм», «авторитарность». Всё это — коды–формулы из концептосферы западной культуры для обозначения Востока в качестве Символического Реального, но не в качестве живой подлинности, нехватки которой никому не нужны, потому что мешают политике идентичностей, вызывая сочувствие и диалог. Они могут служить основой групповой идентификации и мифомотором революционной борьбы, но не имеют отношения к предмету, о котором повествуют, — это пустой дискурс, наполняемый исключительно из бессознательного.

Западная либерал–демократия как воплощение виртуального Отца использует воображаемые и символические образы своих оппонентов для укрепления своей позиции. В то же время её официальный порядок скрывает свою изнанку, маскируя репрессивное начало сентиментальными формулами. Это начало и есть ядро и сердцевина идеологии — Реальное Реального. С. Жижек в качестве предмета герменевтики подозрения использует знаменитый западный фильм о борьбе австрийцев против фашистских оккупантов «Звуки музыки», повергая деконструкции данное кинописьмо по принципу отстранения. Антифашисты, погруженные в свои узкие мещанские интересы и одетые в аляповатые фольклорные одежды, выглядят, как молодые арийцы. Фашисты в фильме, одетые по последней моде и курящие дорогие сигары, предстают в образах космополитических буржуазных евреев. Так, какой подтекст имеет антифашистская борьба в данном либеральном фильме и не потакает ли она на уровне подтекста фашизоидным склонностям? Реальное Реального переворачивает формулу Сократа «Я знаю, что я не знаю» на сто восемьдесят градусов: «Мы не знаем, что мы знаем», — говорит Славой Жижек. Я бы добавила: мы не желаем

этого знать. Нежелание есть одна из наиболее сильных сторон желания. Реальное Реального в либерализме — это фашизм. Реальное Реального в сети — это погасший баннер, черный квадрат К. Малевича, «синий экран смерти» вышедшего из строя материнского плато матрицы, которого мы так боимся, страшаясь встречи с собственной бессознательной пустотой, Мы не желаем о нём знать, потому что речь идёт о базовом радикальном модусе абсолютной свободы как нулевой точки перестройки личности (библейского кенозиса).

Реальное Реального есть некий юнгианский архетип — пустая априорная форма, которая порождает желания, направляет инстинкты и предопределяет конфигурации действий. Она — абсолютна материальна и в то же время абсолютно абстрактна как объект-вещь. Она успевает промелькнуть на фоне моментального превращения её в Символическое. Реальное Реального содержит в себе базовую, фундаментальную ущербность, искривленность бытия, нехватку, из которой проистекают все его отличия, фрагментации, деления, например, деления на правых и левых, классовые неравенства, гендерные дисбалансы и социальные катаклизмы. Политика идентичностей, которая легитимирует эти отличия, исходя из стратегии толерантности, по сути, открывает нам доступ в эту искаженную пустоту Реального, в бездну ничем не удовлетворяемого желания. Толерантность выражает страх перед насилием, но этот страх сам становится насилием. Опасение домогательства само становится домогательством. Мир становится бесконечной войной за мир, военным пацифизмом, замкнутым кругом принуждения к согласию. Обеспокоенность этой ущербностью заставляет субъекта проецировать собственные травмы и отрицательные знания на фантазмических виновников (Тень, монстр, Воображаемое Реальное), что и порождает ксенофобию и ресентимент. Политика толерантности сознательно манипулирует состоянием ресентимента, легитимируя травму, уравнивая агрессоров и жертв и тем самым узаконивая агрессию, что можно сопоставить с негодным лечением симптомов больного, а не корня его болезни.

Третий шаг цветной революции — **иррациональный протест и его номинация** — это выход из сферы офлайн в сферу

онлайн, когда подготовленная виртуальной истерией толпа готова оккупировать пространство площади. Как правило, подобный выход сочетает призывы к миру и борьбу «за права человека» с дичайшим милитаризмом. «Гуманитарный милитаризм» (У. Бек) в точности отражает эффект «машины желаний» — лечить подобное подобным, одной рукой подавая то, что было отобрано другой (у С. Жижека есть знаменитый пример — лечение от шоколада шоколадным же слабительным). Стратегия филантропического менеджмента Дж. Сороса основана именно на этом противоречии и может стать общим символом гуманитарной помощи Запада по отношению к стране, где путем цветных революций Запад осуществляет хаос. С. Жижек довольно просто пересказывает Ж. Делёза и Ф. Гваттари: желание в обществе либерал-демократии переходит из раздела табу в раздел принуждения к наслаждению, высшей формой коего является легитимированное сетью насилие. Реальное Реального есть Символическое. Отныне девизом субъекта, который приписывается ему сверху, является не фраза: «Желать нельзя», — а фраза: «Не желать нельзя». Наслаждение стало символическим, принудительным императивом. Реальное кодифицировалось в языке капиталистической культуры. Подлинная свобода как нарушение норм этой культуры связана не со свободой желать, а со свободой не желать, с сознательным этическим выбором в сторону прекращения наслаждения. Наслаждение бунтом в условиях, когда бунт является либеральным официальным брендом, — это потеря потенциала революционности. Вот почему цветные революции представляют собой эрзац утопии сопротивления в обществе аполитичной политичности. Они прикрывают символикой контркультуры полную несвободу и представляют собой конфликт разных капиталистических сил внутри глобализма (например, левых либералов и правых консерваторов).

Сетевой террор со стороны либеральных лидеров мнений (виртуальных Отцов), призывающих людей выходить на улицы в борьбе «против деспотии» за «права каждого», представляет собой проявление Символического Реального в виртуальном пространстве. Образ «деспотичного» Иного в данном случае —

это образ воображаемого врага, который является источником постоянного ресентимента, поддерживаемого на одном и том же уровне, с увеличением или уменьшением градуса напряжения и рассеивания, притягивания или отталкивания монструозного фантазма. Борьба с этим Иным, репрезентируемая как «борьба за свободу» является в высшей степени насильственной борьбой, где насилие прикрывается противостоянием насилию, политика — аполитичностью, властная репрессивность надевает одежды анархизма и контркультуры.

Итак, люди времени, управляющие Борромеевыми кольцами Реального, Воображаемого и Символического в виртуальности, создают реальность как травматическую действительность для людей пространства, для пользователей сети. В последнее время в русском сленге появилось слово «спящие», которое, несмотря на его публицистическую окраску, как нельзя более точно передает статус людей пространства: подобно шизоидным героям Д. Линча, они находятся в пространстве воображаемых нарративов, компенсируя фантазмами нехватку подлинного опыта жизни. Жизнь как она есть становится продолжением виртуальности. Оба фантазмических нарратива — жизни и сновидения — у шизоидов довольно трагичны. Символическая война создает благоприятное поле для материализации «спящих» в виде выхода людей (особенно маргинальной молодежи) на улицы, образования толпы смешанных демократов и патриотов с искренними негативными порывами, но пока без позитивной программы действий. «Пробужденным ото сна» (а фактически вгоняемым в него еще больше) рассказывают, «против кого» они борются. Остается открытым вопрос: «За что?» (позитивная программа «свободы для»). Происходит означивание протеста с выразительным правым креном от прав человека к правам нации, от защиты прав своей нации к нападению на права других наций, от нападения на права внешнего по отношению к реальности «спящих» Другого до внутреннего геноцида с полным забвением прав человека. При этом ответ на позитивную программу, способную определить общую конструктивную цель для ряда протестующих, участвующих в слоеном пироге интертекстуального бартовского бунта, становится всё более и более

проблематичным. ЕС как метанарратив превращается в фантазм, подобный удаляющемуся горизонту, скорость убегания которого — прямо пропорционально росту поощряемых им же моноэтнических и ультраправых настроений.

И здесь в силу должна вступить политическая структура, способная дать этой разнородной массе имя. Номинация протеста представляет собой операцию двойного характера: с одной стороны, она продолжает начатое в сетевом поле символическое обозначение сознания масс. С другой стороны, номинация начинается заново, всякий раз предполагая новое обозначение и новую сшивку. Именно в момент покидания каждым отдельным человеком своего кресла за компьютером и погружения его в травматическую действительность хаоса улицы (толпы, войны, восстания) под влиянием личного шока происходит моментальная непроизвольная расшивка субъектности, избавление сознания от тяготеющей над ним системы согласованных нарративов (спайки, хоры). В определенный экзистенциальный миг бытия как оно есть, «вот-бытия», чистого бытия *Dasein* (М. Хайдеггер), человек предстает совершенно нагим, подобным «лицу» Э. Левинаса, — человек в его подверженности смерти и уязвимости, в его непосредственности и аутентичности. Он оказывается внутри самой пустоты и одновременно вне её, в центре вакуума в символической структуре, который не есть центр, ибо структура еще не собрана, в сердцевине её короткого замыкания. В момент разрыва обозначающих по законам синергетики возможны и иные флуктуации и стратегии развития, так как перед человеком открывается множество версий его идентичности. Именно этот момент можно считать проявлением иррационального протеста, эпизодом спонтанности в обществе-перформансе, крохотным сегментом импровизации в тщательно планируемой акции цветной революции, способным (способным ли?), сложись комбинация обстоятельств иначе, повернуть всё действие в совершенно ином направлении. Этот фактор стихийности в истории невозможно ни преувеличивать, ни преуменьшать.

Первичное досимволическое бытие является одновременно множественным и пустым, сочетая в себе абсолютный минимум

с абсолютным максимумом, именно в силу своей полноты. Эта полнота подобна блуждающему избытку, и она, безусловно, — довербальна, её актуализация происходит до слова и вне слова, функционируя как «тишина» в дискурсе, как пауза между репликами, как умалчиваемое. Великий философ диалога М. Бубер называл это «сферой между», Э. Левинас — «вторым Другим», Л. Витгенштейн — «невывыказанным», М.Ф. Достоевский — «неответчивым», Г.Г. Гадамер — «умалчиваемым». В идеальном виде революция выражает поэзию бытия, отображая коллективное устремление к новому идеальному миру, к творчеству, к диалектике созидания. Но в любой революции созидание оборачивается разрушением, и источник этого разрушения кроется в символизации. Вакуум Символического, представленный известной бадьюанской формулой «to be present, but not represented», всегда присутствует, но не представляется, презентуется, но не репрезентируется, и это спасает событие от масок и ярлыков. В этом плане политическая революция схожа на любую иную революцию, на любой сдвиг в искусстве, любви, науке, личной жизни субъекта. Событие должно противиться наименованию со стороны мира, которое лишает его истинности.

Таким образом, мы пришли в двум альтернативным трактовкам цветной революции на моменте её перенесения из сетевой символической интеракции на реальную улицу. Одна из них — детерминистская, структурная, или, условно говоря, «конспирологическая», согласно которой цветная революция не содержит никаких элементов спонтанности и факторов импровизации, никаких избыточных составляющих по отношению к продвигающемуся к власти символическому порядку. Вторая — экзистенциальная, или феноменологическая, согласно которой в цветной революции присутствует момент разрыва обозначающих как возможная альтернатива. К структурному опыту тяготеет не оставляющая за субъектом права на выбор Монреальская школа культуролога Н. Кляйн⁷⁷, а к феноменолого-экзистенциальному

⁷⁷ Кляйн Н. Доктрина шока: расцвет капитализма катастроф / Наоми Кляйн; пер. с англ. М.И. Завалова. — М.: Доюрная книга, 2009. — 656 с.

видению — более радикальная французская школа философа А. Бадью, который строит свою концепцию истины—события на противостоянии философии и мира⁷⁸.

По мнению великого теоретика революций, номинация событий должна исходить от самих событий, а не от мира. Создавать для событий адекватные имена могут только философы — главные конкуренты политиков, которые способны защитить события от политических номинаций и сохранить всю их неоднозначность. Таким образом, философы удерживают постсобытийного субъекта. Для успешной номинации события философ должен быть его непосредственным участником, дабы отделять ядра событий от событий—спутников (R1, R2, R3 и т.д.), ввергающих всё происходящее в матрицу энтропии, инерции, каузальности и повторяемости. Конечно же, экзистенциальная трактовка допускает момент этического оправдания человечности как качества в стратегии, предполагающей полное расчеловечивание. Но как измерить это качество, ускользающее от позитивистских определений, как «ухватить» этот блуждающий избыток?

Впрочем, независимо от того, какой взгляд на протестующих в момент их пребывания на площади мы выберем, — позитивистский или экзистенциальный, конечность их номинации — неизбежна. В этом и состоит обречённость любых сообществ с протестным нарративом. Иррациональный протест выхолащивается в пропагандистские клише либерализма, потому что он происходит благодаря западному миру и капиталистической современности, надевающей бинарную оппозицию «деспотичного» Востока по отношению к «демократическому» Западу. Эта оппозиция является статичной схемой: она выпадет из темпоральности, из динамики становления и процессуальности, формируя вокруг протестующих пространство мифа. Фейковое настоящее, вырастающее из сакрального хронотопа «свободы», фиксирует неподвижное время пропаганды — рекламную память. Оккупация пространства площади — это вечный

⁷⁸ Бадью А. Манифест философии / пер. с фр. В. Лапицкого. — СПб.: Machina, 2003. — 182 с.

застывший миг абсолютной стерильности, полной вычищенности от истории, это — космогенез в его социальном проявлении. Высвобождение от любого языка, расшивка, является одновременно сшивкой высшего порядка, вхождением в метаязык мифа. Вхождение в Реальное одновременно есть вхождение в Символическое, ибо бессознательное структурировано, как язык.

И вот здесь мы переходим к **двойному ходу (двойному коду)** как к последнему этапу цветной революции. Речь идет о сложнейших отношениях между представителями неолиберализма и радикальными силами, которые они используют для продвижения монопольного рынка с их последующей утилизацией: не будь она осуществлена, радикализм может взять реванш над либерал–демократией, проще говоря, прирученный тигр откусывает руку своему хозяину. В этом блуждании символическими полями встречаются и приходят во взаимодействие три силы цветной революции: движущиеся к «цивилизованному» Западу неолибералы (глобалисты) как её главные возбудители, этнические сепаратисты (радикал–националисты) с их фетишизацией аграрной архаики в сочетании с парадоксально воспринятой западной постмодерной буржуазностью и консерваторы, которые представляют собой уничтожаемую цветной революцией старую государственную машину современной второй волны. Бунт либералов против государственников–консерваторов вынуждает первых заручаться поддержкой националистов, в результате которой на сцену выходят фанатики. Фанатики через некоторое время пугают своих «господ» либералов и требуют от них безоговорочного подчинения. В этих условиях возникает хаос. Соппротивление радикалов ставит страну перед угрозой правого реванша. В таких случаях либералы должны удалить фанатиков, используя их лишь как временное средство. «Двухходовка» в ситуации легитимированного парадокса космополитизма и неонационализма — это уничтожение либеральными режимами радикалов их же руками в гибридных войнах. Породив неофашистов, либерализм объявляет их вне закона и меняет проект на более умеренный и бескровный, противопоставив состоянию страха, который вызывают радикалы у населения, себя же в качестве мнимой альтернативы

«дефашизации». На самом деле классический (эксплицитный) фашизм просто сменяется либеральным (имплицитным).

В дальнейшем начинается конфликт между ними: радикалы выходят из-под контроля, ощущая свою обманутость, либералы прибегают к двойным стандартам, ведя игру притягивания/отталкивания с националистами. Удаление националистов нередко происходит за счет ситуативных тактических союзов либералов с консерваторами. Так создаётся опасность очень жесткого консервативного реванша, идущего вслед за реваншем правым. Система пытается восстановиться, используя баланс-формулу взаимодействия между тремя силами в зависимости от отношения к западному миру («порочный круг цветной революции») — формулу, которая в целом соответствует порочным кругам власти Аристотеля и З. Фрейда. В результате мы имеем два замкнутых круга цветной революции, фиксирующие «стерилизацию конечности» — самообновление системы с устранением мешающих ей маргиналов как блуждающего избытка. Первый круг, более узкий: от либералов — к националистам — и обратно к либералам. Второй круг — шире: от консерваторов — к либералам, от либералов — к националистам, от националистов — снова к либералам, от либералов — снова к консерваторам. Как видим, схема искажения первичных умонастроений по принципу $abc-bcd-cde-def$ не предполагает между 1 и 4 звеньями ничего общего. Из самообороны вырастает нападение. Из либеральности — дикий волюнтаризм. На конкретном моменте студент на баррикаде превращается в солдата в окопе, солдат — в квазижандарма, радикалы и либералы становятся «одним национальным целым», а затем «квазижандарм» либо берет полную власть (но ненадолго), либо уничтожается объединенными либерально-консервативными силами в результате жесткого ретроспективного отката.

3.4. Неототалитаризм как знак пробела

Итак, цветная революция в стране состоялась. Отныне странам периферии досталось худшее, что есть в глобализме, — его

внешний стандарт в виде либеральной диктатуры. В результате стерилизации временно формируется хрупкий баланс в обществе, модель которого можно определить как «новый тоталитаризм». Наша попытка философского осмысления семантики неототального как установки на негацию Другого опирается на методологию структурного психоанализа и постструктурализма. Диагностика неототалитаризма является нелегким делом. Трудность его классического позитивистского определения связана с базовой нехваткой терминологии. В нашем арсенале нет концептосферы, способной охватить исчерпывающей словесной формулой нечто диффузное, аморфное, латентное, «жидкое», ускользающее от дефиниций. Отсюда — мучительное сомневающееся чувство собственной несвободы, возникающее от недостатка слов для описания своего состояния в ситуации, когда свобода пропагандируется повсюду как символ.

Либеральная неототалитарность представляет собой синкретическое явление, сочетающее в себе противоположные признаки классической и неклассической картины мира, а также — признаки трёх цивилизационных волн: аграрной, индустриальной и постиндустриальной. Классические черты нового тоталитаризма являются производными от соответствующих культурных архетипов и выявляются при помощи аналитической психологии: целостность как архетип оргии, бинарность как архетип Чужого, религиозность как архетип Золотого Века, патернализм как архетип отца, культура как архетип гештальта племени и т.д. Все эти архетипы относятся либо к эпохе первой волны (премодерн) и воплощаются в идеологии этнического национализма, либо к эпохе второй волны (модерн) и проявляются в этатизме и шовинизме. Как феномен премодерна либеральный неототалитаризм апеллирует к этническому сепаратизму. Как феномен модерна неототалитаризм проявляется в максимальном содействии государственного аппарата и номенклатуры работе неонацистских организаций.

Неклассические признаки неототалитаризма, которые, собственно и оправдывают приставку «нео», делая новые формы сентиментального насилия трудно распознаваемыми, выявляются посредством деконструкций языковых практик. Они

формируются в третьей волне на базе массового капиталистического производства символов (машины желаний, или психической экономики). Природа этих признаков — информационная, они конструируются при помощи медиа и предполагают следующие явления: глобальное село, виртуальный терроризм, самоцензура и шоу–цензура, идеологический китч, смешение элитарного и массового начал в популяризации героев, горизонтальный кибер–контроль.

Как феномен постмодерна неототалитаризм характеризуется тем, что зачастую проявляет себя в информационных формах гибридной войны. Поскольку неототалитаризм имеет имплицитные рассеянные формы, нередко прикрытые демократическими декларациями, его невозможно сводить исключительно к откровенно видимым актам неонацистов на улицах. Он укоренен в политике, в пропаганде, в рекламе, в массовом сознании. Симптомы не всегда указывают на сущность болезни. Диффузность и рассеянность неототалитаризма усложняют процесс его диагностики, если только он «весь не выйдет наружу» в виде правого реванша как симптома. Но как раз вероятность этого реванша — незначительна, ибо он преодолевается при помощи тех же «западных» ценностей, движущихся по кругу «вписки» (фантазма). Промежуточной стратегией между порождением национализма и его ликвидацией является попытка его смягчить при помощи сентиментальной эстетики и неклассической цензуры постправды, где правда играет роль самой себе в образе эстетизированной катастрофы.

Возрождение тоталитарной идеологии в двадцать первом веке можно объяснить несколькими факторами. Во–первых, новый тоталитаризм является следствием релятивации ценностей в ситуации постмодерна, когда образованное в результате мультикультурализма зияние породило информационный шок и онтологическую тоску по новым идеалам этики порядка, компенсатором которых выступила тотальность. Во–вторых, тоталитарное начало имманентно свойственно самому постмодерну, несмотря на всю его пустоту, фрагментацию и релятивность, потому что пустота является принуждением принудительного наслаждения, потому что политика толерантности является

репрессивным следствием этой пустоты. Речь идет не только об усилении крайних левых и крайних правых установок современного общества, испуганного войнами, миграцией и скукой. Речь идет о самой скуке как форме насилия, тоске как способе принуждения к желанию. Неототалитаризм, в отличие от классического тоталитаризма, не просто создает непротиворечивую картину мира, компенсируя коллективной идентичностью «Мы» нехватку «Я». Он несет в себе суммарное целое всех предыдущих форм насилия: правой, левой и центристской. Он смешивает дикий этноцентризм родоплеменного романтического типа с пенитенциарными претензиями дисциплинарных обществ, приправляя эту экзотическую смесь первой и второй волн постмодерными плюральностью, релятивностью, рассеянностью, фрагментарностью, свойственными для социума серийных атомарных индивидов эпохи, претендующего на аполитичность. Пребывая на пересечении волн, неототалитаризм приобретает гибкие гибридные модификации, маскируясь демократическими декорациями. Отныне слова «демократия», «равенство», «право», «диалог» уже ничего не значат. Они меняются на свою противоположность, фиксируя желание одной группы подавить другую.

Мы даже не можем сказать, что неототалитаризм полностью совпадает с так называемым «центристским» тоталитаризмом в общей классификации видов тоталитаризма (правый, или национализм; левый, или интернационализм; центристский — транснационализм, глобализм, панамериканизм, мондиализм). Источником правого тоталитаризма традиционно считается арабский мир. Левого тоталитаризма — Китай и Россия. Центристского тоталитаризма — США. Особенность либеральной диктатуры — в том, что она — транслокальна, транснациональна, трансэстетична, трансэкономична, трансполитична, транскультурна и не совпадает с территорией распространения американизма, постольку поскольку капитал — динамичен. Такая диктатура не имеет ни локации, ни визуального символа. Разве можно ее маркером считать статую Свободы в США как символ аутентичной демократии американского народа, если сейчас все памятники белым уничтожаются цветными?

Предпосылками неототалитарных тенденций являются все формы асимметрической зависимости в глобальном обществе: несправедливое распределение ресурсов через международные валютные фонды; разжигание реваншистских этнических движениях в странах периферии с целью их контроля и цветные революции; преумножение поп-культуры и симуляция; создание гибридных войн, культурных форм, экзотов, границ; размывание и диффузия цивилизационных процессов в «серых зонах»; манипулирование массами через СМИ и индивидуальные медиа при сохранении внешней прозрачности; рост умонастроений доминации, выраженной в синдроме «общих своих», когда корпоративные ценности финансово-политических элит преподаются миру как общечеловеческие. Сложность идентификации нового тоталитаризма связана с тем, что его маскирует сентиментальная мещанская мораль, а наше сознание остаётся еще полностью классическим, распознавая тоталитарное лишь по его современным образцам, когда наличие харизматического вождя и единой партии в дисциплинарном обществе и иерархически построенном государстве были достаточными основаниями для диагностики. Диктатура транснационального рынка, покупающего и продающего любые левые и правые тренды, не имеет привязки к региону, и даже коренное население ядра считает своей колонией, что в полной мере продемонстрировал выход США из пандемии 2020 года.

Обратим особое внимание на то, что спецификой либерального насилия является именно его структура двойного кода, маскирующая открытым швом обценное начало, сентиментальность, эстетизирующая рану. Происходит чувственная, основанная на танатологическом наслаждении легитимация насилия, основанная на манипуляции эмоциональной сферой. Политическая машина желаний предоставляет массам индустрию брендовых патриотических идей, облаченных в привлекательную форму искреннего китча. Пропаганда, реклама, маркетинг, массовая культура и поп-музыка — всё подчинено процессу китчизации идеологии, вследствие чего она приобретает «нестрашные», «интересные», «трогательные», «милые», «пронзительные» для обывателя черты, в ней появляется нечто

фланёрское и плаксивое, основанное на смеси лицемерного смакования чужой смерти и неподдельной скорби от смертей своих близких, на сочетании фрустрации, комплексов неполноценности и самовозвеличивания. Именно в момент столкновения с настоящей смертью в травматической реальности атомарный индивид, до этого предпочитающий хоррор–встречу с безопасной ненастоящей смертью на экране (псевдотанатос как фактор щекотания нервов и сублимации фантазма), испытывает невыносиме дежавю от напоминания о собственном бессознательном, которое он склонен кодировать путем шоу–цензуры в символическую катастрофу.

Идеологический китч прибегает к ретушированию, названному У. Эко «популистским элитаризмом»⁷⁹: каждого обывателя воспитывают как пассионария, происходит массовизация элитарного, в результате которой героизм становится мещанской нормой. Харизма перестаёт быть исключительной характеристикой вождя, превращаясь в свойство некоего безликого сообщества. Последнему внушается мысль о смерти, как о героическом завершении жизненного пути, и это производит психотерапевтический эффект: если привить человеку мысль, что умирать — легко, убивать он будет с особенной легкостью, пока не переживет опыт реального умирания.

Морализаторская государственная риторика консервирует результаты революции. Её новым персонажем (после утилизированного в огне пассионария) становится мещанин как субъект социальной фрустрации. Нехватка личностной реализации приводит к заполнению пустоты символами борьбы, в роли которых выступают опустошенные до уровня симулякров этнические традиции, вырванные в произвольной эклектичности из контекста истории. Зияние рождает «патриотов». Происходит подмена понятия революционера на понятие жандарма: каждый, кто убивает своих граждан, ощущает себя так, будто он обороняется от структуры другой страны. Угнетатель ощущает себя угнетаемым, нападающий — обороняющимся. Стирается грань

⁷⁹ Эко У. Пять эссе на темы этики / Умберто Эко; пер. с ит. Е. Костюкович. — Спб.: Symposium, 2003 — 96 с.

межу агрессией и обороной, защитой и нападением, агрессором и жертвой, высоким и низким, героем и антигероем в духе «двойного кодирования» элитарного и массового, свойственного для постмодерной эстетики. Результатом этой двойной, тройной и т.д. интерпретации является бессильный всеобщий примирительный мультикультурный жест скорби, легко превращающейся в трагикомедию.

Таким образом, китч входит в политическое, политическое становится китчем, эстетизация охватывает все сферы пиара власти, либеральный постмодерн смешивается с радикальным преמודерном на уровне спайки первой и третьей волн. В результате мы имеем дело с поколениями потенциальных карателей, которые пополняют ряды националистических субкультур под молчаливое одобрение либеральной романтики. Например, в финале документального фильма «Акт убийства» Дж. Опенхаймера о либеральной революции в Индонезии силовики праворадикальных гангстерских группировок, осуществлявших геноцид коммунистов и китайского населения страны, воспевают свои преступления в антураже голливудской индустрии ЛГБТ. Подобная ретушь позволяет утверждать, что, как и любое явление глобального мира, новый тоталитаризм и его «пост-правда» — визуальны, транссексуальны и эстетичны. Хипхопера «Бандера» Ю. Гуржи в Берлине демонстрирует всё тот же паразитизм гротеска на непристойном, всё ту же эстетическую легитимацию насилия. Власть отвечает на освободительный смех ироника–диссидента смехом циника, превращая юмор в репрессивное начало новой цензуры.

Философская история исследования типичных черт тоталитарного сознания имеет длинный ряд имен и школ в современной культуре: З. Фрейд, К.Г. Юнг, К. Манхейм, Э. Фромм, Т. Адорно, Г. Маркузе, В. Беньямин, П. Тиллих, М. Хоркхаймер, У. Эко, Ж. Делёз, Ф. Гваттари, Ж. Лакан, С. Жижек, Ж. Бодрийяр, З. Бауман, Э. Тоффлер, Ж. Батай, Н. Кляйн, Я. Рабкин, Ю. Хабермас, У. Бек, И. Голомшток, Х. Гюнтер, К. Фридрих, И. Бронский и многие другие рассматривали свойства психики одномерных индивидов, работу тоталитарных аппаратов насилия, влияние идеологии на мышление. Но с точки зрения психологии

культуры и психоанализа тоталитаризм лежит ниже рационального уровня познания мира, он укоренен в бессознательном, он произрастает из архетипов травматической памяти, значит, возникает вопрос о бытийности тотального как неотъемлемой части человеческой природы. Носим ли мы в себе демонов? Знаем ли мы о том, чего не знаем, или, насколько мы не знаем того, что знаем? Танатологический инстинкт разрушения — является ли он онтологическим, врожденным свойством, эманацией Реального или это воображаемый нарратив?

Мы не рискуем утверждать ни бытийную сущность тоталитарного, ни его сугубо культурную природу. В пользу бытийной природы тоталитарного начала нам говорит опыт детства, тоска по которому, подобная тоске по Золотому Веку (Реальному), провоцирует нас на толеризацию любого зла, если оно нам напоминает образы нашего детства. Именно об этом говорил М. Кундера как о величайшем цинизме — цинизме жалости по отношению к Гитлеру, который тоже был когда-то ребенком, носил курточку или сюртучок, рисовал и т.д.⁸⁰. Мистификация традиции может усиливать тоталитаризм, внося в него эзотерические коннотации. Одновременно тоталитарное компенсирует личное зияние в качестве привнесенного культурой начала. Данный вопрос не верифицируется, несмотря на все попытки исследовать наши опыты проекции Тени на окружающий мир.

Юнгианское понимание отрицательного двойника, который объективируется на внешнего агрессора и провоцирует идентификацию с ним с дальнейшим поиском врагов говорит о многом, но одновременно вселяет ощущение безнадежной падшести человечества. Христианским ответом на это безнадежное удушающее чувство является метафизическая вина, которая носит космополитический и в тоже время этический характер. Метафизическая вина за отнятую жизнь Другого соединяет нации между собой на уровне солидарности, экзистенции и философской веры, на уровне трансценденции и духовной

⁸⁰ Кундера М. Нарушенные завещания: Эссе / Милан Кундера; пер. с франц. М. Таймановой. — СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2008. — 288 с.

коммуникации, но она не должна приводить ко всеобщему опусканию рук перед агрессором.

Если нацизм — агрессивен, то вина за него переживается каждым индивидом отдельно не за счет глобальных икон абстрактной памяти, а за счет четкого осознания своей принадлежности к телу своего народа, своей нации, в коллективном бессознательном которой содержится Тень — нечто монструозное, некое Воображаемое Реальное. Негативная самоидентификация, отождествление себя индивидом с народом, чей этнический нарратив он отвергает, будучи готовым нести за него вину перед всем человечеством, — высшая степень разрыва спаек символических кодов, мешающих увидеть нагую суть. Таким образом, этическая вина одновременно является космополитической и этнической

Я думаю, когда-нибудь я доживу до момента, когда каждый украинец сможет сказать населению Донбасса: «Мне стыдно, что я — украинец», подобно тому, как К. Ясперс призывал сказать каждого немца: «Я — немец, и мне стыдно за это».

Говоря о тоталитарной установке как об установке на репрессию Иного, в качестве главного классического свойства тоталитаризма позволим себе выделить то, что продиктовано этимологией этого слова, — целостность, тотальность. Мы соотносим тотальность с травмой, но мы отличаем тоталитаризм как насилие со стороны сильных и ресентимент как насилие со стороны слабых. Когда мы говорим о новом тоталитаризме, мы имеем в виду не ресентимент, когда насильственное действие может быть оправдано слабостью, травмой, ущербностью наносящего его субъекта. Стэнфордские эксперименты убедили нас, что ресентимент может быть способом оправдания насилия. Мы говорим именно о насилии сильных, которые маскируются «под» слабых и одновременно провоцируют целые сообщества слабых к вторичному насилию. Так формируется травматическое единство квазимифологической оргиастической целостности группы (нации), которая может заявить о себе через трайбализм — отрицание общего «врага» на основании коллективной идентичности «Мы-объекта» как воображаемой формулы гармонии. Солидарность на основании отрицания как формула травматической памяти общего врага является одной из самых сомнительных стратегий солидаризации.

Объектность «Мы» есть вещь. Овеществленное сознание является результатом современных идей «расколдования мира», механицизма Нового времени, заменившего богов и духов на машины и концепции, но не уничтожило старинные сакральные механизмы психологической защиты. Религиозные традиции опустошились, утратили бытийную первооснову и наполнились новым светским содержанием — классовым, национальным, государственным. Очарование «врагом» опирается на атмосферу мифологических жреческих заклинаний и формирует установку на реванш и освобождение от невидимого «агрессора». Трайбализм опирается на одно из наиболее архаических порождений раннего модерна — праворадикальную моноэтническую концепцию нации и культуры, — способствующую утверждению модели унитарного государства. Основой этноцентризма являются неоромантические исследования национальной культуры как замкнутого гештальта с вертикальной передачей традиционных ценностей, в результате чего игнорируются гибридные и кочевые культурные формы.

В предыдущих главах мы говорили о легитимном транснациональном парадоксе. Трагедия националистического романтизма состоит в его одновременных вписанности в глобализм и предусмотренной либералами невозможности вхождения в глобальный мир в двух взаимно исключающих проявлениях глобализации: как интеграции, так и многополярности. С точки зрения интеграции, которая снимает ценность национального государства в пользу информационных технологий, национализм выглядит, как этнический сепаратизм, а с точки зрения многополярности, которая способствует децентрализации регионов, национализм выглядит, как шовинизм и империализм по отношению к локальностям. Резонансы локальностей в глобальном мире достигли такого размаха, что теперь каждый субрегион может обратиться за помощью к транснациональному сообществу для поддержания своей политической и культурной автономии. Другое дело, что транснациональное сообщество, руководимое либеральной цензурой, зачастую применяет двойные стандарты к самоопределению регионов, классифицируя его как «освободительную борьбу», если регион

проводит «правильную» политику, или как «сепаратизм», если политика региона направлена на антиглобализм.

Несмотря на то, что тоталитаризм — целостный, он, в отличие от религиозного или мистического мироощущения, не является монистическим. Целостность здесь распадается на бинарность — воображаемый дуализм «своих» и «чужих», в рамках которого любая позиция посредника воспринимается как «предательство», любая критика — как «провокация», а любое миротворчество — как «братание с врагом». Война эстетизируется как элитарная деятельность избранных к свободе воли, хотя социальной основой тоталитаризма является не культурная элита (что не снимает с нее исторической вины за пропаганду и осуществление насилия), а фрустрированный средний класс. Отсюда — милитаризация, культ практики, настороженное отношение к любой антивоенной теории, перенесение законов войны на тыл, который моделируется как поле сражения с «внутренними врагами»; неумение отличать защиту собственных прав и нападение на чужие права, восприятие доминирования как обороны. Ксенофобия разжигается посредством приема редукции — сведения всего многообразия Другого к одной–двум его экзотическим чертам, созданным или в результате удаления от его подлинной идентичности и держания его на некотором расстоянии в формате фантазма и в качестве лишённого нехватки, или в результате фрагментации идентичности Другого с целью его перестройки по собственным лекалам.

Поскольку образ врага становится мифологическим мотором травматической консолидации общества, очень важно представить Чужого как нечто одномерное. Лёгкость, с которой можно умереть за идею, порождает легкость, с которой за идею можно убить. Во всяком случае, так работал классический тоталитаризм. Следует отметить, что неклассическая либеральная критика классического тоталитаризма, которая исходит из приоритета единичной человеческой жизни, также не является гуманной и не содержит максимумов Нового Завета: она не делает отличия между сохранением жизни Ближнего и материальным комфортом личного бытия, вследствие чего ради комфорта приносится в жертву метафизическая истина, что

порождает не милосердие, а всеобщий конформизм, в том числе по отношению к злу, которое возвеличивается до уровня жертвы в культе всеобщей виктимности и пассивности. Формируется травматическая память, основанная на страхе жертв, что побуждает к новым жертвам, а не к прощению. В условиях принесения постоянных жертв формируется идея общего «заговора», что свойственно, как считало глобальное сознание, только славянскому, русскому тотальному. На самом деле, сегодня конспирология как элемент ресентимента пронизывает именно либеральное мышление и касается «плохих русских». Отсюда — перенесение поиска врагов с внешних реалий на внутренние обстоятельства, цензура, репрессии, гомогенизация культурной среды, отождествление политических смыслов с цивилизационными, создание мифических двойников, которые становятся предметом нуминозного очарования, ужаса, отвращения, обиды и т.д.

Квазирелигиозность составляет изнанку либеральной диктатуры, скрытое сакральное ядро новой тоталитарной системы ценностей. Поскольку либеральный порядок активно использует правые формы насилия, в нём своеобразным способом трансформируется традиционная мифопоэтическая культура в особую форму фольклоризма. Тоталитарный фольклоризм опирается на «базовые» ценности и формирует «фундаментального» человека. Наличие в ассортименте либерального рынка, в целом динамичного и космополитического, такого статического идеала этнического патриота вполне вписывается в поглощённые рынком формы сакрального опыта. *Religare* в рамках теологии рынка представляет собой всё ту же религиозную связь, всё тот же трансцензус, всё то же устремление человека к «Чему-то Большему» (В. Джеймс) — базовое чувство, удовлетворить которое в секулярных обществах «расколдования мира» (М. Вебер) призвана именно идеология. Механицизм Нового времени, лишив человека традиционных религиозных верований, направил его энергию на светские формы религиозности.

«Молчаливое большинство» жаждет язычески видимого, очевидного «чуда» Богоявления — от вождя на трибуне до бодрого отряда новых апостолов Гитлерюгенда, которые включают в глобальный рынок на правах равноправных участников игры

на бирже информационных технологий, осуществляя обратное влияние на либеральную власть. Последняя наивно считает, что она может руководить ими, но происходят обратные процессы. Насилие сильных запускает в действие насилие слабых, сентиментальный прессинг со стороны транснациональных финансовых элит порождает ресентимент со стороны «людей пространства» — обывателей, которых либеральный китч воспитал в качестве фанатиков. Невинное счастье насилия, выдаваемого за «возобновление исторической справедливости», приводит к тому, что в религиозной оболочке культа сакральной жертвы под видом реваншизма и трайбализма узаконивается и распространяется любое зло. Холокост как глобальная икона травматической памяти становится маской, обратной стороной которой является нацизм и его толеризация, благодаря тому, что неолиберальные силы используют трагедию еврейства как способ борьбы с советским наследием. Первобытная радость дикаря, осуществляющего ритуал, была природным проявлением оргиастического единства с миром и освящалась онтологической силой Откровения. В современных обществах насилие под видом жертвы и во имя жертвы является формой проявления искусственного «Мы – объекта» (Ж.П. Сартр). Именно в этом моменте символического опустошения и состоит отличие тоталитарного традиционализма и тоталитарного фольклоризма от подлинных традиций народной культуры и фольклора.

В тоталитарной системе ценностей традиция подвергается выхолащиванию своего содержания и подгоняется под некий политический образец. Это уже не сакральное, а симулякр сакрального, создаваемый за счёт эклектического сочетания разных источников, которые в своих природных контекстах противоречат друг другу (например, языческих и христианских, этнических и космополитических, античных и средневековых и т.д.). Так происходит актуализация «всего народного» путем выхолащивания древних сакральных символов, превращения их в эклектический провинциальный жупел. В таком виде осуществляется подача их населению как маркеров подлинной народной памяти. Существует серьезное отличие симулякров традиции в классическом тоталитаризме и в неклассическом,

новом. В классике тоталитарной системы ценностей выхолощенная традиция сохраняет весь свой первичный официозный пафос серьезности и не терпит юмора и всего, что связано с юмором: интеллектуальной насмешки, театрализации, богемы и богомного образа жизни, постмодерной эстетики, клоунады, космополитической логики парадоксов. В новом тоталитаризме традиционализм проявляет себя иначе, пройдя сквозь фильтры плюрализма, либеральной иронии и мультикультурализма. Юмор, который мог разрушить системы принуждения, свойственные для властных структур модерна, юмор, который превращал в карнавальное месиво ризомы «метафору генерала», срывая лестницы иерархий и крыши покровительств, юмор, который нарушал линейность объемными картинками мира и деконструировал одномерную пропаганду, — этот юмор теперь бессилён. Ибо сам стал пропагандой. Ибо сам стал властью постправды — постмодерной политикой клоунады.

В состав либеральной системы насилия входит юмор как способ перезагрузки. Либеральный кокон использует юмор против себя же для облегчения положения вещей и укрепления власти. Традиции, которые используются в глобализме в качестве его мультикультурной условной альтернативы, проходят искусством юмором и превращаются в рыночный эрзац-продукт, в китч, в гламур. Даже, если речь идет об очень жестоких традициях прошлого, они подаются в кодах постмодерного эпатажа, бурлеска, балагана, буффонады, гротеска, травести. Они становятся «нестрашными». Они одеваются в символические репрезентации архетипа Трикстера и укрепляют властный дискурс путем демонстративного его разрушения на основании многочисленных имитаций профанного, которые ничем не отличаются от самого профанного, потому что поп-арт, смешивая массовое с элитарным, — всё делает массовым. Власть укрепляется за счет юмористического приоткрывания своих тайн. Пародия на китч сама становится китчем. Разрушение столь ценной для многих системы либеральных ценностей через демонстрацию игр с шуточным нацизмом только укрепляет либерализм, оставляя тень нацизма в качестве его вечной одомашненной и уже привычной (страшно представить) изнанки. Трагикомические

постановки о нацистах в стиле бурлеска, коммерциализированные панки, хиппи и битники, имитации артхаусов и некрофилия как продукт рынка детской субкультуры, эпатажные татуировки со свастиками — всё это является лишь глянцевым прикрытием Воображаемого Реального, маской монструозного.

Таким образом, религиозный фундаментализм, входя в круг новых тоталитарных смыслов, теряет свои «исконные» репрессивные качества (мессианство, антеизм, консервативность, ретроспективность, ностальгичность), эстетизируется и превращается в экзот на рынке «интересных» продуктов третьей волны. Эстетика, которая стала трансэстетикой, проникая в сферу политического, порождает всеобщий эффект универсализации и рассеивания. Всё всегда можно выдать за всё, Иное — за Иное, сменив коды и переиначивая подачу. Синдром «общих своих» (Б. Вальденфельс) предполагает универсализацию корпоративных ценностей определенной референтной группы и репрезентацию их как «мировых», «национальных», «государственных», значимых для всех и каждого.

Ярким проявлением симптома «общих своих» как трансэстетического политического действия является национал-либерализм. При нём в моделировании гражданской идентичности целого народа используется театрализация воли части народонаселения, когда корпоративная региональная идеология небольшого сегмента страны превращается в национальную доктрину и претендует на роль паттерна для всего населения. Частное «натягивается» на общее, рискуя треснуть по символическим швам и провоцируя сепаратистские движения. Локальный национализм становится синонимом государственного патриотизма. Чтобы поддерживать синдром «общих своих», в стране формируется обедненная модель идентичности, основанная на слиянии воедино языкового, этнического, религиозного и цивилизационного факторов (например, «украинский язык, украинский народ, украинская церковь»). Принадлежность субъекта к определённой нации определяется не по гражданским критериям прав и обязанностей, а по метафизическим принципам: языку, этносу, мировоззренческому выбору этнонационального мифонаратива, исторической судьбы и миссии.

При этом, что характерно, именно такой, цивилизационный и метафизический, критерий идентификации внешне всячески отрицается либерализмом, презентуется им как признак варварства и деспотии в противовес «гражданской космополитической идентичности». Так происходит, если либерализм заинтересован в утилизации радикалов с их ложным трансформированным этническим кодом, а также в размывании подлинного, естественного цивилизационного поля культурных смыслов памяти (например, древнерусского кода для Восточной Европы, кода Победы в Великой Отечественной войне для постсоветского пространства).

Но там, где неолиберализм заинтересован в наполнении этого поля новыми смыслами для укрепления своей власти, он допускает симулятивные этноцивилизационные идентичности (например, «украинскую этнонационалистическую» в противовес «русской украинской» в Восточной Европе) и ничего «не мешает» его космополитизму. То есть, отношение к цивилизационной идентичности в транснационализме, как и отношение к национальному государству, — двойственное: в целом, декларативно и внешне, они отрицаются свободным рынком, чьей комфортной средой является номадический космополитизм, но там, где национальное и даже националистическое начало можно использовать как инструмент развития рынка и способ устранения его соперников, они поощряются.

В новом тоталитаризме трансформации подвергается сознание индивида. Что мы знаем о классическом тоталитарном сознании? Нам хорошо известно, что речь идёт о целостном несингулярном однородном массовом сознании («человеке–массе»). Характерной чертой «человека–массы» является его подчинение властной вертикали как универсальному механизму социального общения («метафоре генерала»). Ответственная иерархия как воплощение воли патронального начала Символического (виртуального Отца) распределяет функции и нормативные требования между «винтиками» машины, наделяя каждого контекстуального индивида именем и статусом в общей системе. Ложь допускается во имя всеобщего блага. Закон является универсальной легитимирующей силой и

регламентирует все формы и проявления общественной жизни. Власть подчиняет себе искусство и философию, происходит раздача символических обозначающих четкого командно–административного директивного типа.

«Человек–масса», или фашизоидный «маленький индивид», в антитоталитарных критических работах великих либеральных политических философов, критиков классической модерной системы насилия сталинизма и гитлеризма, — Х. Гюнтера, Э. Фромма, И. Голомштока, Х. Ортега–и–Гассета, Г. Маркузе — всегда представлялся как некий обыватель, мещанин, дитя технократического общества модерна, «средний» субъект. Его усредненность и посредственность проявлялись в заинтересованности в материальном комфорте, подчинении централизованному руководству и принципам партийности, в революционности площадей и одновременно в сервиллизме и выслуживании перед чиновничеством, в доверии к гомогенным СМИ и гипертрофированному государственному аппарату, в культе вождя и самоуверенности, с которой масса не нуждается в пополнении знаний, демонстрируя своё высокомерие, нахальство и бесцеремонность в навязывании посредственности интеллектуалам. То же, однако (если не в большей мере), касается фашизоидного человека западного общества потребления. «Одномерным человеком» (Г. Маркузе) руководят растерянность и страх, консерватизм и догматизм мышления, стереотипность и конформизм, некритичность и ксенофобия, тотальная рациональность и неприязнь к интеллигенции, послушание и пиетет перед авторитетом, зависимость от рынка желаний и наслаждений, стремление к обладанию и потреблению. Образование такого человека является результатом «бегства от свободы» (Э. Фромм).

Но вот, к концу XX века пали классические патрональные тоталитарные государственные машины. Нет больше гитлеризма и нет (причем, давно) сталинизма, даже, если следовать логике их уравнивания либералами, что является неприемлемым с точки зрения уравнения террора и личины. Что же произошло? Свободы стало так много, что бежать от неё — больше некуда: человек лишён права на добровольную тюрьму, ибо обитает в самой свободной тюрьме в мире, которая стала

универсальной, — в либерал-демократии. Право на тайну исчезло: оно уступило место давлению гласности, свободе поневоле, бунту на продажу, открытости вопреки себе самому в сочетании с чудовищной закрытостью того, что знать действительно не полагается, — с общенной изнанкой либерального насилия. В классических обществах Эдипа система социальных табу запрещала желание, а «быть свободным» означало свободу изъятия желания, включая желание быть свободным или его сублимацию посредством возвышенного (трагедии). В неклассических обществах Анти-Эдипа образовалась машина желаний, которая превратила желание из предмета запрета в фактор принуждения, потому «быть свободным» теперь означает свободу не желать, не испытывать никаких из навязываемых желаний, в том числе желания быть свободным, не зависеть от психического и политического рынка переживаний и его принудительного девиза: «Наслаждайся!».

Устранился ли тоталитарный «маленький» индивид? Или он присутствует при новой капиталистической диктатуре точно так же, как при диктатуре левой или правой, меняются ли его свойства? Нам кажется, что одномерность как свойство сознания тоталитарного индивида никуда не исчезла. Наоборот. Она возросла во сто крат. Если раньше тоталитарного индивида принуждали быть несвободным извне, одновременно контролируя его Танатос, то теперь его принуждают быть свободным и лишают контролера. Более того: его качества переносятся на элиту, точнее: смешиваются элитарное и массовое, высокое и низкое в общем порыве китча. Героизм становится мещанской нормой, мещанство героизируется. Разрушается общественная иерархия подчинения и контроля. Вместо метафоры «генерала» имеем хаос атомарных индивидов, движущихся в броуновском движении рынка каждый навстречу личному комфорту. Мещанство, связанное с обогащением и конформизмом, становится неким образцом эстетического образа жизни богатых и одновременно социально значимых людей, символом желания. В то же время масса обедненных мещан готовы умирать за Родину.

Смерть Отца в виде кастрации Символического, разрушенного под влиянием краха патрональных обществ и всех моральных

табу, оставляет атомарного индивида наедине со своей пустотой, в ужасающей встрече с собственным бессознательным, в состоянии кризиса метафизической идентичности и экзистенциальной скуки, когда все желания прорываются наружу, образуя автоматический режим смертельного воспроизведения. В центре пространства смерти как наслаждения и наслаждения как смерти оказывается атомарный кастрированный человек. Что же ему остается делать? Только бежать от самого себя. Только срочно перекодировать Реальное в Символическое, эстетизировать личную катастрофу на экране цифровой культуры и добровольно входить в им же созданную машину желаний. Так образуется принудительная эстетика как механизм психологической защиты от деонтологизации, погружающей человека все глубже и глубже в виртуальный контроль.

Оказавшись в полной растерянности, атомарный индивид, лишенный Отца (вождя, партии, царя, лидера) сам для себя принимает еще более жесткие нормы самоцензуры, следуя правилам психоанализа (Ж. Лакан): «Если Бог умер, не дозволено ничего»⁸¹. Лишенный возможности идентифицироваться с Тенью, перенесённой на сильного лидера, как это было в модерне, лишенный всех религиозных норм и правил средневековой жизни, человек постмодерна не имеет пути для выхода своей тревоги. Тревога пустоты и отсутствия смысла становится его перманентным невротическим состоянием, она эстетизируется как легитимированная шизофрения и в этом качестве включается в символический оборот, начинает скользить гладкой поверхностью машины желаний, приобретает щекочущие нервы формы фильма ужасов. Человек с его маленькими тревогами попадает во власть ризомы, непроницаемой и лишённой трещин, сотканной из разнородных эклектических элементов, гладкой и мерцающей.

Так формируется вынужденная гармония принудительной эстетики, где искусство продолжает играть роль инструмента

⁸¹ Лакан Ж. Семинары, Книга 17: Изнанка психоанализа (1969/70) / Жак Лакан; пер. с франц. А. Черноглазова. — М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 2008. — 272 с.

идеологии, пропагандируя трендовые официальные стили как общеобязательные и маргинализируя всё, что не вписывается в рынок. Рынок не является аполитичным. Это — одно из самых сильных заблуждений, что рынок опирается на единственную политику — политику капитала, идеологию денег — и ничего кроме. Рынок связан с борьбой за власть, он может позволить себе купить политические силы и группировки, расставив их в должных комбинациях, и потому искусство рынка — это не просто искусства глянца, приносящее доход, не просто коммерческий китч, а всё то же тоталитарное искусство пропаганды, всё то же идеологическое искусство. Рынок может сколько угодно пропагандировать «самоценные» художественные произведения, индифферентные к политическим трендам, но он при этом лукавит. Ибо «самодостаточный эстетизм» как выражение неолиберальной ироничной пустоты (например, гротескное воспевание войны у А. Савадова) уже является идеологией. Подобно тому, как тоталитарное государство является своеобразным произведением искусства, результатом синтеза искусств (Х. Гюнтер), рынок — сам по себе эстетичен, он творит себя как искусство и нуждается в символических механизмах поддержки. Искусство рынка — это агитационное, неототалитарное искусство.

В либеральной диктатуре как в гегемонии экономическое начало, политическое начало и эстетическое начало сливаются самым непостижимым и причудливым образом, создавая гибриды и сиамские, трудно дифференцированные формы. Парадоксальным образом в ситуации постмодерна реанимируется модерный эстетический канон: популярными становятся стилевая эксплуатация фаллических образов оружия и крепкого солдатского тела, акцент на патриархальной мужественности агитационных плакатов в причудливом ее сочетании с нежнейшей и изящной либеральной постмодерной эстетикой феминизма и трансгендера. Конфликт между новыми традиционалистами и «европейскими» представителями сексуальных меньшинств — в определенной мере декоративен: так, правые сторонники либерального феминизма активно поддерживают «национальную политику» и тем самым — сексистские

манифесты радикалов. Среди участников АТО активно действуют группы ЛГБТ. Эстетическое рассеивается в сквозной легитимированный парадокс фаллического и хтонического, архаического и иронического, патриархальной мужской сексуальности и матриархальной женоподобности (тот же эффект демонстрирует эстетика индонезийской правой культуры боевиков 1960–1970-х годов из фильма «Акт убийства» Дж. Оппенхаймера).

Наиболее ярко легитимированная шизофрения как состояние человека – ризомы в новом тоталитаризме проявляется в его неклассических свойствах, связанных с новой моделью властных отношений. Разрушается иерархическая вертикаль, распадается «метафора генерала», отныне не существует четких бинарных оппозиций Раба и Господина, свойственных для дисциплинарного порядка бюрократической структуры. Но бинарность как инструмент насилия не исчезает, так же, как никуда не исчезают ресентимент, поиск врага, неприязнь к непроницаемому Чужому. Бинарность как скрытый репрессивный императив присутствует в хаотическом плюральном фрагментарном мире, в котором происходит переход от явно черно–белой к скрыто черно–белой картине видения — от Паноптикона, где меньшинство контролирует публичную жизнь большинства через бюрократические аппараты сверху вниз, к Синоптикону. В последнем меняется направление осуществление контроля: большинство контролирует меньшинство снизу вверх и друг друга на горизонтальном уровне, причём предметом контроля является не только публичная, но и приватная жизнь индивида. Взаимный контроль большинством большинства в референтных группах сетевого общества не только не исключает, но и предполагает верхние уровни жесткого вертикального контроля гиперглобализма, потому что «смарт–сила» («умная» информационная война «мудрости» предполагает влияние на бессознательные алгоритмы поведения одновременно через искус, внушение и давление).

Это становится возможным благодаря тотальной прозрачности информационных технологий, в рамках которых каждый потребитель создает свою собственную страничку в социальных

сетях и добровольно превращает себя в предмет наблюдения. Приватная жизнь становится публичной, эти две сферы бытия смешиваются благодаря желанию человека в обществе машины желаний нравиться другим и привлекать к себе внимание. Человек становится зеркальным существом, бытийствуя до тех пор, пока он обозначен Другим, и отождествляя себя со своим идеальным отражением в Интернете. Не удивительно, что в обществах контроля нет доминанты его осуществления: все контролируют всех, современность приобретает «жидкие» текущие формы рассеянного всепроникающего взгляда наблюдателя: «Посмотрите на меня, который смотрит на...» — при этом организованный хаос неизменно восходит к невидимому ядру управления, как рой восходит к пчелиной матке

Власть, которая начинает контролировать частную жизнь субъекта и которая сама является предметом контроля в качестве элемента частной жизни, всецело входит в машину желаний, становится информационным продуктом рынка и в качестве таковой перенимает на себя драйвы рассредоточенной сексуальности (транссексуальности), выходя за пределы отдельных политик, становясь глобальной и рассеиваясь в виртуальном пространстве. Она называется «биовласть». Биовласть, как любой продукт рынка, функционирующего по принципу символических законов, является своеобразным эстетическим продуктом: она продаёт себя за счёт механизмов брендинга, рекламы и пиара, превращаясь во власть–зрелище. Власть–зрелище трансформируется в предмет сплетен, становится объектом желания, включается в игру притягивания и отталкивания, развлечения и отвращения, связанную с наслаждением. В условиях всеобщего вуайеризма органам биовласти остается лишь выполнять роль индикаторов и трансляторов желания наблюдать: общественность берёт на себя функции контроля, создавая в сети локальные сообщества, фиксирующие солидарные референтные группы, объединенные общими символическими лозунгами и политическими клише.

Важнейшей особенностью биовласти является виртуальный терроризм. Это повсеместное явление, которое в сетевом обществе принимает угрожающие формы электронного

фашизма, используя плачевное финансовое положение людей, для которых место регистрации становится тюрьмой и которые могут удовлетворить свою жажду преодолеть пространство исключительно за счёт Интернета. В условиях виртуального терроризма цензура приобретает характер самоцензуры, вместо внешнего приказа мы имеем «внутренний» темник. Последний означает, что человек либо сознательно ограничивает себя в высказываниях, «приказывая» себе молчать или лгать, подменяя один факт другим или умалчивая факты. Либо же он лжёт сам себе, зная правду, но вытесняя ее в бессознательное, делая вид, что правда не имеет значения, работая на экстремном уровне между сознательным и бессознательным. То есть, самоцензура действует точно так же, как классическая цензура: либо путем традиционного запрета и наивного сокрытия фактов, маскируемых воображаемыми историями (симптомами), либо путем растворения фактов во множестве трактовок, когда факты не имеют значения, поскольку значимы только желания, закодированные в символических фантазмах. Самоцензура, как и классическая цензура, имеет традиционные и нетрадиционные формы, связанные с фактами и с желаниями, симптомами и фантазмами, ложью и постправдой, спектаклем и перформансом.

Массы, которые находятся в сети, пребывают в состоянии глубокой фрустрации, связанной с трагическим разделением глобального общества на людей капитала, владеющих пространством и динамически передвигающихся во времени, и людей труда, привязанных к своему месту жительства, локальных, статичных, территориальных. Высшие классы, преодолевая пространственные и временные границы, могут позволить себе жить в ситуации постмодерна, а низшие классы всё ещё влачат инерцию премодерна, ведя хуторянский образ жизни в Интернете, принимающем черты фольклорной среды, мифологии, народной культуры, глобального села. Власть получают более мобильные субъекты, именно они и создают символическое пространство для людей пространства, постоянно переживающих чувство абсурда и ужаса. Лишенные свободы передвижения, капитала и работы, граждане с низким уровнем дохода находятся в состоянии постоянной тревоги и

пополняют ряды пользователей социальных сетей, разворачивая бурную компенсирующую деятельность⁸². В результате глобальный контроль превращается в массовую локальность местных символических «кладбищ», непрерывно побуждая человека к самоцензуре, к сознательному ограничению в высказываниях с целью сохранить за собой право «зеркального» Я, позитивное общественное мнение о себе и социальный статус. Корень виртуального фашизма обретаем в социальном неравенстве, преодолеть которое не в состоянии смешивающая производителей и потребителей креативная экономика третьей волны.

Удивительно, но глобальное село принимает совершенно романтические этнические черты, представляя своего героя — «народ» — как феномен декоративно-театральный, когда эмоция одной группы людей выдается за всеобщую волю. Молчаливое меньшинство включается в игру, имитируя большинство. Фейки, демотиваторы, чаты, блоги новостей, группы по интересам, механизмы троллинга, фотожабы, ботовские атаки и тому подобные стратегии являются медиа-вирусами (мемами), при помощи которых масса воспроизводит в сети искаженные архетипы сакрального опыта, эрзацы фольклорной архаики, интернетлор. Массовая локальность территориально ограниченных людей, заключённых в тюрьмы собственной местечковости, воскрешает посреди третьей волны средневековое хуторянство, порождая новые формы квазитрадиционализма, со всем его романтическим непримиримым видением мира. Новое средневековье пользователей сети — это ресентимент, насилие слабых, которых используют насильничающие сильные, это реакция людей пространства на угнетение со стороны людей времени.

Агрессия и растерянность, которую испытывают представители «глобального села», или, иными словами, ресентимент, — можно объяснить, исходя из структурного психоанализа Жака Лакана механизмами сшивки. Последняя основана на вариациях Борромеевых колец: Реального, Воображаемого,

⁸² Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / Зигмунт Бауман // Пер. с англ. — М.: Издательство «Весь мир», 2004. — 188 с.

Символического. Среднестатистический индивид в сети, который играет роль активного пользователя и проводит политическую агитацию, является глубоко расколотым (кастрированным) субъектом, лишённым эссенциалистских характеристик целостности, сущности, происхождения и непрерывности. Данный субъект пребывает в состоянии отчуждения, опустошения, зияния, нехватки. Предметом нехватки является его собственная самость, утраченная им гармония Реального. Утрата формирует вокруг индивида ситуацию травмы — болезненную реальность, причиняющую беспокойство и боль действительность. Травматическая реальность, вызванная нехваткой, компенсируется за счёт Воображаемого — выдуманных историй идентичности, которые помогают фрустрированному индивиду компенсировать нехватку индивидуальной идентичности коллективной идентичностью группы. Нехватка подобна зияющей ране, которая сшивается иллюзиями, созданными игрой воображения. Но в такой иллюзорной истории зачастую встречаются пробелы. Речь идет о разрывах идентичности, мешающих сцепке, — согласованию воображаемых мифонаративов в единое принудительное гармоничное тотальное целое, в баланс-спайку. Такие разрывы преодолеваются за счёт инструментов культуры, символов языка, идеологий. Так, Воображаемое в качестве шва, наложенного на рану идентичности, лечит пустоты при помощи Символического, чтобы не видеть ужасов собственной реальности.

«Сшивка» здесь означает и сам шов, и иголку культуры, которая его осуществляет, и процедуру наложения шва на рану. «Сшивка» означает привязку расколотого субъекта к языковым практикам, его вхождение в культуру, в символической структуре которой недостающий элемент идентичности заменяется соответствующим знаком. Так образуется баланс, где все составляющие соответствуют центральному нарративу и ссылаются друг на друга. На этом основана универсальная объяснительная сила идеологий. Коллективная идентичность компенсирует индивидуальную, субъект стремится быть обозначенным определённым бейджиком от общей идеи, сшивая между собой Воображаемое и Символическое, заслоняясь культурой от

травматической реальности, образованной вследствие утраты Реального. Усиленная самоцензура как внутренний темник, нежелание знать факты, потому что они более не имеют значения, — это ложь самому себе, маркировка символических границ собственной воображаемой истории.

Сшивка не даёт субъекту впасть в пропасть бессознательного и защищает от неврозов. Она не позволяет ему увидеть, до какой степени ущербной и морально уродливой является реальность общества благополучия, обратную сторону которого составляют войны, классовые антагонизмы и несправедливость. Образуется эффект ленты Мёбиуса, чья одна сторона создает иллюзию двух: лицевой шов и изнанка, милосердие и насилие, нежность и агрессия, помада и кровь, блондинка и брюнетка, сентиментальность и репрессивность — взаимосвязанные качества в неолиберальном мире. Реальность зачастую прорывается через кордоны иллюзий посредством коротких замыканий семиотического — сбоев в дискурсе, расхождений знаков и значений, миганий, оговорок, случайных эпизодов, спотыканий, рваных ассоциаций. Цепляясь за них как за симптом, психоаналитик может помочь обратному процессу — расшивке, высвобождению человека из плена иллюзий, которому он противится, впадая в состояние истерии, отчаяния и агрессии. Расшивка означающего и означаемого — одна из самых болезненных психологических процедур в мире, потому что она провоцирует выход из магического круга влияния идеологии. Идеология оказывает утешительное воздействие на своего носителя, даруя ему чувство успокоения, подобно снотворному. «Спящий», пребывающий в потоке фантазмической истории, не хочет лишаться согласованной иллюзии самообъяснений и самооправданий. Он не хочет вытаскивать себя из машины желаний, не желает срывать швы со спайки Воображаемого и Символического, обнажая скрытое под ней травмирующее Реальное.

Нередко в роли психоаналитика предстаёт художник, чем объясняется неприязнь радикализованной массы к творческим личностям в тоталитарных и неототалитарных обществах. Врач показывает рану, помогая пациенту взглянуть в глаза собственной бездне и ощутить за неё вину. В идеале терапия

должна заканчиваться катарсисом, но момент сопротивления в ней — неизбежен. «Сшитые» субъекты являются догматиками, те, кто их «сшивает», — манипуляторами и циниками, рядом с манипулятором в одном ряду стоит психоаналитик. Ресентимент — это умонастроение догматиков, насилие со стороны слабых, которое является вторичным по отношению к насилию со стороны сильных, со стороны манипуляторов. Сентиментальное насилие — это первичное насилие сильного по отношению к слабому, который также становится насильником. Через эти замкнутые круги бесконечно воспроизводит себя новый тоталитаризм.

РАЗДЕЛ IV. РЕПРЕССИВНАЯ ЭСТЕТИКА: ЭФФЕКТЫ СБОЯ

4.1. Улыбка идеологического китча

Либеральное насилие строит вокруг себя особый репрессивный эстетический мир, который является способом его сентиментального оправдания. Наиболее яркими проявлениями принудительной эстетики либерализма являются юмор и пронизанное им новое тоталитарное искусство, балансирующее на грани высокого художественного творчества и китча в качестве монетизированного арт-продукта — носителя публичного капитала. В этой главе мы будем говорить о современной тоталитарной эстетике, о креативной экономике как способе ее распространения, о китче как проявлении принудительной эстетизации и о новой цензуре при помощи создания шоу, представляющего собой смесь юмора и наслаждения.

Символическими визуальными воплощениями классического тоталитарного искусства являлись социализированные телесные образы массовости, коллективизма, солидарности и бодрости «улыбающегося братства» (М. Кундера)⁸³: заводские цехи, где демонстрировалась мускульная сила рабочих, трудовой пафос общего восхваления, государственный диктат,

⁸³ Кундера М. День, когда Панург не сумеет рассмешить / Милан Кундера // Милан Кундера. Нарушенные завещания: Эссе / Пер. с фр. М. Таймановой. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — с. 7–38.

проявляющийся в революционной авангардной форме эстетики и её одновременно крайне консервативном мифологическом содержании. Новое тоталитарное искусство, связанное с либеральным диктатом, также открыто апеллирует к оголению анатомии и биологических инстинктов, но акцентирует внимание не на патриархальных ценностях, а не ценностях сексуальных меньшинств, трангендера и тела как цифры, тела, чья вещная громоздкость представляется лишней, асексуальной, вытесненной из артосферы.

Цветная революция, как и любая другая революция, вызывает к жизни новую волну агитационного искусства, сочетающего в себе эксперименты с формой, иронию, протест и последующий консервативный квазитрадиционализм, который приходит на смену протеста и поглощает его. Но диалектика нового тоталитарного искусства имеет свою специфику. Если классическое тоталитарное искусство двигалось от революционного авангарда к остужению инновационного порыва при помощи возвращения архаических традиционных форм, то здесь и авангард, связанный с первыми либеральными порывами, и консерватизм, порожденный этнической мифологией национализма, и релятивный перформативный постмодерн движутся в рамках растворения всех четких границ между формами и стилями в общем китче, порождаемом рынком, в его парадигмальной темпоральности. Речь идет не об авангарде, а об его эрзаце в виде поп-культуры, не о традиции, а об ее экзотическом симулякре в рамках мультикультурализма. Постмодерн снимает оппозиции элитарного и массового, авангардного и классического, революционного и консервативного, либерального и национального в пользу всеобщей либерализации искусства, потерявшего свои бытийные сущностные основания.

Если трагедия советского авангарда состояла в том, что он должен был от культа творческой индивидуальности перейти к фундаментализму и государственному коллективизму (что проявилось, в частности, на примере трагедии певца революции — авангардиста В. Маяковского), то трагедия трансавангарда в постмодерной ситуации состоит в том, что он репрезентуется в качестве символического товара, который продается

на арт–рынке. Глобализм использует отдельные элементы протеста, заложенные в авангардное творчество, для установления диктатуры неолиберальных художественных и политических элит, центрируя текст художника по ключевым значениям. Так произошло со многими арт–продуктами, созданными на арене киевского майдана, в частности, с моим собственным стихотворением «Кто я?», превращенном в «гимн революции достоинства», а по сути — в политический эрзац, в баннер, куда меня желали принудительно интерпеллировать. Если художники не соответствуют требованиям рынка, они вытесняются на периферию культуры за ненужностью, а на освобожденное место поступает этнический неолиберальный фундаментализм, имитируя эклектические формы архаики и классики. В таких условиях задача художника состоит в том, чтобы *сознательно* желать быть репрессированным, желать не включаться в машину желаний, желать выйти из неё в состояние некой новой аскезы, сохраняя статус индифферентности, позицию равнодушного Другого по отношению к равнодушному же Другому, принять роль носителя иррационального протеста — эстетического бунта, не поддающегося обозначению и составляющего вакуум в символической структуре, нечто, не подлежащее идентификации, даже ценой потери сцены и промоушена.

В онтологическом смысле подлинное искусство является Чужим по отношению к системе тоталитарных и нетоталитарных смыслов, потому что оно сопротивляется вшиванию, оно оказывается лишним, непонятным, ненужным, крайним. Любое тоталитарное сообщество как сообщество корпоративной «радости» удаляет боль в качестве блуждающего избытка, а подлинное искусство всегда предполагает личное страдание. Боль, не легитимированная в китч, — не нужна. Если классический бинарный язык тоталитаризма не терпит гибридов, то неолиберальная диктатура играет с гибридными формами, синтезируя римские образцы классической военной силы с многоцветной плюральностью постмодерного искусства, с его изнеженностью и глянцем. Архаика, классика, авангард оказываются опосредованными постмодерным китчем. Китч же опосредован самим собой. Копия больше не

отражает оригинал, не отдаляет нас от него, не несёт нехватки: она множится на саму себя.

Манипулятивными приёмами неклассической тоталитарной эстетики являются скрытая дуальность, инкорпорированная в плюральность; создание травматического эффекта посредством воспитания любви на ненависти; стерилизация конечности мифического времени и монументальность, мемориализация в аспекте создания рекламных «мест памяти» жертв, требующих новых жертв; редукция палитры жанров и стилей к идеологически привлекательной эклектической сумме трендов. Тоталитарная эстетика в неолиберальной диктатуре подобна гладкой поверхности без шероховатостей или с легитимированными шероховатостями, которые можно углублять или акцентировать, — от этого ничего не изменится, ибо все парадоксы уже включены в эту принудительную гармонию фрагментарных частиц. Грань между искусством и неискусством, Реальным и Воображаемым, сущностью и поверхностью стирается. Символическое единство подменяет Реальное. Видимость заслоняет истину события, более того она сама становится им, ибо грани между видимостью и сущностью не существует, как и грани между онлайн- и офлайн-бытием. Вместо истинного события мы получаем чисто коммуникативное событие: произведение искусства, как и проект политики в гегемонии, имеет вес постольку, поскольку получает имя, символическое обозначающее, маркер, определяющий его единственное содержание — цену публичитного капитала.

В этой диффузности нет ничего общего с мистической всеобщностью серебряного века: синтез искусств, синтез высокого и низкого, синтез искусства и реальности является не диалогом, а размыванием границ между субъектом и объектами, Логосом и знаками. Рынок политизируется, политика эстетизируется, эстетика политизируется. В условиях биовласти Синоптикона и информационной трансэстетики ареной гиперреалистического перформанса является весь мир, попеременно переключающий коды между монументальным и поверхностным, аполлоновской гармонией и дионисовским бунтом, своими и чужими, народностью и персоной, фольклором и профессиональной культурой,

пропагандой здорового образа жизни и богемностью, элитарным героизмом и китчевым милитаризмом.

Универсальным свойством новой тоталитарной эстетики является окрашенный постмодерным гламуром новый китч, который касается также идеологии. Новый эстетический китч как явление символического рынка — насквозь идеологичен. Это — феномен поп-культуры, выраженный в особом роде пропаганде — сентиментальной презентации радикальных милитаристских идей под морализаторской риторикой. Китч проявляется в массовом коммерческом производстве мировоззренческих, бытовых, художественных, промышленных текстов агитационного характера (от речёвок и плакатов — до литературных и архитектурных проектов). Данные тексты становятся элементом индустрии развлечений и оказывают сшивающее влияние на сознание обывателя. Новый тоталитарный китч можно считать возрождением в третьей волне феномена «восстания масс» (Х. Ортега-и-Гассет)⁸⁴. М. Кундера в свое время говорил об «империи тоталитарного китча»: всё, что нарушает его смысловую гладкость, любое отличие индивидуальности, воспринимается, как плевок в лицо улыбчивой усредненности.

Китч является отправной точкой неолиберальной эстетики и ее конечным пунктом: в виде китча застывает авангардная романтика революции и традиционалистская патриархальная романтика войны. Движение от китча через авангард и консерватизм обратно к китчу является замкнутым кругом эстетики принуждения, подобно тому, как движение от либерализма через анархизм демократов и национализм военных обратно к либерализму является замкнутым кругом политики принуждения. Китч является высшей мягкой формой репрессии Другого: высшей, потому что мягкой, и мягкой, потому что высшей. Сентиментальное насилие состоит из жестов китча. Новый китч, в отличие от привычной нам массовой культуры первой половины XX века, сочетает в себе трагическое и комическое, высокое и низкое, возвышенное и смешное, пафос и

⁸⁴ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Хосе Ортега-и-Гассет; пер. с исп. А.М. Гелескула. — URL: <http://lib.ru/FILOSOF/ORTEGA/ortega15.txt>

юмор с цинизмом, с которым неолиберальная власть смеется над инакомыслием.

Китч прикрывает слащавостью силу, которая благодаря ему же вызывает ресентимент у слабости. Природу идеологического китча можно раскрыть на стыке эстетической, религиозно–мифологической и социально–властной систем, спаянных в едином пространстве гегемонии. Ностальгическая идентичность, лежащая в основе китча, в обществах локальной массовости приводит к формированию черт пассионария в сознании мещанина, крестьянина, пролетария, классового маргинала — любого обыкновенного человека, которого принудительно воспитывают как «героя». Одним из способов воспитания обывателя как воображаемого пассионария является трансформированная в соответствии с потребностями рынка сакральная традиция, превращенная в эклектику разного рода экзотических продуктов.

Отличие постмодерного китча от его модерного предшественника состоит в том, что в основе классического китча лежал принцип массовости, механический конвейер производства смыслов. В основе же неклассического китча находится идея популистского элитаризма — элитаризации массы, которая приписывает харизму как качество вождя любому своему представителю. Героизм перестает быть монопольным свойством лидера, как при модерном тоталитаризме. Он доступен всем и от этого — мелок, рассеян, разлит по плоскости глобального села, переполнен коммуникативными практиками. Обратной стороной элитаризации массы является массовизация элитарности: оба вектора диффузии соответствуют постмодерным механизмам двойной кодировки. Постмодерная массовость, адаптируя высокие нарративы к восприятию обычных людей, позволяет соединить современный феномен «человека–массы» (фашизоидного индивида) с постмодерной сингулярностью. Мещанские нормы героизма предполагают, с одной стороны, легкое отношение к своей и чужой смерти ради воображаемого идеала, а с другой стороны — личный комфорт и конформизм.

Нет ничего удивительного, что в такой эстетике — все противоречиво: умильность сочетается с милитаризмом, стихийность

с порядком, тотальное с неототальным и т.д. Если в классическом китче оставалась бледная тень модерной метафизики в виде тоталитарной идеи жертвенности и девальвации человеческой жизни перед лицом высокого идеала, то здесь и её не остаётся: смерть становится вещной, доступной, телесной, бытовой и легкой, одновременно всячески отталкиваясь во имя либерального уюта и удобства. В классической метафизике в жертву религиозной истине приносится человеческая жизнь, что не исключает её ценности, ибо в жертву приносится самое ценное. В неототалитаризме человеческая жизнь теряет ценность и приносится в жертву рыночной идее. Одновременно в неклассическом либеральном тоталитаризме жизнь декларируется как высшая ценность, которая довлеет над любой иной идеей, но по факту идеи отсутствуют, а жизнь теряется легко в силу ведения бесконечной «войны за жизнь» в безыдейном мире.

4.2. Глобальный контроль как синдром glitch art

Замкнутый круг от китча к китчу в глобальной информационной эстетике нового общества насилия мы хотели бы уподобить эффекту такого относительного недавнего явления в искусстве информационных технологий, как glitch art (глитч арт) — особой формы художественного, которое использует ошибку в качестве центрального объекта. Термин «glitch» буквально обозначает в переводе с английского «глюк», «помеху»: этим термином на техническом сленге принято обозначать видимые или слышимые сбои в работе устройства. Если символический порядок неолиберализма как машину желаний уподобить матричному устройству, причём устройству, которое претендует на некий идеальный механизм, «глитчем» в его работе будет некое короткое замыкание знаков — символическая трещина, знак пробела, разрыв обозначающих, вакуум в структуре, мигание. Психологически оно намекает на прорыв Реального в толщу фантазмов наложенного поверх травмы Символического. «Глюкам» свойственно, как любой символической трещине, появляться

неожиданно и не к месту, вызывая сбои видеосигнала и звука, способствуя распространению на экране совершенно сюрреалистических изображений. Данная техническая дисфункция может быть отнесена к числу Реального Реального в виртуальности, если следовать методологии С. Жижека⁸⁵.

Глитч указывает на нечто большее, чем ошибку: он указывает на то, что человек, подчинённый миру медиа, сам может сделать с дигитальными технологиями, вызывая сбои в работе социальной мегамашины. Ошибка становится указанием на нереализованную возможность, на свободу действия, на альтернативу тому, что провозглашает себя лишённым всякой альтернативы, — матрице. Глитч становится окном в мир пустыни Реального, как бы говорящим: «Добро пожаловать», то есть — личной бездной каждого⁸⁶. Он может указывать на специфический способ критики общества машин, на новый вариант развития информатизации — на утопию и на антиутопию. Но для смелости принять расшивку в работе машины человеку самому нужна расшивка — нужно мужество быть в реальности офлайн, жить без зависимости от символического обмена. В этом смысле психологически глитч как Реальное в Виртуальном является радикальным разрывом с имманентной ситуацией ложного выбора и становится непереносимой травмой, вызывая страх нехватки.

Поэтому система пытается защититься от собственных сбоев путем их легитимации и эстетизации. Так, глитч из стихийного превращается в лишенный подрывного потенциала глитч-арт, становясь предметом развлекательных видеоигр. Так, любые трещины в работе глобальной машины тут же вписываются в неё в качестве карманных вариантов оппозиции и номинированных парадоксов: тот же спонтанный медиа-вирус как жанр интернет-фольклора, взятый до его кооптации, является эффектом глитча, но быстро подвергается обозначиванию и впоследствии присутствует в системе уже как предусмотренное

⁸⁵ Žižek S. Das Ende der Menschlichkeit. — URL: <https://www.nzz.ch/feuilleton/digitalisierung-das-ende-der-menschlichkeit-ld.1312112>

⁸⁶ Žižek S. Tarrying with the Negative. Kant, Hebel, and the Critique of Ideology. — Durham, Duke University Press, 2003. — 289 p.

отклонение. Любой оппозиционный блогер, используемый как способ устранения оппонента в предвыборной борьбе, воспроизводит эффект глитча — эффект легитимированной ошибки, которая одомашнивается, кооптируется, моделируется заново, подвергается эстетической обработке и превращается в художественную и идеологическую практику. Любой представитель новых левых сил, превращенный в левого либерала, — это эффект глитча — арта, эффект одомашненного террора. Любой анархист — демократ, вышедший на площадь и номинированный национал — либералами в результате стерилизации результатов революции, — это тот же эффект, как и любая консервация авангарда в процессе охлаждения революционного порыва в консерватизме. В конце концов, синонимом глитча можно считать самого Маяковского как символическое короткое замыкание в революции 1917 года.

Воплощением глитча может быть целое направление в развитии искусства и философской мысли — например, постмодерн, который изначально возник в качестве сбоя, трещины, замыкания в системе либерализма, опираясь на левые идеи бунтов Сорбонны 1968 года, а затем был усвоен системой либеральных ценностей, монетизирован рынком и одомашнен машиной в качестве «ручного пса». Дело ведь не в том, чтобы удалить или запретить бунт в качестве ошибки: так поступает классическая цензура в традиционном тоталитаризме. Дело в том, чтобы сделать бунт незначительным — весёлым, эстетическим, нестрашным, развлекательным, милым, наивным, смешным. Превратить бунт в эстетическую игру — вот метод цензурирования в символическом порядке, где роль играет не факт, а желание, диктующее трактовку факта и провоцирующее десакрализацию протеста.

Одним из первых симптомов десакрализации эстетического протеста постмодерна можно считать то, что, на первый взгляд, составляет его ядро — новые левые идеи, ставшие достоянием леволиберального символического порядка. Так революция превратилась в искусство — в своего рода художественную практику сбоя системы, в майку с Че Геварой на теле менеджера Стива Джобса.

Согласно Курту Клонингеру, существуют дикие «глиюки» и те, что были уже одомашнены и помещены в контекст искусства⁸⁷: подобно тому, как по информационному теоретику Д. Рашкофф существуют стихийные мемы и те, что подверглись кооптации⁸⁸. Т. Адорно считает, что кооптация, или апроприация системой протестных жестов, является платой искусства за эстетическую автономию, когда критический потенциал начального этапа его развития постепенно сглаживается, усмиряясь и нейтрализуясь обществом⁸⁹. Экспериментальный фильм «Digital TV Dinner», опубликованный на youtube.com в 2009 году, предполагал вставку картриджа с игрой в консоль, после чего пользователь должен был ударить по её корпусу кулаком. Картридж вылетал, а на экране появлялись предусмотренные программистами искаженные изображения визуального ряда. Впоследствии данный фильм, который очень напоминает технологию цветной революции, по предоставлению пользователю права на «карманный» протест против системы, который система использует как бренд, объявлен был проявлением авангарда и концептуального искусства в Темплском университете.

В данном искусстве — искусстве создания ошибки — предсказуемое сочетается с непредсказуемым, как сочетается элитарное (спонтанное, безумное, авангардное, юродствующее) с массовым (прогнозируемым, усредненным, консервативным, скомо-рошым) в неототалитарной эстетике китча. Активное производство искусства начинает работать как дозированная травма для зрителя, передавая ему заложенное художником сообщение. Казалось бы, это сообщение является глубоко протестным, опережая развитие социально-гуманитарного знания и рассказывая миру, как соотносятся цифровая (символическая, языковая) и физическая (телесная, бессознательная) реальность. Это

⁸⁷ Курт Клонингер — Свежие стили Web-дизайна как сделать из вашего сайта конфетку 2002. — URL: <http://www.read.in.ua/book87959/>

⁸⁸ Рашкофф Д. Медиавирус / Дуглас Рашкофф; пе. с англ. Д. Борисова. — М.: Ультракультура 2.0, 2003. — 394 с.

⁸⁹ Адорно Т. Эстетическая теория / Теодор Адорно; пер. с нем. А.В. Дранова. — М.: Республика, 2001. — 527 с.

язык критической рефлексии, доступный любому пользователю даже при неправильном сохранении файла, когда графический редактор дает сбой, и вместо текста мы видим непонятные значки. Дэн Шиллер полагает, что в этом направлении заложена критика цифрового капитализма, сделанная при помощи цифровых же методов⁹⁰.

В данном случае, если объект глитч–арта находится в рамках арт–галереи, критические функции продукта и его форма — имманентны: посредством медиа–технологий создается произведение искусства, демонстрирующее ограниченность и конечность мира новых медиа. Подобная имманентность сродни приёму двойного кода, когда имитация профанного является приёмом для разоблачения профанного. Но мы должны помнить основное правило диалектики двойного кода, сформированное ещё У. Эко как «high brow — low brow — low brow — high brow»: любая стилизация может уподобиться стилизируемому, если теряются ироническая авторская дистанция и общий смысловой контекст. Иными словами, имитация вульгарного сама может стать вульгарным, если утратится грань между объектом пародии и пародийной стратегией. Подобная утрата является весьма предсказуемой диалектикой двойного кода как свойства поп–культуры, где элитарное и массовое смешиваются: элитарная имитация массового легко перерастает в их диффузию. Любая арт–имитация глитча как символ современного угнетения рискует стать самым угнетением, вписавшим в себя собственные сбой.

Глитч–арт существует в рамках поп–культуры и подвергается в своём развитии её закономерностям. Прерывание стандартной работы медиа само превращается в стандарт. Бунт против системы становится системой. М. Бетанкурт утверждает, что «глюк», призванный открывать пользователю чистый машинный язык (Реальное Реального в Виртуальном), скрытый за идеологическими иллюзиями цифровой культуры, на самом деле не приближает субъекта к коду матрицы, а скрывает этот

⁹⁰ Шиллер Г. Информация и развитый капитализм / Герберт Шиллер. — URL: <https://imhotype.livejournal.com/631950.html>

код⁹¹. Это можно объяснить тем, что, с точки зрения семиотики, язык (в том числе машинный) не в состоянии описывать самого себя (Символическое), а поскольку последнее структурировано, как бессознательное, мы имеем дело с тем, что называется бездной, — то есть с Реальным Реального в виртуальной системе, ужас которого мы не можем представить иначе, чем через воображаемый монструозный образ «синего окна смерти» (матричного плато), связанного с эстетизацией катастрофы. Это лишает направление глитч–арта критического потенциала и дискредитирует его, превращая в феномен танатологического наслаждения. Разве эстетический синдром глитча не распространяется на экранные репрезентации современной постмодерной войны, где мы видим всё — и одновременно ничего?

Чтобы сохранить критическую настроенность, необходима разработка теоретической стратегии глитч–арта, согласно которой способы создания художественных объектов выявляли бы общий контекст, связанный с разоблачением социально–экономических, политических и идеологических коннотаций новых медиа. Эстетика глитч–арта должна показывать обход правил использования программного обеспечения, диктуемых разработчиками, то есть — продемонстрировать выход из–под власти программиста — циника, манипулятора и идеолога. Но это должен быть незапрограммированный выход, радикальная дисфункция, тотальный разрыв, а не бунт по правилам той же системы.

В этом аспекте следует отличать два приема искусства «глюков»: дисфункциональность и афункциональность. В обоих случаях мы имеем дело с нарочным нарушением функций программирования. Но в условиях дисфункции сохраняется внешний вид игры, создается впечатление ее сломанности при сохранении основной структуры и облика, функции не работают, в игру невозможно играть. Во втором случае функции отсутствуют полностью, распознается только игра как «мертвый» объект. Применяя эти термины к идеологии, можно сказать, что есть два протеста против глобальной системы:

⁹¹ Betancourt M. *Glitch Art in Theory and Practice: Critical Failures and Post–Digital Aesthetics* / Michael Betancourt. New York: Routledge, 2017. — 150 p.

«дисфункциональный» и «афункциональный». Дисфункциональный протест предполагает частичную критику функций глобального мира при сохранении общей настроенности на инерцию либерал–демократии в качестве образца. Это реформаторская критика, связанная с трансформизмом и альтерглобалистическим компромиссом (новыми левыми, постмодернистами, европейской контркультурой). Она легче номинируется системой. Труднее оседлать афункциональный протест, который предлагает сменить сам паттерн программы глобализма. Проявлением афункционального протеста против либеральной программы являются китайский коммунизм, радикальный латиноамериканский антиглобализм, русский консерватизм. Эстетика сама по себе нам не интересна. Нам интересно, как в обществе трансэстетической политики и транссексуальной биовласти посредством машинного сбоя выявить формулу радикального разрыва с неолиберальной матрицей, склонной любые травмы превращать в открытые швы чувственности, щекотания нервов, игры, манипуляции, развлечения и удовольствия.

4.3. Шоу должно продолжаться, или Кто убил Лору Палмер?

Итак, превращение сбоя в работе системы в нарочитый жест искусства — это жест цензуры, исходящий от самой системы. Особый характер такой цензуры позволяет нам идентифицировать её как «шоу–цензура». Шоу–цензура принадлежит к символическому порядку общества спектакля, которое не подменяет действительность, а само является действительностью, ставшей идеологической. В обществе спектакля совершенно никакого значения не имеет то, что происходит в реальности, — факты. Факты невозможно скрыть в силу абсолютной информационной прозрачности спектакля. Если их невозможно скрыть, становится ненужной и классическая цензура — создание иллюзорных историй, которые заслоняют от нас правду. Не имеет значения, что представляет из себя «правда», если она — «пост-правда», если она — часть перформанса. Не имеет значения,

каковыми являются факты, насколько они соответствуют или не соответствуют реальности, ибо всё решают не они, а наши желания. Пациент, убивший или желающий убить человека, рассказывая полицейскому после смерти этого человека некачественную, шероховатую, спотыкающуюся историю с оговорками, сюжетом которой является тот факт, что в момент смерти жертвы он находился далеко от места преступления, лжет, независимо от факта совершения убийства: запинки и спотыки его речи выдают его тайные желания/действия в качестве симптомов. Подозреваемый, не совершавший убийства, но внутренне жаждущий его, рассказывая после гибели жертвы гладко сшитую согласованную историю об убитом как о «насилльнике», ариткулирует фантазм, то есть обнаруживает постправду, символически кодирующую глубинную истину его бессознательного. Фантазм труднее симптома, постправда коварнее лжи, фантазмический постлакановский психоанализ Символического — гораздо более сложен в лечении, нежели симптоматический классический фрейдовский или лакановский психоанализ.

То же касается социальных психопатологий как фантазмов, требующей длительной глубинной дефашизации посредством синтеза фрейдомарксизма, лаканизма и постлаканизма, герменевтики, критической теории. Желания наши вечны, — как в силу изначальной онтологической нехватки, так и в силу спровоцированного ею вторичного воздействия на нас извне трангрессивной машины производства символов, брендов и переживаний, симулятивное наслаждение которыми и составляющий внутренний психический базис современной цифровой капиталистической экономики, членение которой на базис и надстройку с точки зрения догматического классического марксизма глубоко устарело, ибо фашизоидный код консьюмеризма находится глубоко внутри нас — в Реальном (голом объекте—вещи). Если классическая цензура строится на сокрытии реальности, способной разрушить систему, то современная — превращает реальность в шоу, и система функционирует в режиме непрерывного самообновления, самокритики и самоуничтожения (например, белые власть имущие становятся на колени перед представителями черной расы, легитимируя

левый фашизм). Перестраиваясь, система коллективно «забывает» одни элементы и/или коллективно «вспоминает» другие, формируя рекламные нарративы памяти как механизмы интерпелляции в баннер идеологии в формате экранной культуры.

Система работает с нашей памятью, и это интересно, на наш взгляд, продемонстрировал в 2009 году выпускник Вестминстерского университета Ричард Алмонд, который продемонстрировал в качестве магистерского проекта интерактивную инсталляцию «Fading memories. Digital Decay» («Исчезающие воспоминания. Цифровое разложение»). В инсталляции он высказал сомнение в аксиоме о том, что память считается гипотетически вечной, если она зафиксирована на цифровом носителе, и при этом последний не подвергся повреждению и данные не удалены. Автор работы показывал, как технология рассеивает воспоминания: вебкамера записывала посетителей, а проектор выводил искаженную запись, подвергшуюся цифровому разложению, демонстрируя то, как медиа манипулируют доверчивыми людьми. То же самое мы видим в мгновенной клиповости и сиюминутной недолговечности жидкой, текучей информации, занесенной на видеокассету, с которой можно сравнить картографию образов в клиповом сознании постмодерниста–номада⁹², который в отличие от традиционного человека (субъекта фотоальбома) не наращивает слои корней, воспитания и памяти, а стирает недолгосрочную развлекательную информацию, пока она не заменится новым предметом интереса infotainment.

Двумя главами ниже мы будем рассматривать механизмы медийных манипуляций, используя такой концепт, как «*рекламная память*» — искусственный проект «народных» воспоминаний о якобы прошлом, который формируется на стыке взаимосвязанных процессов симуляции как встречи с пустыней Реального и виртуализации как механизма сшивки Реального

⁹² Бауман З. От паломника к туристу / Зигмунт Бауман // Социологический журнал. — 1995. — № 4. — с. 133–154. — URL: <http://www.socjournal.ru/article/198>

при помощи символического экрана, вызывающего еще большие замыкания. С одной стороны, развитие третьей волны сетевого общества информационных технологий приводит к кризису патернализма и метафизической идентичности, что провоцирует протезирующее распространение виртуальной реальности, а с другой стороны — в ее пространстве гедонистическому забвению придаются онтологические параметры подлинности: память, культура, история, заменяемые множеством противоречивых информационных агентов, выбрать между которыми в состоянии шума и шока человеку — крайне тяжело. Вот и приходится полагаться на ущербного заместителя Отца — искусственный интеллект, беспощадно берущий нас под свой глобальный контроль. Бытие, лишённое экзистенциального вкуса бытийности оголения пустоты обращается к виртуальной реальности как средству иллюзорной компенсации нехватки (кибер–протезирование). Возникнув как иллюзорное продолжение тела, его функциональный придаток, технология переходит из разряда Воображаемого (симулякра) в разряд Символического (фантазма), приобретая автономию как знаковое выражение бессознательного и превращая само тело в своё дополнительное расширение. В результате символы дигитального кибер–Отца моделируют любой вид памяти, который необходим политике, опираясь на наши желания, травмы, фобии, нехватки, разрывы.

В основе работы рекламной памяти лежит либеральная идея «смерти истории», которая якобы означает полный отказ от идеологий. На самом деле это приводит к тотальной либеральной идеологизации. Кризис исторического разрушает архетипическую структуру сценария мифа, фабулы ритуала, нарратива романа, сюжета сказки: композиция «зачин–кульминация–развязка», «исход–инициация–возвращение», «прошлое–настоящее–будущее» выветривается из культурного самосознания. В результате этой деконструкции бытие теряет базовые, синтагмальные основы своей историчности, темпоральность становится чистым коммуникативным событием, каузальность и нарративность, перестает быть тем, что рассказывается интерпретантами, объединенными со–бытием,

памятью, архетипами истории. Образуется ценностное зияние, вакуум, насыщенный абсурдом и скукой, на смену которым приходят бесконечное желание без удовлетворения, переживание без наслаждения, поп-культура и ризома. В их символических рамках рекламная память, на какие бы преמודерные и раннемодерные традиции этнического начала она не опиралась, она не становится фольклорной, а продолжает быть рыночно ризомной: мягкой, аморфной, текучей, основанной на фантазме, коммуникативно-событийной, сетевой. Она не показывает индивидуальности исторического события, но растворяет его в пространстве интерпретаций, релятивируя ценности и оценки. В результате мы имеем конечное симулятивное («чистое», коммуникативное) событие, лишенное подлинности и непроницаемое, обретаемое вторичный смысл от придания имени («вечного двигателя» семиозиса), поскольку оно растворено в серии трактовок в качестве постправды.

Ядром постправды предстает протестный нарратив, который у А. Бадью называется «конечность» (*finitude*)⁹³. «Конечность» предполагает вырванный из исторической каузальности изолированный и неподвижный момент «чистого настоящего», актуального в момент оккупации либералами площади. «Чистое настоящее» представляет собой проявление квазимифического времени (симулякра Золотого Века): оно длится вечно — вне триады прошлого, настоящего и будущего. В сознании людей «конечность» переживается как задержанное событие Откровения, которое никогда не наступит, потому что «чистое настоящее», изъятое из исторического процесса, представляет собой фейк. Фейковая современность организует вокруг себя смысловое пространство города (площадь), которое строится на статичной вневременной бинарной оппозиции в духе «Запад (демократия, благоденствие) — Восток (деспотия, нищета)». Выхода из этой оппозиции не существует: так как выбор предопределен в пользу либерал-демократии, и мы выбираем между

⁹³ Бадью А. Настоящее отсутствует, если люди сами не заявляют о себе... / Ален Бадью; пер. с франц. Д. Колесника // Left by [Электронный ресурс]. — Режим доступа к ресурсу: <http://left.by/archives/2325>

вписанным в неолиберализм нацизмом и отсутствующим (классическим, отжившим своё тоталитаризмом советского типа). «Чистое настоящее» не предполагает позитивной программы действий: носители этой модели хронотопа могут ответить на вопрос, чего они «не хотят», но не могут ответить на вопрос, чего они «хотят». Стерилизация конечности в виде номинации иррационального протеста создаёт структуру рекламной памяти на основе двух мифомоторов консолидации общества: *триумфального (долгосрочного)* и *травматического (краткосрочного)*. Триумфальная память ориентирована на римско-византийский архетип воспоминаний об общих победах. Травматическая же — на иудейскую модель сакральной жертвы, требующей новых жертв. Спецификой либеральной политики памяти является использование двойной рекламы: триумфа для капиталистических обществ «благоденствия» и травмы — для опекаемых ими очагов этнического реваншизма.

Таким образом, реклама некой модели памяти как процесс манипуляции кладется в основу шоу-цензуры и связана с медийным рассеиванием воспоминаний. Было бы ошибкой полагать, что создаваемая в процессе рекламы концептуальная модель истории является абсолютной и полной выдумкой. Нельзя путать постправду с неправдой. Неправда является симптомом — иллюзорной историей, скрывающей факты. Постправда является фантазмом — знаком желания, символическим воплощением репрессивной эстетики. В условиях постоянной перезагрузки неолиберальной системы начинают мигать индикаторы подлинности. Истина становится иллюзией, а иллюзия — истиной. Виртуальная реальность превращается в «Реальность Виртуального» (С. Жижек) — информационную оболочку либерального мира, основанную на желаниях и комплексах. Сюжет идеологемы может быть сколь угодно абсурден, но человек всё равно ей следует, потому что его психика травмирована ущербностью и исполнена желания эту ущербность преодолеть через экран. В этом и состоит трагедия наивного диссидента, борца против либеральной цензуры, который ищет зло где-то извне: во лжи власти, в утаивании подробностей военных преступлений, убийств мирных жителей и арестов представителей

СМИ. В то время как зло, заложенное в нас самих, трансформирует мир сентиментального *неолиберального насилия в психоаналитическое действие по нескрыванию самых жутких событий*. Поскольку либеральная цензура имеет дело с использованием психоаналитических практик манипуляции, противостоять ей можно не посредством раскрытия фактов (которые и так все знают), а посредством глубинной работы по деконструкции идеологического сознания, его дефашизации и перестройке субъектности. Это означает: человека необходимо не только (и не столько) обогащать информацией, сколько избавлять от страха перед общественным мнением, побуждающим к самоцензуре, перед его желанием самоопределяться в коннотациях референтных групп, включая сетевые комьюнити.

Самоцензура — важнейшая составляющая либерального прессинга. Индивиды, которые ограничивают себя в высказываниях, зная, что происходит на самом деле, полусознательно дистанцируются от травматической реальности. Они боятся — и зачастую не официальных санкций. Они боятся утраты символического публичного капитала, «всеобщего» социального остракизма, проявляющегося в порицании или игнорировании их со стороны их групп, от которых они стремятся получить позитивное символическое обозначающее. Ведь любого диссидента в мире сентиментального насилия не обязательно убивать: достаточно выставить его в скандальном свете клоуна (Дж. Ассандж) или в качестве психически больного (И. Бродский). Конечно, это не исключает скрытого под слоем эстетической косметики неолиберализма реального кровавого насилия: мягкая сила легитимирует саму себя через эстетическое наслаждение и жесткую силу через свой эстетически легитимированный вариант. Понижение события в сакральной значимости (демонстрация насмешки или равнодушия по отношению к протестующему) составляет основу работы «самоцензуры» — добровольной несвободы в «абсолютно свободном» обществе. Срабатывает синдром неприязни к равнодушному Другому: субъект еще согласен на отрицательное обозначение себя, но никак не на игнорирование. Субъект скорее предпочитает быть наказанным системой, нежели не замечаемым ею:

в этом и состоит ужас неклассического либерального насилия удерживания символической идентичности на расстоянии как фигуры согласованного поручкой либеральной иронии социального шоу.

Таким образом, новейшие механизмы либеральной шоу-цензуры, которые использует западный мир по отношению к странам, участницам эксперимента по шоковой терапии, — трудно описываемые, понятийно не схваченные, не обозначенные в чёткие дискурсы, размытые и диффузные, нуждающиеся в системной экономической, социальном, политическом и символическом комплексном структурном разборе гегемонии. В данных механизмах, как в новом тоталитаризме в целом, сочетаются черты всех трех волн в единое гибридное синкретическое целое: архаические методы уличного террора, классический пенитенциарный модерн в виде вертикального прессинга административным ресурсом и постмодерная фрагментация в электронном фашизме. Остаётся все меньше вещей, которые запрещают прямо, посредством номенклатурного решения: гораздо проще дискредитировать их посредством скандала, переведя из разряда запретного «плода» в непристойную маргинальность. Общество сентиментального насилия — это огромная зеркальная комната, где люди обмениваются отражениями друг друга. Едкая утонченность либеральной цензуры кроется в нашем желании нравиться другим, в желании стать частью популярного шоу. Погоня за зрелищем порождает одну из наиболее трагикомичных форм шоковой терапии общества — театрализацию катастрофы.

С. Жижек говорит о трагедии 11 сентября в США как о фантазме, коим стал ее телевизионный показ: беда произошла намного раньше, когда в бессознательном западного общества возникла дионисийская пресыщенность потреблением, чувство скуки, тоска от вечного желания и составляющее изнанку экзальтированной коммуникации одиночество, усталость от симулятивного удовольствия и тайная жажда прервать наслаждение смертью. Танатос символически кодировался в сюжете фильма-катастрофы как «безопасная» встреча с желаемым, выполняющая одновременно функцию наслаждения смертью

как гранью настоящей жизни, воплощенной в сюжетах голливудских фильмов – катастроф, и радостью от собственной безопасности. Исламский терроризм явился ответом на вызов этого квазитанатологического желания, цинично используя фабульную подсказку кинописьма для прорыва Танатоса в Реальное. Эффект дежавю, который испытал каждый, наблюдавший падающие здания, связан с переходом желания из области сновидения в область подлинного опыта смерти, в область реальности, пугающей воспоминанием о своих тайных страстях. Такая катастрофа вновь должна быть эстетизирована, переведена в символические коды привычного экранного зрелища («не со мной»), чтобы быть переносимой (чего не скажешь о пандемии Covid-19), предварительно сублимированном в ряде фантазмических сюжетов кино и мультипликации.

И вот мы подошли к ядру фантазма: к вопросу о тайне убийства преуспевающей школьницы в пилотной серии фильма Д. Линча «Твин Пикс» — девушки, которая, будучи воплощением «американской мечты», стала символом краха благополучного неолиберализма, в честь чего и была названа нами глава книги. Недаром в пилотной серии «Твин Пикса» благо нравная школа начинает выражать свою скорбь еще до официального объявления директора Волчека о смерти Лоры Палмер: девушка, ставшая в силу своего совершенства раздражающим в своей непроницаемости идеальным двойником благополучия, в сознании своих сограждан «уже давно была мертва», она была их тайным желанием принести её в сакральную жертву, о чём говорят её официальные фото, сделанные при жизни так, как будто это похоронные портреты. Всеобщий слащавый плач одноклассниц только является этому подтверждением. Скорбь стала шоу через тибетские барабаны плакальщиц, Реальное — Воображаемым через Символическое.

В условиях шоу–цензуры трагедия всегда театрализуется: роль Воображаемого играет сама травматическая реальность, которая наделяется новыми символическими кодами, делающими ее более терпимой, с одной стороны, и соответствующей фантазмам о её осуществлении с другой (достаточно вспомнить многочисленные глянцевые съемки гибридных войн,

превращающие смерть в увлекательную игру и вызывающие потом растущую из той же базовой травмы смерть). Театрализация катастрофы замыкает собой круг развития неолиберализма, способствуя его перезагрузке. Если используемая глобалистами националистическая война — это катастрофа, она должна быть утилизирована и превращена в гламур — в эстетический продукт на политическом рынке, в часть нового перформативного гиперреалистического спектакля. На трагическую и непристойную изнанку накладываются сентиментальные оптимистические швы, люди принимают изнанку как их неизбежное следствие.

Одним из механизмов либеральной цензуры является так называемый «симптом Джойса», или «подмигивание через стол» (С. Жижек)⁹⁴ — юмористическое подкидывание секретов управления от власти к подчинённому, подобное тому, как Дж. Джойс (или Д. Линч — авт.) подбрасывал критикам коды к пониманию своих сложных текстов. Такое подбрасывание ни на йоту не приближает нас к пониманию, но создает снобистскую атмосферу избранности, свойственную для посвященных в дело политического управления или в стратегии арт-практик в галереях современного искусства⁹⁵. Либеральная власть, которая предоставляет пользователю игровые сообщения, якобы знакомит его со своими правилами игры, — подобно чиновнику, который заговорщически подмаргивает подчинённому через стол. Казалось бы, такое допущение к тайным рычагам функционирования должно ослаблять власть, но оно лишь укрепляет её, лишая протестующего потенциала радикального разрыва. Человек ощущает себя обезоруженным таким юмором, такой «открытостью», поскольку страдание от насилия как феномен драмы (возвышенного, сакрального, пафосного, трагического) превращается в фарс (смешное, профанное, гротескное, комическое). Либеральные медиа Украины, исходя из приоритетов пост-

⁹⁴ Жижек С. От симптома Джойса к симптому власти / Славой жижек. — URL: https://www.ruthenia.ru/logos/kofr/2002/2001_05.htm

⁹⁵ Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального / Славой Жижек; пер. с англ. Артема Смирного — М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. — 160 с.

модерной политики, в шуточной карнавальной форме подают новости о дискриминационных действиях по отношению к левым и мирному населению Восточной Украины со стороны нацистской карательной квазижандармерии — именно потому, что это должно быть «смешно, а не страшно», это должно быть «вписано» в существующий порядок как неизбежное и незначительное следствие великой борьбы за либерал–демократическую свободу, не предполагающую свободы выбора населением курса страны.

Юмор является фантазмом, который кодирует трангрессивное желание, стимулирует чувственность и длит наслаждение иллюзорным благополучием, перенимая на себя пассивную способность субъекта смеяться (подобно смеху за кадром в ток–шоу) и превращая его в обсессивно активного невротика. Юмор создает иллюзии безопасности и лишает человека слов для описания современных форм угнетения, заставляя его, таким образом, стыдиться своего протеста. Подытоживая отметим, что юмор как трансэстетическое принудительное начало интегрирует основные механизмы неолиберальной цензуры: рекламную память и самоцензуру, репрессивный перформанс и гиперреализм симуляции, эстетизацию катастрофы, безнаказанный уличный контроль и горизонтальное информационное зеркало, двойную кодировку смешного и возвышенного, понижение протестного события в значимости путем легитимации, игнорирование и скандал, приоткрывание властью завесы над своим обценным сектором. Юмор замыкает движение идеологии от себя к себе, легитимируя процесс смены либерализма на национализм и обратно, адаптируя смену жесткой силы на мягкую, номинируя сам порочный круг идеологических зависимостей от лайт–версии к софт–версии нового тоталитаризма. Юмор рассеивает идеологию, тем самым делая её всемогущей и стирая границы между символическим и реальностью. Если говорить системно юмор — это культурологический инструмент поддержки манипулятивных практик системы гегемонии — современной психической и символической экономики желаний, наслаждений, переживаний, фантазмов, где материальный производственный базис неотторжим от бессознательного консьюмеризма (Реального).

По сути юмор работает на силу smart⁹⁶ создавая впечатление полной закрытости глобальной матрицы. Вывод С. Жижека о том, что «сама действительность стала идеологической»⁹⁷, означает преобладание принудительно эстетического над произвольно этическим, трансгрессии желания — над критическим знанием. Раскрытие фактов действительности, которым противоречит идеологическое Воображаемое, ничего не даёт: оно не удерживает людей от фанатизма—фантазма. Трагедия идеологизации состоит именно в том, что при интерпелляции «все всё знают», но «всё равно поступают так», ибо руководствуются не знаниями, а желаниями, которые позволяют принижать факты в их значимости, осмеивать их, толеризируя самые непристойные из событий. Еще А. Арендт говорила о том, что идеология представляет собой аксиому, которая разворачивается в телеологический и эсхатологический проект истории⁹⁸. Логика идеи представляет собой тотальную сшивку без зазоров и трещин, репрессирующую уникальность и единичность отдельных событий путем их вписывания, игнорирования или снижения в значимости, создающего иллюзию отсутствия выбора («неизбежное следствие», «исключение подтверждает правило», «тем хуже для фактов», «это давно известная вещь», «лучше ничего не придумано», «а что на смену?» и т.п.). Уподобленный С. Жижеком шоколадному слабительному (позволяющему больному потреблять шоколад в любой форме, не страдая при этом расстройством желудка), тавтологический эффект порочного идеологического желания является следствием работы массового капиталистического производства образов желаемого, делающих удовлетворение желания безопасным, неполным, бесконечным (эффект бренда кока—колы в пустыне), но при этом в конечном итоге фатальном. Инерция желания,

⁹⁶ Arquilla J., Ronfeldt D. In Athena's camp. Preparing for conflict in the information age / John Arquilla, David Ronfeldt — Santa Monica: RAND, 1997. — 577 p.

⁹⁷ Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Славой Жижек; пер. с англ. В. Софронова. — М.: Художественный журнал, 1999. — 114 с.

⁹⁸ Арендт Х. Истоки тоталитаризма / Ханна Арендт; пер. с англ. И.В. Боровой, Ю.А. Кимелева, А.Д. Ковалева, Ю.Б. Мишкенене, Л.А. Седова. — М.: ЦентрКом, 1996. — 672 с.

трансформируясь в инерцию власти, наделяет собой всю неолиберальную реальность: рынок, политику, брендинг, рекламу, медиа, Интернет, культуру. Окружающая нас гегемония превращается в непрерывный процесс символического наслаждения, в индустрию политических развлечений, в репрессивный перформанс автоматического режима воспроизведения смерти как хосписной обреченности. Как сказал Г. Честертон, свободомыслие является лучшим способом борьбы со свободой⁹⁹, поскольку освобожденный раб так и останется рабом, а его свободомыслие вписывается в матрицу.

4.4. Креативная экономика: тотальный захват и блуждающий избыток

Заключительным аккордом в этой симфонии тотального захвата глобальной идеологией мира всё новых и новых технологических зон является монополярная модель рынка, ретушированная внешним анархизмом. В главе, посвященной либертарианству, мы показали, что рынок не может стоять отдельно от политического влияния, не может быть аполитичным или полностью свободным от корпораций, уподобляясь базару с предоставлением прав купли–продажу каждому, даже самому простому человеку. Это — весьма закрытое корпоративное образование, доступ к которому дает определенная доля паблицитного капитала, поэтому пропасть социального неравенства не может быть преодолена за счет промежуточных звеньев в лице «креативных» групп людей, из потребителей (consumer) ставшими производителями (producer) и объединенных общим неологизмом третьей волны Э. Тоффлера «prosumer». Это обсессивно активная, невротическая группа субъектов, состоящая из коучеров, посредников, представителей разного рода фондов, психотерапевтов–любителей, эзотериков, искателей приключений и просто желающих подработать дилетантов, проецируя свою

⁹⁹ Цит. по: Жижек С. Добро пожаловать в пустыню реального / Славой Жижек; Пер. с англ. А. Смирного. — М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. — 160 с.

пассивность в качестве аналитика Интернету, занимается симулятивной деятельностью, но их количества не достаточно, чтобы преодолеть базовый конфликт между капиталом и трудом, а труд в сети, если он совмещен с досугом, становится предметом развлекательного глобального контроля. Пожалуй, в этом противоречии и состоит базовая травма третьей волны постиндустриальной экономики и богемной культуры посмодерна (яппи, хипстеры), травма, которую культурализм пытается замаскировать при помощи политики символически дистанцированных идентичностей.

Партикулярный универсализм глобального рынка, выдающий частные ценности капитала за всеобщие нравственные смыслы, никогда не ограничивается «чистым» бизнесом». Феноменология здесь оказывается бессильна. Рынку достаточно денег, которые он символически множит, — ему нужна власть. Он влияет на результаты выборов, скупку голосов и политические тренды, более того: рынок еще и сам внутренне политичен: он несёт идеологию, связанную с его собственным символическим пространством, — этосом всеохватывающей монетизации. Мы можем отделить классический товарный рынок эпохи индустриализации, рынок второй волны, от неклассического рынка третьей волны. Последний связан напрямую со сферой, которая всегда считала себя позитивной альтернативой рынку и ревностно защищала свою ценностно-смысловую вольнодумную автономию, — с культурой. Рынок наступает на культуру, он осуществляет экспансию на ее смыслы и механизмы, используя их в своих целях, превращая сущностную ценность в арт-продукт, в культурную форму товара. Он пытается апроприировать культуру, монетизируя духовные ценности. Эта монетизация уже носит характер не овеществления, как было в модерне, сохраняющем секрет рискованной непроницаемой предметности покупаемого товара, а чисто знакового захвата — тотальной семиотизации, потому что товар, в который превращается любая культурная ценность, — это символ, имидж, концепт, story, обладающая фантазмическим сценарием бренда. Мы покупаем не средство удовлетворения потребности, а инструмент разжигания и продления наслаждения-переживания

стиля воображаемой жизни, дарующей нам символический капитал в коннотациях Другого. Так появляется рынок, который использует культуру как функцию, стратегию и контент, — креативный рынок. Креативность как выражение соответствующей моде предприимчивой репутации становится важнее существенных качеств продаваемого товара. Креативная экономика как продукт либертаринаства — идеологии регулируемого монополиями и декларируемого как «абсолютно свободного» рынка — является следствием формирования новой модели символических рыночных отношений в цифровом постмодерне. Подобная экономика представляет собой ярчайшее проявление крипто-религиозности, светской теологии рынка — школы, которая представляет рынок как универсальную трансцендентную силу, красота и гармония которой есть эстетический канон математики, основанный на принудительных эквивалентностях, где все цифровые единицы — парные, где субъект как ноль (вакуум в символической структуре) репрезентуется Другим как единицей¹⁰⁰. Мы долго работали в философии над проблемой высвобождения субъекта из—под власти Другого как механизма прорыва сквозь символический шов идеологии навстречу нулевой фонеме Имени Бога, бессмысленной непарности милой и нежной человеческой слабости, допускаемой творчеством, но не допускаемой креативностью.

Итак, рынок становится трансэстетическим по форме и психотическим по содержанию, продавая фантазмы. Диффузия рынка, политики, бессознательного и культуры, которая фиксируется понятием «гегемония» А. Грамши¹⁰¹, — это растворение некогда чисто материального базиса в цифровой инфраструктуре и в глубинах психики субъекта, их слияние во всеобщем процессе рассеивания чувственности в массовом производстве брендов. Парадоксально, но эстетизация рынка как

¹⁰⁰ Миллер Ж.-А. Введение в клинику лакановского психоанализа. Девять испанских лекций / Жак-Ален Миллер; Пер. с исп. Н. Муравьева. — М.: Издательство «Логос»/«Гнозис», проект lettera.org, 2017. — 184 с.

¹⁰¹ Грамши А. Тюремные тетради / Антонио Грамши // Электронная библиотека «Гражданское общество». — URL: <http://www.civisbook.ru/files/File/Gramshi,tetradi.pdf>

заключительная фаза развития постмодерной рыночной теологии является одновременно симптомом её самоотрицания. Ведь, согласно теологии рынка, рынок — рационален: он никогда не ошибается, он всегда приводит в равновесие своих субъектов, если ему не мешать государственным планированием. С другой стороны, чувственный, наслаждающийся, трангрессивный, принудительно эстетический рынок как раз и не может быть абсолютно рациональным: им руководят символы как знаки желания, фантазмы как коды чувственных устремлений человека, выходящие за пределы власти *cogito*. Постмодерн использовал понятия модерна для его отрицания, являясь его поздним шлейфом, и одновременно выявил кризис внутри западного буржуазного общества, где субъект табу (Эдип) и субъект желания (Анти-Эдип) находятся в двух пространствах зависимости: от Закона серьезного Символического Отца морали и от беззакония гротескного Символического Отца смерти (ибо инерция желания есть энтропия). Возникает вопрос: какая из этих двух форм зависимости — директивное насилие запрета или ироничное насилие вседозволенности — более репрессивна? Мы склоняемся, учитывая опыт 1990-х годов в России и трагический опыт постмайdanовской Украины, что мертвый Отец либерализма, за которым маячит тень перверзивного Отца фашизма, — гораздо опаснее традиционного, хотя временами строгого и сурового, но одновременно и справедливого живого Отца традиционализма, если последний переживается как осознанная нехватка.

Сексуальность рынка — это желание, умноженное на желание, желание желать и быть предметом желания Другого, которое выходит из-под контроля разума и захватывает в равной степени производителя и потребителя, грани между которыми ретушируются креативными элитами *prosumer*. Производители, которые группируются в кланы и ведут игру монополий на корпоративном рынке, пребывают в иллюзии, что они контролируют всё. Они являются номадами, движущимися без конечной цели, скользящими по ризоме рынка, смешивающими его языки и диалекты в интердискурсивном пространстве рождающей маркетинговые ивенты коммуникации. Они — циничны

и космополитичны. Потребители, привязанные к своим статусам, жилищам и социальным ролям, подобны монадам: они статичны и замкнуты, фанатичны и патриотичны. Монады выходят из сферы подчинения монадам: они сами стремятся стать субъектами рынка, его активными участниками, насытить рынок своими желаниями и продуктами труда, но преодолеть пропасть в странах периферии невозможно. В то же время монады, которые производят желания для обывателей, сами тоже являются в какой-то степени обывателями, пребывающими в плену своих желаний, потребляя производимое ими же и погружаясь в контролирующий либеральные институты глобальный контроль сети.

Третья волна привнесла в рынок информационные технологии, благодаря которым произошли облегчение и индивидуализация труда. Главным продуктом, товаром, ресурсом, услугой рынка третьей волны стала информация, знания, know how, смененные в нашем веке наслаждениями, развлечениями и удовольствиями. К информатизации рынка, его персонализации, к работе одиночки за компьютером, мы уже все привыкли: карантин это легитимировал, создав обслуживающие кибер-единицы в закрытых локациях. Подобная работа составляет нерв классического информационного социума. Но что произошло дальше, когда информационные технологии стали более совершенными и стремительно продолжают совершенствоваться? Чем идеальнее компьютерное устройство, за которым работает пользователь, тем иллюзорнее становится его труд. Работа приобретает скорость, легкость и непринужденность: точнее, она создает иллюзию «невыносимой легкости бытия» (Милан Кундера). То, для чего раньше требовались энергоёмкие ресурсы, — теперь дело нескольких минут или даже секунд. Происходит так называемая «эфемеризация» труда (М. Дери)¹⁰², результатом которой становится стирание граней между свободным и рабочим временем, трудом и

¹⁰² Дери М. Скорость убегания: киберкультура на рубеже веков / Марк Дери; пер. с англ. Т. Парфенова. — М.: АСТ МОСКВА; Екатеринбург: Ультра.Культура, 2008. — 480 с.

досугом, приватным и публичным секторами жизни, что превращает жизнь человека либо в круглосуточный виртуальный труд на рынок, либо в круглосуточный досуг, осёдлываемый рыночным киберконтролем. Если круглосуточный труд связан с самоцензурой и горизонтальным отслеживанием частной жизни человека пользователями сети, то круглосуточный досуг связан с онтологической скукой, пресыщением и тоской, компенсируемыми виртуальными наслаждениями, которые в качестве символов бессознательного из кибернетических протезов превращаются в кибернетических контролеров и не дополняют телесность субъекта, а вторгаются в нее как в «тело без органов», оккупируя там всё больше места путем тотального захвата. И то, и другое, и тоска, и самопринуждение могут вызвать состояние кризиса идентичности, при котором ценности рушатся, убеждения и надежды терпят крах, бытие утрачивает своё напряжение. Развивается симуляция, но не как иллюзия, а как встреча с пустотой своего бессознательного вследствие смерти Отца.

Онтологическая скука, порождённая символическим рынком, никогда не может быть удовлетворена. Базовые состояние человека — холод, голод, жажду, сексуальную нужду и нужду в безопасности — можно удовлетворить, потому что подобные состояние порождают потребности, а потребности — конечны по своей сути. Их можно удовлетворить товарами и услугами, даже онтологически насыщенными символами, если речь идет о потребности в полной информации. Скука — это исходное зияние, трещина, пробел, дыра, вакуум, прокол, базовая травма, кастрация, пустота, открывшаяся субъекту с расколотой идентичностью, его первичная и бесконечная нехватка, тем не менее, давящая на него в качестве остатка—избытка утраченной (не до конца) самости. Зияние окончательно невозможно удовлетворить, потому что невозможно вернуть человеку первобытную гармонию эмбриона в матке («Золотого века»), но оно порождает такое же бесконечное желание ее чем-то заместить и восполнить. Реализуя свои временные желания, замещающие базовую травму, человек накладывает компенсаторные символические швы на разрывы своего Я, маскируя пустоту, но он никогда не сможет замаскировать её до конца, потому что ценность

желания — не в его удовлетворении, а в его разжигании и продлении, в наслаждении им. Напомним: невротик сам выбирает себе психоз, человек несёт ответственность за наслаждение страданием. Добраться же до базовой травмы и преодолеть её, проработав до конца, — сложнейшая задача нового гуманиста (антигуманиста в буржуазном значении слова «гуманизм»), работающего с Реальным во имя деконструкции, действующего в ущерб себе, медленно и постепенно, подвергающегося ненависти и агрессии со стороны пациента. А теперь представим, что в роли пациента служит всё зараженное ресентиментом и ксенофобией неонацистское и расистское постмодерное сетевое общество.

Рынок, пронизанный желанием, откликающийся на желания, производящий желания, переходит с выработки информационных идей и рациональных сообщений на сферу иррационального: он начинает производить образы, эмоции, чувственные стили, имиджи бытия, впечатления и переживания. Информационная война за рынок из эпистемологической войны знаний превращается в семиотическую и психотическую бихейвиористскую войну убеждений и верований, задействуя виртуальные, сетевые, кибернетические платформы, влияя не на мысли, а на их алгоритмы в бессознательном, сочетая в себе остроту оружия, липкость асимметрических кредитов, жесткость угрозы, мягкость искушения, внушение манипуляции, связанной с попыткой убедить в безальтернативности либерал–демократии. Креативная экономика работает с переживаниями методом самих переживаний: интуитивный эстетический маркетинг направляет свои усилия на производство любого продукта как арт–продукта (концепта, рождаемого дискурсом). Что и говорить, что к сфере искусства такая экономика будет особенно внимательна. Изобразительное искусство и архитектура, литература и музыка, театр и кино, превращаясь в «культурные практики», становятся символическими (политическими) товарами арт–рынка. Они синтезируются, границы между различными стилями и жанрами искусства стираются, различные художественные направления образуют новые гибридные формы. Происходит «сиамизация»

фрагментированного диффузного рынка наслаждений и переживаний. Маркетинг на таком рынке работает по принципу сферы искусств (артосферы), рынок производит искусство как Символическое, его законом становится идеологическая креативность в маске аполитичности.

Креативность — это постмодерный аналог и эрзац творчества. Если творчество предполагает сущностно ориентированное создание оригинальной идеи и воплощение её в оригинальной или подражательной форме в соответствии с нормами или законами жанра, то креативность, несмотря на декларацию оригинальности как первого требования к творцу, предполагает не оригинальность самого создаваемого феномена культуры, а оригинальность менеджерского решения в сфере культуры, оригинальность в комбинации феноменов, в их репрезентации посредством коммуникативных практик. Креативщик, в отличие от творца, не озабочен платоновской идеей «созидания блага через истину в красоте», его вообще не интересуют онтологические параметры своего произведения, его бытийные адекватности. Не столь важно, будет ли произведение искусства нести глубокое духовное послание или иметь высокую эстетическую ценность: чтобы его выгодно продать, оно должно иметь оригинальное (тешащее клиповое сознание публики) «решение», «изюминку», зафиксированную понятием «концепт». «Концепт» в современном искусстве — это некая история, рекламный контекст, создаваемый вокруг продукта любого качества, который соответствует веяниям моды, желаниям потребителя и общему дискурсу. В общем пространстве коммуникации концепт может промелькнуть как эпатаж, новость, экзот, предмет интереса, хайп, — причём, это вовсе не обязательно будет откровенно безвкусный китч, это может быть ориентированный на богему квазиинтеллектуальный продукт. Инвестор, который вкладывает деньги в создание эстетического концепта, менее всего озабочен объективными параметрами его художественной ценности. Сам принцип объективности в оценке произведения искусства подвергается сомнению, вследствие чего арт-критика как направление в эстетической рефлексии, допускающее экспертную оценку, а, следовательно,

и онтологические критерии художественного, меняется на арт-журналистику, которая предполагает только чистые описания вне оценочных суждений.

Возникает вопрос: о чём более всего заботится спонсор (продюсер, антрепренер, инвестор), вкладывая деньги в креативный процесс? О получении немедленной материальной прибыли независимо от качества создаваемого продукта? О получении отдалённой во времени материальной прибыли? Или о самом качестве продукта? Или о качестве продукта в его адекватном балансе с прибылью? Нам кажется, что в экономике нового поколения, которая связана с брендингом и символическим обменом, спонсор вкладывает средства не в будущую (наличную) денежную выгоду, независимо от сроков её получения, и, тем более, не в эстетические и духовные ценности. Он вкладывается в обеспечивающий предварительный контекст рекламного мышления процесс коммуникации, в дискурс, связанный с продвижением определенного образа, имиджа, смысла, идеи. Иными словами, он вкладывается в идеологию, в Символическое, в будущий политический курс, в ментальный код, и это вложение может иметь отдаленный результат, большие риски и требовать от инвестора долгосрочного проектирования.

Таким образом, креативный рынок приобретает власть — главный из товаров в области символических отношений. Недаром критерием отнесения представителей творческой элиты к креативному классу (Р. Флорида) является символический капитал — имидж и репутация, — а также все институциональные формы культурного капитала, связанные с Символическим: патенты, сертификаты, авторские права, лицензии и т.д. Внутренние качества не играют никакой роли, одаренность как «невысказанное» (довербальное, не улавливаемое буржуазным деловодством) не монетизируется и не измеряется в категориях рынка. Экономика, которая является креативной по стратегиям и продаваемой продукции, — это следствие рынка, желающего приобрести власть в идейной сфере, желающего получить символическое господство над миром через культуру, желающего политической власти посредством коммерческого искусства. Борьба с культурным генокодом, которую ведет креативный

рынок, подменяя сущностную классику в онтологической традиции искусства «актуальной» ризомой», — это не просто смещение классового конфликта в сферу идентичностей (как полагают марксисты), это еще и попытка внедрения в архетипы коллективного бессознательного народной памяти, в глубинные структуры самого субъекта истинного события, с целью искоренить языковой дом цивилизационного бытия и подменить его на симулятивные фантазмические истории, призванные скрыть, как экономический, так и культурный базовые конфликты. Поэтому, смея питать надежду на лучшее будущее, мы и пытаемся соединить радикальный разрыв классического и нового марксизма с его классовыми приоритетами с традиционалистским возвращением к истокам народной памяти с ее языковыми, культурно–историческими и поэтическими коннотациями Духа, воплощенного в Букве, Логоса, выраженного в Языке.

4.5. Попытка метафизики надежды

И здесь мы сталкиваемся с удивительным парадоксом, который оставляет нам некоторую надежду. Именно универсальный захват, экспансия рынка на все сферы культурной деятельности, включая эстетику, искусство, юмор и культуру, захват, который является кажущимся симптомом всемогущества рынка желаний, на самом деле является признаком его разложения, и события в США после окончания Covid–карантина являются ярчайшим тому примером. Индивидуализация и фрагментация рынка в третьей волне вызвала иллюзорное ощущение неоднородности и плюральности информационного поля, но информация, транслируемая при помощи разных медиа, несмотря на внешнее многообразие, остается внутренне однородной и типичной, подобно типичности мемов, заполонивших Интернет, и унифицированной циркуляции денежных единиц. Симуляция предполагает повсеместную трансляцию одного и того же в разных вариациях. Плюральность становится монизмом, превышающем стандартную гомогенность классических тоталитарных режимов.

Репрессивное, но при этом кажущееся пёстрым, однообразие в эстетике креативных услуг, предлагаемых свободным рынком, связано с его стихийным развитием без вмешательства со стороны государства. Поскольку государство не регулирует рынок, оно не препятствует образованию монополий — накоплению денежных средств в одних руках. Монополии контролируют рынок, но при этом противятся любому контролю за ними самими. Именно они устраняют конкурентов, предопределяя экономические, идеологические, социокультурные и художественные тренды на рынке. Между монополиями имеет место неценовая конкуренция: содержание продаваемого продукта оказывается гораздо важнее мгновенной прибыли, потому что продукт работает на увеличение власти и в каждый текущий момент может незначительно влиять на уровень цен. Креативный рынок — это рынок идеологии символического капитала. Образуется замкнутое корпоративное сообщество «своих для своих»: при внешней декларации «self made man» и вертикальной социальной мобильности в закрытое пространство для избранных могут попасть только избранные — субъекты с определенным уровнем символического капитала, который определяется этим же пространством: круг комьюнити становится синдромом «общих своих».

В результате монополизации рынка часть ресурсов — материальных и духовных — оказывается не использованной. Она образует блуждающий избыток — людей, идей, произведений, технологий, которые не смогли войти в корпоративный транснациональный капитализм. В этом символическом вакууме вызревают новые альтернативные стратегии развития общества, связанные с возвращением контролирующих функций государства, способного осуществлять социальную защиту бедных, устанавливая нижние границы цен, и способного финансировать «неприбыльные» с точки зрения монополистов сферы: высокое искусство, гуманитарную сферу и фундаментальную науку. Естественно, это приводит к появлению новых, отличных от постмодерна, интеллектуальных течений, акцентирующих внимание на классовой поляризации и цивилизационных конфликтах, в том числе между предприятиями

государственной и частной форм собственности, художниками, стремящимися сохранить автономию, и спонсорами, независимыми учеными и новой партийной номенклатурой государственных вузов и НИИ. Это приобретает особенно трагикомический вид, учитывая, что старая советская и постсоветская культурная элита, сохраняя унаследованный от худших проявлений командно-административной цензуры прошлого административный стиль мышления, пытается в консервативно-реакционных формах пропагандировать новый американизм.

В нынешних условиях творцу для отстаивания своей творческой независимости нужно не освобождение от патррального государства, репрезентируемого неолибералами RAND и USAID как «российские реликты» на победоносном пути транснационального капитала, а возобновление контакта с институтом обновленного на подлинно демократических принципах государства, диалектическое возвращение к ценностям второй волны в составе новой, четвертой волны «прогрессивного капитализма». Вторая волна казалась нам диктатом, ведь государство вертикально контролировало своих адептов. Выяснилось, что третья волна является не меньшим, если не большим диктатом — диктатом «свободного» монополю детерминированного рынка, чей контроль — глобален. Поэтому в социуме на исходе постмодерна начинают прослеживаться тенденции, ведущие к формированию альтернативных рынков, новых политических блоков, традиционалистских творческих кластеров, диалогических моделей отношений между инвестором и творцом, коих, тем не менее, фатально мало. Чем всеохватнее становится репрессивная эстетика неолиберализма, тем больше она ослабевает: агония системы провоцирует ее на истерию и реакционность. Из-под её контроля высвобождается часть арт-рынка, в которой возрождается онтологическая тенденция. Появляются инвесторы новой генерации, способные выходить за пределы машины желаний ради сохранения аутентичности творца.

Формирование людей, способных вкладываться в искусство, вне идеологии рынка, людей с альтруистическими приоритетами, как это ни парадоксально звучит, является следствием

закономерностей всё той же третьей волны. Напомним, что расширение границ креативной экономики, поп-культуры и массовой индустрии, отраженное в феноменах китча, гламура и шоу, подчиняется закономерностям total capture (универсального захвата). Принцип тотального захвата возник в дизайнерской среде, сам термин происходит из истории новых медиа и означает метод, впервые использованный Дж. Гаэтой для комбинации живого действия и графики в фильмах «Матрица-2» и «Матрица-3». Исследователь новых медиа Л. Манович на примере дизайнерской стратегии Дж. Гаэты раскрыл морфологию и функциональные механизмы цифровой культуры¹⁰³. Последние зиждятся на создании особенно сложного гибрида изображения, который унифицирует аутентичность и неповторимый стиль каждой отдельной области коммерческого видео, включая кино, ТВ и анимацию. Речь идёт о комплексе универсальных компьютерных техник, создающих образы за счет наложения друг на друга различных видов письма. Причём, речь идет не о механическом наложении, а о смешении, диффузии, взаимопроникновении, переплетении. Так, по принципу ризомы формируется новая цифровая визуальная гибридная эстетика — метаязык новых медиа, превращающий глобалиста в своеобразного демиурга в деле творения новой Вселенной, замкнутой, цветной и совершенно равнодушной, цифровыми чипизированными единицами которой нам предстоит быть (собственно, мы ими уже и есть).

Язык новых медиа демонстрирует нам не только инновации в области дизайна и визуальной культуры, но раскрывает механизмы распространения грибницы глобального рынка, которую можно начать с любого элемента, прервать с любого элемента, который тут же отрастает, продолжить или трансформировать с любого элемента, без нанесения вреда всей поверхности, поскольку она — гибкая, рыхлая, текучая, рассеянная и не имеет структуры. Эти механизмы являются «жидкими», диффузными, гибридными («сиамскими»), поскольку они

¹⁰³ Манович Л. Будущее изображения / Лев Манович. — URL: http://mediadepo.blogspot.com/2009/04/blog-post_03.html

демонстрируют способность ризомы к бесконечным мутациям и трансформациям в процессе воспроизведения, распорашивая мемы в произвольных и кажущихся спонтанных траекториях. Тотальный захват предполагает экспансию рынка на культурно–художественную плоскость, в результате которой произведения искусства превращаются в арт–продукты, пройдя обработку апроприацией. Они становятся брендами, историями, концептами, которые необходимо продвигать в массы. Так возникает потребность в специфических субъектах, обеспечивающих раскрутку и продажу арт–проектов, играющих роль посредников между искусством и массой. Этими субъектами и становятся продюсеры (антрепренеры, менеджеры, импресарио), фигуры которых возникли еще во второй волне. Вместе с индустриализацией, урбанизацией, массовостью, стандартизацией и унификацией возникла потребность обеспечивать эстетические вкусы «восстания масс» (Х. Ортега–и–Гассет), интерпретируя и обслуживая фильмы, зрелища и выставки. Введение всеобщего образования и открытие кинематографа ускорили этот процесс.

Приход третьей волны, развитие общества переживаний и сетевого общества, формирование креативной экономики, которая является эстетической по своим символическим стратегиям и по своим продаваемым продуктам, привело к тому, что контроль продюсера над текстом культуры начал возрастать по принципу тотального захвата места, занятости и личной свободы художника. Например, сначала в кинематографии продюсер отвечал за финансово–организационный процесс, потом — за идейно–художественный (сценарий, режиссура), а потом — даже за технический (монтаж). Соотношение между спонсором и художником трансформировалось от подчинения формы содержанию (продюсера — художнику) к их равенству, а от равенства к обратному подчинению, когда художник полностью выполняет требования продюсера. Иными словами: от баннера фирмы, помещенного рядом с картиной, до картины, изображающей баннер. Сектор спонсорства в создании арт–продукта расширялся постепенно, пока средство не стало самоцелью, а соображения выгоды не вытеснили аутентичность

произведения искусства. В результате искусство, в которое вкладываются средства, превратилось в бренд того или иного менеджера кейса, в идеологему рынка. Стало ясно, что арт-продукт вульгаризируется не только в угоду вкусам масс, чтобы быть выгодно проданным (классический китч), но и в угоду вкусам менеджера, заинтересованного в продвижении той или иной идеологии посредством искусства и через медиацию формирующего массовый вкус (новый китч). И когда симуляция достигла пика, оказалось, что возможен и более оптимистический взгляд на вещи.

Нельзя забывать о том, что экономика третьей волны благодаря комбинациям цифровых форм активности и фрагментации труда претендует на экономику prosumer — слияния в одном лице производителя и потребителя. Если в крупных производствах центры формирования стратегий отделены от сырьевых баз, то в средних и малых, распространенных в арт-бизнесе, они вполне могут находиться в одном месте, более того — продюсером и творцом, инвестором и исполнителем может выступать один и тот же человек (что видно на примере крупных режиссеров). Это тот случай, когда гибридизация тотального захвата благотворно влияет на весь творческий процесс, поскольку режиссер не зависит в своих решениях от инвестора. Конечно же, это не означает отсутствия обратного процесса: превращения режиссера в бизнесмена, который подчиняет процесс творчества интересам денежного, социального и символического капитала. Бизнесмен вкладывает в культурный проект свои деньги, обеспечивает его концепт, ориентируясь на запросы аудитории, или с определенной долей риска сам программирует эти запросы посредством рекламы, а уже после предлагает удовлетворяющий их продукт, создавая предварительный контекст интерпретаций — благоприятное символическое поле для взращивания потребностей и желаний, в рамках которых будет разворачиваться потребление. То есть, продюсер может комбинировать реактивную и креативную стратегии менеджмента, отвечая на запросы среды или формируя их. Но обе эти стратегии не выходят за пределы творческой активности одного человека, имеющего твердые ценностные убеждения. Много ли их,

способных к радикальному разрыву с имманентными правилами игры рынка и при этом способными занять на нём лидирующие позиции, влияющие на ход событий? Мы можем привести в пример режиссеров Романа Полански, Никиты Михалкова, Оливера Твиста, Дэвида Линча, которых, кстати, не жалует неолиберализм, а также представителей нового русского рэпа (Рич, Хаски, Бледный), добившихся всего вопреки идеологии путем активного противостояния ей. Сфера поэзии, несмотря на единичные примеры (Анна Долгарева, Юнна Мориц, частично Юлия Мамочева и Стефания Данилова) даёт нам значительно меньше таких примеров в силу малобюджетности отрасли и сильного влияния потомков шестидесятников, трансформировавших протестный освободительный потенциал своих предшественников в либеральный конформизм провластного манкуртского типа.

Возникает вопрос: какими личными качествами должен продюсер, чтобы не угнетать индивидуальность художника (не важно, является ли художником он сам или это другое лицо) ради рынка, выгоды, идеологии, любого вида капитала? Речь идет о соотношении в его внутреннем мире черт альтруизма и прагматизма, романтизма и конформизма в балансе, основанном на духовных ценностях. В модерной парадигме онтологических искусств, кризиса культуры и игровой концепции элитарности высокая культура традиционно противостояла цивилизации (рынку, политике и бизнесу) и порождаемой ею массовой культуре (китчу), пока в постмодерне через двойной код популярной культуры они не смешались в культурных индустриях. Мы предлагаем вернуться к романтическому модерну и выделить «культурные» качества продюсера как субъекта духовности и «цивилизационные» его качества как субъекта рынка.

Первая группа предполагает такие черты характера как: чуткость, творческие способности, высокие нравственные стандарты, интеллектуальность, убежденность, критичность мышления, склонность к созерцанию и проникновению. Это — качества мыслителя, художника, интерпретатора, буберовского собеседника в духе «Ты». Вторая группа качеств предполагает честолюбие, оптимизм, трезвость мышления и здравый смысл,

ловкость, иронию, умение рисковать и убеждать, предприимчивость, торговую интуицию, некоторую хитрость. Культурная составляющая внутреннего мира продюсера является результатом инкультурации — его активного, творческого вхождения в мир культуры посредством подлинно бытийного переживания её ценностей, их поэтизации и рефлексии, предполагающих овладение цивилизационным наследием как частью своей же самости и превращение субъекта в интеллигента — живого носителя традиции духа, а не просто буквы. Цивилизационная же составляющая субъектности продюсера является продуктом социализации — вхождения в систему общества через перенимание статусов и ролей, принятых в данном социальном поле, то есть через принятие институционального и символического капитала при одновременно критическом к нему отношении.

Инкультурация способствует сознательному формированию личной идентичности, которую субъект конструирует в соответствии со своей самостью. Социализация является фактором приписывания идентичности как маски. Очевидно, что для обретения независимости от идеологии рынка, его имиджей и репутационных паттернов, которые определяют формальную принадлежность к креативному классу, необходимо воспитание будущего продюсера, начиная со школы и семьи. Его креативность должна уступить место приоритетам уважения к творчеству, потому что, будучи креативным, человек всегда отдает предпочтение выгоде и предприимчивости перед красотой и созерцательностью. Чтобы духовно приблизиться к художнику, продюсер должен совершить духовный подвиг выхода за пределы своего жизненного мира, осуществить трансцензус. Поэтому лучше, если художником и продюсером будет один человек: так легче избежать легитимированной шизофрении.

Если генерация продюсеров нового качественного склада будет сформирована в обществе, не последнюю роль в этом сыграет система образования, которая перестроится на ценности будущего, — альтермодерна, четвертой волны, универсальной солидарности, непродажного антиглобализма. На первое место выйдет не идентичность, а самость — ценность

индивидуальности не в аспекте рыночной прибавочной стоимости, а в аспекте константной и при этом критически переосмысленной духовности, которую необходимо защищать от тотального захвата рынком. Новый модернист (имя ему еще не найдено) как продюсер будет проявлять уважение и эмпатию к творцу, поскольку будет воспитан культурой, а не цивилизацией, традицией, а не капиталом. Реализация такого политического, культурного и воспитательного процесса будет по-настоящему «консервативной революцией» (не в революционном понятии «консерватизма» как «реакционности», реакционен как раз неолиберализм) — ведь на авансцену вернуться ценности высокого порядка, прошедшие искус релятивацией постмодерна. Элитарная культура не обязательно для этого должна отделяться от массовой и изолироваться в некий творческий, мало понятный для простого народа эстетский анклав. Если народность чревата агитационностью, то эстетство — снобистской подражательностью. Просто взаимодействие духовной элиты с массовой культурой по принципу двойного кода будет предполагать подчинение массовости элитарным приоритетам, а не наоборот. Постмодерн как прием никуда не денется: исчезнут его деструктивные коннотации, а в качестве формы (что великолепно демонстрирует русский рэп) он может выполнять функции актуальной репрезентации смыслов архаики и классического Логоса.

Соображения онтологического порыва и эстетического вкуса должны стать важнее финансово-политической прибыли, а это как раз — самое сложное, поскольку рынок ориентирован на обывательскую массу, с одной стороны, и на капиталистические интересы элит, разделяющих массы на идентичности, с другой. Элиты в доступной для масс форме продвигают на рынке интересующие только их (не массы) идеи, создавая арт-продукты в качестве долгосрочных вложений. Чтобы остановить этот процесс, мало одного воспитания «романтических» продюсеров. Необходимо еще и ограничение глобалистических элит: иначе такие романтики рискуют остаться в роли клоунов и пересмешников в мире мирового капитала. А последнее можно сделать двумя способами: введением в рыночную среду

контролирующих социальных функций государства, которое заодно будет заботиться об образовании, или, пока это невозможно в неолиберальных колониях, создание в условиях свободного рынка сознательно маргинальных по отношению к коммерческим и символическим трендам рынка, эстетически автономных коммуникативных площадок — антиглобалистских кластеров искусств, ориентированных на стихийную низовую солидарность.

Для этого усилиями прогрессивной общественности необходимо разворачивать постмодерную фрагментацию рынка против него же: не просто оставлять за монополистами право формировать локальные бренды в центрах глобальной экономики в качестве эрзац–придатков, запуская на периферию исключительно рецепты и инструкции, как это происходит с национальными кодами в мультикультурализме и парадигме глокализма. Но всеми силами пытаться вернуть на свои исконные места корневые уклады экономики — технологии производства, которые позволяют формировать собственные бренды. Для этого общественные организации должны сотрудничать с государством, которое должно четко осознать национальные стратегии развития общества.

Но пока господствует неолиберализм, антиглобалистский эстетический кластер может стать просто андеграундом — да, продуктивным, но малочисленным местом преодоления кризиса метафизической идентичности и очагом перестройки субъектности как продюсера, так и художника, его формирования в качестве не «креативщика–коучера», а именно творца — серьезного, ироничного, протестного, ненормативного, способного к освобождению от маркетинговых стереотипов и сопротивлению глобальному контролю путем радикального разрыва. Конечно, мы не преувеличиваем значение интеллектуального богемного бунта в духе мыслителей Франкфуртской школы, в стиле курилок М. Доллара. Я сама, полностью отказавшись от неолиберальных PR–технологий и глобалистических движений поэзии в креативных коммуникативных практиках ивент–менеджмента, понимаю всю степень утопии своей метафизики надежды. Но всё же мы полагаем, что творческий

кластер сближает людей культуры и людей, из чего, при условии их возрастания, может родиться весьма весомая пассионарная смысловая общность. И это дает некоторую надежду. Критики ради отметим: надежде никогда не суждено будет осуществиться, если не произойдет системная перестройка мультикультурного цифрового капитализма на уровне психической и политической экономики, стагнации государства и превращения культуры в забвение памяти в развлекательной среде contemporary art, на защиту которого сейчас брошены силы травмированных советским режимом поколений, рожденных в 1960—70-е годы, до сих пор полагающие, что Бродский, Солженицын, Чичибабин и Мандельштам — это альфа и омега русской поэзии.

РАЗДЕЛ V. ИНФОРМАЦИОННАЯ ВОЙНА: ОТ ТЕЛЕВИДЕНИЯ К НОВЫМ МЕДИА

5.1. Мем: предсказуемая непредсказуемость и непредсказуемая предсказуемость

Стратегии информационной войны зиждутся на законах кодировки и декодировки смыслов сообщений в определённом социальном поле культурных значений. Идеология, политические практики, медиа и культура с точки зрения направления культурных исследований составляют систему гегемонии, уничтожающей противника «приятными» способами, влияя на его мыслительные алгоритмы. С точки зрения критической теории, существует процесс трансформации сообщения на его пути от донора к реципиенту, от отправителя к получателю, которым занимается семиотическая школа структурного анализа приёма сообщений (reception analysis), разработанная Стюартом Холлом в 1970–1980-х годах¹⁰⁴. Актуальность Бирмингемской школы остаётся неизменной в рамках social и cultural studies, но ее необходимо корректировать, исходя из поворотов эпохи новых медиа, поскольку школа апеллировала, в основном, к телевидению, а нынешний учёт цифровых медиа в анализе психоаналитических и культурно–смысловых аспектов рецепции является недостаточным. Монитор экрана компьютера и экран телевизора — это две разные стадии зеркала, хотя бы

¹⁰⁴ Hall S. Encoding, decoding / Stuart Hall & edited by Simon During // The Cultural Studies Reader . — London: Routledge, 1989. — P. 90–103.

потому, что зеркальность, ярче выраженная в кинотеатре, тем не менее, не имеет спасительной дистанции метафоры в фасцинации очарованного киберпространством интерактивного и интерпассивного созерцателя, напрямую соединяющего Реальное (бессознательное) и Символическое (цифровое) через знак, в который в условиях гиперреализма симуляции превращается его лишенное экзистенциальных органов тело.

Тем не менее, базовые принципы критической теории Бирмингема сохраняют, вопреки иронии неолибералов, свою методологическую значимость. Любое сообщение состоит из знаков, которые имеют явные (внешние) и скрытые (внутренние) значения. Соотношение значений и их смысловые оттенки зависят от смысловой среды культуры, языка, семиосферы отправителя и получателя меседжа. Отправитель и получатель могут принадлежать к одной семиосфере, а могут — к разным, что формирует трудности культурного (семиотического) перевода. Идеологи задают скрытые смыслы сообщений на основании защищаемой ими системы доминирующих значений (идеологии, гегемонии), они кодируют смыслы в её рамках, транслируемых медиа и массовой культурой. Эти центрированные и навязываемые значения называются «предпочитаемые» (spin, или желаемые значения). Но, если читатели и зрители принадлежат к другой семиосфере, они могут воспринимать «предпочитаемые» значения по-своему, либо принимая их полностью (догматически, слепо), либо — частично (договорные контексты), либо — отвергая совсем (оппозиционные коннотации, которые всегда можно превратить в договорные, если вакуум будет номинирован и символическая структура замкнется на себе). Поэтому декодированный (воспринимаемый) смысл отличается от закодированного (изначально вложенного). Задача медиа-технолога — их согласовать, в том числе, в ущерб получателю.

Принципы информационной войны исходят из стратегий совмещения культурных полей отправителя и получателя, процессов кодировки (encoding, вложения кода) и раскодировки (decoding, его извлечения). Если семиосфера отправителя и семиосфера получателя радикально не совпадают, человек

с иными культурными кодами считывает получаемое сообщение совершенно не так, как оно было задумано и отправлено. В рамках семиотической школы о проблеме несовпадения кодов говорил и Юрий Лотман¹⁰⁵, но в 1973 году Стюарт Холл придал этой мысли политический поворот, включив его в актуальные запросы пропаганды. Его знаменитое выражение: «Событие должно стать рассказом», — означает: прежде, чем стать коммуникативным событием, новостью, сообщением, любой факт, произошедший в реальности, становится «историей», включается в контекст и начинает подчиняться формальным правилам дискурса, уже оторванного от самой истории. Согласно дискурсивности, на содержание сообщения влияют несколько факторов, в первую очередь: средство передачи информации (медиа, или ремедиация, хотя медиа является сообщением само по себе) и доминирующие значения, свойственные для данной общественной иерархии (коды гегемонии, предварительная интерпретация, идеологическая доминанта, централизованные значения). Символические интеракции, которые инициируют идеологи в рамках того или иного информационного дискурса, задают предварительный контекст интерпретаций. Код гегемонии — это маркер, определяющий выбор картинки, форму подачи, подбор персоналий, ход дискуссии. В пределах этого контекста, в означенной гегемонией символической округе, апеллирующей к досемиотическому Реальному (у Юлии Кристевой — «хора»¹⁰⁶), варьируются смыслы и значения, которые свободно толкуются только до определенных границ. Выходить за эти границы — значит нарушать принятые правила игры, установленные экономическими, военными и политическими элитами. Идеология образует символическую рамку для декодировки значений, ограничивая социальным кадром Символическое Реальное политической вселенной (премедиация).

¹⁰⁵ Лотман Ю.М. Семиосфера; Культура и взрыв; Внутри мыслящих миров; Статьи; Исследования; Заметки / Юрий Михайлович Лотман. — СПб.: «Искусство—СПб», 2004. — 704 с.

¹⁰⁶ Kristeva J. La revolution du langage poetique / Julia Kristeva. — Paris: Seuil, 1974. — 645 p.

Отсюда — существование так называемых «маркерных» вопросов» — показателей кода гегемонии в виде нарративов, в которых содержится воображаемый парадокс, разрешаемый исключительно бинарно, — путем однозначного выбора одного из вариантов. Не забываем, что вся идеология, в том числе плюралистическая, — дуальна по своей внутренней структуре. Она представляет собой форму ресентимента и апеллирует к противостоянию «своих» и «чужих». «Маркеры» вписывают субъекта, отвечающего на зов идеологии, к группе «своих» или группе «чужих», что в равной степени соответствует коду и обеспечивают субъектам коммуникации символические обозначения и пристёжки. По своей функции «маркерные» вопросы полностью соответствуют структуре «пустой» (Р. Якобсон)¹⁰⁷ речи, ответы на них — заранее известны и очевидны, они не несут информативного и ценностного значения, но служат исключительно для укрепления коммуникативных каналов в пределах данного сообщества. «Маркерные» вопросы укрепляют установленные доминирующим кодом оппозиции, делая их еще более непримиримыми. Бинарные структуры идеологий не предполагают взаимных мостов и переходов между «своими» и «чужими», поскольку это вынимает из тела Символического его краеугольный камень — разделять и властвовать.

Фигура Третьего (Трикстера, посредника, миротворца), парадоксально сочетая в себе достоинства «своих», обнаруженные у «чужих», и недостатки «чужих», найденные у «своих», раскрывает условность данной мифологической оппозиции, переключает коды и деконструирует мифологическую дилемму, на которой держится глобалистическое символическое пространство. Таким образом, посредством Третьего, подобного линчевскому Человеку–Загадке из фильма «Шоссе в никуда», происходит разрыв спайки взаимно согласованных историй, расшивка Воображаемого и прорыв реальности во мнимое благополучие иллюзорного пространства идеологии, пугая и разрушая его. Третий обнажает проблему, вскрывая рану, выявляя нехватку

¹⁰⁷ Якобсон Р.О. Избранные работы / Роман Осипович Якобсон. — М.: Прогресс, 1985. — 460 с.

любви, в качестве психоаналитика он — гоним и преследуем идеологами, подобно фигуре Сократа, Будды, Христа, апостола Павла. Явление Христа как «истина — событие» в полной мере продемонстрировала фигуру Третьего в его Реальном вне символических обозначающих мнимых медиаторов. Появляясь в роли конструктивного провокатора, Третий усложняет предоставленную картину маркеров, переводя происходящее из области Воображаемого в область Реального, вытесненного в глубины бессознательного и вызывающего у пользователей информационного поля страх. Потому Третий преследуем не только идеологами, но и потребителями идеологии, идеологическими догматиками. Если фигура обычного критика — диссидента (ироника) вполне вписывается в структуру кодов в роли героя — антагониста (Чужого), то фигура психоаналитика (циника), сопоставимая с фигурой манипулятора, но в противоположном ключе, ломает коды гегемонии.

Это не исключает наличия и отрицательного Третьего в роли деструктивного Трикстера (пересмешника, злого клоуна), который способствует не расшивке патологической зависимости Отца и Сына, а погружению Сына в новое символическое пространство зависимости от себя же: на этот раз не от гегемонии Отца, а от контргегемонии переверзивного заместителя Отца, поэтому очень важно отличать осознание нехватки, несомое Третьим с целью разрушения патологической садомазохистической зависимости, с культом нехватки, несомой Третьим как средство разъединения Отца с Сыном. Роль деструктивного Третьего (не без помощи устаревшей советской номенклатуры) сыграл американизм в процедуре отъединения советского населения от советского наследия, предлагая в качестве новой зависимости, замаскированной под осознание нехватки, атрибуты мягкой силы престижного западного образа жизни (гласность/джинсы/жвачки).

Мы же говорим не столько о сшивке и расшивке, сколько о расшивке и перепрошивке, не о Третьем как фигуре отличия (постмодерн Иного), а о Третьем как фигуре солидарности (новый модерн «Мы»). Не об осознании нехваток через внесение времени как Иного (парадигмы) мы говорим, а об осознании нехваток к их мудрому сознательному слиянию в любви

(синтагме), когда Отец становится Сыном (лицом) для своего Сына — объектом заботы, памяти и ответственности. Первоеединство — разъединение — возъединение, или центризм — эксцентризм — новый центризм: вот путь Третьего в универсальной этике, что в полной мере демонстрирует библейская идея апостольских посланий, догмат Святой Троицы, гегелевская диалектика и ее превосходные сюжетно-философские интерпретации в авторском фильме «Счастливей Лазарь» режиссера Аличе Рорвахера (2018) и не менее прекрасном фильме «Завет» Эмира Кустурицы (2007), где процесс воссоединения с Отцом как символ перестройки субъектности показан в христианском духе сознательного вхождения независимого субъекта (Сына) в память поколений, пропущенную сквозь её критическую рефлексивность и личный поэтический миф.

Ироник (критик, диссидент) понимает идеологию как совокупность иллюзорных, вымышленных историй (симптомов Воображаемого), которые легко можно разрушить, если противопоставить им факты. Творец идеологии прекрасно знает, что диссидент недооценивает психологическую силу идеологического влияния, потому что факты, в особенности, если речь идет о фактах в информационную эру при полной её прозрачности, не имеют никакого значения. Они не разрушают сложившиеся бинарные структуры «своих» и «чужих», потому что люди не хотят их разрушать. Они продолжают желать возлагать всю свою вину на «врага», непроницаемый, удаленный политикой отличий образ которого в качестве негативного двойника не должен вызывать никаких разочарований относительно своей «непристойности» и «разрушительности».

В постмодерне важнее фактов оказываются желания. Если факты не имеют значения там, где в силу вступают желания, правда превращается в «постправду», растворяемую во множественных версиях интерпретаций. В машине желаний факты невозможно, да и не нужно скрывать: достаточно их определенным образом номинировать, чтобы смягчить травму, эстетизируя самые непристойные их проявления как нечто «вписанное в порядок». Ресентимент относится к числу одной из наиболее глубоких онтологических травм, порождающих ксенофобию.

Ксенофобия — это форма снятия вины и ответственности путем перенесения собственной Тени (отрицательного знания о себе, комплекса, нехватки, ущербности) на воображаемый посторонний объект («врага»). Дальнейшая идентификация с «врагом» носит характер слияния, противопоставления, притягивания, отталкивания, игры, страсти, ненависти, нежности — любых форм амбивалентного по своей природе нуминозного опыта. Диалогом подобный опыт не является.

Наличие нуминозного в Символическом доказывает, что идеология представляет собой не совокупность симптомов Воображаемого, а спайку фантазмов Символического — кодов бессознательного, которые означают и направляют воображаемые идентичности в рамках данных кодов. Критик идеологии (ироник) не выходит на уровень глубинного анализа бессознательного машины желаний, имея дело лишь с поиском фактов и внешними сюжетами, поэтому он никак ее не разрушает, то и дело напоминая власти о её преустплениях. Иное дело — циник. Он работает не с разоблачением фактов фашизма, а с дефашизацией сознания как такового, с местом, где шов идеологии непосредственно примыкает к структуре бессознательного, образуя фантазм ненависти, чему шитое сознание неизменно противится, отталкивая расшивку, не желая избавляться от успокоительных согласованных историй в рамках доминирующих кодов, которые компенсируют нехватку.

5.2. Персонажи информационной войны: фанатики, диссиденты, циники

Рассмотрим далее, как работают коды гегемонии по отношению к феномену борьбы с ними. С. Холл, исследуя аудиторию и чтение ею получаемых сообщений, выделил три модели кодировки: принятие читателем «предпочитаемых» значений отправителя (тип согласного с идеологией догматика), отрицание сообщения (тип героя сопротивления, верящего в просвещение) и выбор «договорных» значений (тип циника, либо переходящего на сторону победителя в борьбе за власть, либо

охотно номинируемого действующей властью, исходя из личной выгоды). Сами коды приобретают характер «предпочитаемых», «оппозиционных» и «договорных». В круге «предпочитаемых» кодов находятся догматические потребители идеологии. В круге «оппозиционных» — ироники, предстающие «героями сопротивления». В круге «договорных» — или упомяните нами конформисты, или идущие на надевание их маски психоаналитики, которые понимают, что бегство из идеологии — невозможно как таковое, хотя бы, потому что «герои сопротивления» зачастую принадлежат к группе контр-гегемонии, к сторонникам другой идеологии, которая или уже номинировала протест против первой, или сделает это в скором будущем. Либеральные новости мировых СМИ о преступлениях на «варварском Востоке» несут контргегемонию глобализма, умалчивая о собственных преступлениях как первопричине базового конфликта. Это заставляет циников невольно носить «шпионскую маску», маскируя несогласие, рискуя слиться с ней в риторике постмодерна, и задумываться о гносеологической адекватности информационной войны и об объективных критериях истины в эпистемологии: ведь непрерывная борьба интерпретаций делает невозможным выход за пределы поля идеологических значений. «Договорные» значения также поддерживают бывшие ироники, номинированные на роль «карманной» оппозиции в символическом порядке данной гегемонии.

Задача идеолога состоит в том, чтобы перевести ироника из оппозиционного круга в «договорной». Протестующий должен стать «одомашненным» и «предсказуемым». Вакуум в символической структуре подлежит заполнению и преодолению. В противном случае, если «договорные» значения становятся оппозиционными, происходит конец гегемонии. В нашей ситуации «договорными» по отношению к гегемонии либерализма являются правые и левые его крылья, националисты и new lefts с угрозой перехода в левый фашизм. Их выход из кокона в качестве блуждающих избытков и возможное соединение в стихийное солидарное сообщество перенесет акцент с оппозиции «левый — правый» на оппозицию «глобализм — антиглобализм», что значительно ослабит либеральный порядок.

В этом и состоит ключевое отличие директивной цензуры от либеральной, дисциплинарного общества Эдипа (спектакля) от общества контроля Анти-Эдипа (перформанса), традиционного — от нового тоталитаризма, информационной войны современной эпохи от манипуляций периода постклассики, классического насилия тюрьмы — от неклассического насилия безразличия, закрытого шва лжи — от открытого шва постправды, «умной» (smart) силы — от жесткой силы, постмодерна с его интуитивным маркетингом переживаний и наслаждений — от модерна с его рационалистическим подходом к потребностям и санкциям, вертикального контроля — от горизонтального, Синоптикона — от Паноптикона. Классическая тоталитарная цензура создает массовую культуру, при которой не происходит дополнительных размышлений при принятии сообщений. Ложь воспринимается буквально, и любой голос правды может разрушить её. Неклассическая диктатура (к ней относится либеральное насилие) работает в условиях полной информационной прозрачности, следовательно, не может исключать развития свободомыслия у своих читателей. Значит, вместо травматического удара по ядру истины, имеем перекодировку истины и удерживание ее на расстоянии в фантазмическом формате — для того, чтобы скрытое насилие рынка, сменившего государство, могло функционировать, не скрывая правду, а манипулируя ею при помощи буквы толеризирующего нацизм либерального Закона. Так формируется призванная смягчить ужас эстетизируемого социального зла популярная культура, исследуемая Бирмингемской школой *cultural studies*, сочетающая элитарное равнодушие и массовую покорность. В ее символическом поле очень важно согласовать семиосферы, чтобы не было существенных расхождений культурных кодов отправителя и получателя информации, о чём мы говорили вначале. Для согласования дискурсов используется стратегия понижения протеста в его сакральной значимости и низведения жеста Сократа (разоблачителя «всем известной правды») до уровня клоуна.

Бороться с властью, апроприировавшей основной жест контркультуры — освободительный революционный смех, — и превратившей его в репрессивную насмешку над истиной методом пересмешника — «шпионски» верно, но этически

небезопасно, ибо сопротивление цинизму методами цинизма по-христиански его удваивает, маска «прилипает» к лицу циника Трикстера. Борьба с властью путем «открывания населению глаз» — благородно, но бесполезно, возвращая нас в ситуацию абсурда А. Камю (кенозиса). Борьба с такой насмешничающей властью радикально — это еще раз вписать себя в систему уничтожения, которую она предполагает.

Протест понижается в сакральной значимости за счёт частичного приоткрывания властью завесы своих непристойных тайн, или, по удачному выражению С. Жижера, «подмигивания через стол» («симптома Джойса») ¹⁰⁸. Протестующий в таком случае будет «открывать» факты, заранее «всем известные», «не представляющие никакой новизны». Тем самым он превращается в клоуна, наивную личность, истерика, скандалиста, скомороха, трикстера, «конспиратора». Это в абсолютном случае подтвердилось в отношении либеральной общественности к Дж. Ассанжу и его разоблачительной платформе Wilileaks ¹⁰⁹. Непристойный факт превращается в «естественное последствие», тайна — в банальность, протест — в скандал. Протестующий — наивен, потому что он всё еще работает по законам классического тоталитаризма, не понимая, с чем имеет дело.

Последователь С. Холла П. Лау ¹¹⁰ выстраивает классификацию фигур декодировки, выделяя среди них следующие фигуры:

- декодировщики, выстраивающие власть (манипуляторы, циники, которые устанавливают «предпочитаемые» значения);
- декодировщики, вписанные в правящую гегемонию (догматики, потребители «предпочитаемых» значений);
- декодировщики, обладающие властью (исполнители внутри правящей гегемонии, чиновники, медийные специалисты, посредники между циниками и догматиками);

¹⁰⁸ Жижек С. От симптома Джойса к симптому власти / Славой Жижек. — URL: https://www.ruthenia.ru/logos/kofr/2002/2001_05.htm

¹⁰⁹ Жижек С. Свобода в облаке / Славой Жижек. — URL: <https://liva.com.ua/cloud-freedom.html>

¹¹⁰ Louw E. The Media and Cultural Production / P. Eric Louw. — London: Sage, 2001. — 240 p.

- декодировщики, пытающиеся сбросить существующие властные отношения (носители «протестных» значений, они находятся в оппозиции к гегемоническим порядкам, но при этом могут быть вписаны в контргегемонию);
- декодировщики, являющиеся амбивалентными по отношению к правящей гегемонии (номинарированная властью оппозиция, носители «договорных» значений);
- декодировщики, амбивалентные к результату битвы за власть (они будут номинарированы любой властью — как гегемонией, так и оппозицией);
- декодировщики, которые амбивалентны к самой битве за гегемонию (психоаналитики).

Сопоставляя структурные классификационные схемы П. Лау с теорией идеологии С. Жижека, мы получаем картину множества смысловых полей, которые пытается согласовать кокон глобализма, совмещая рамки кодировок значений. Когда С. Холл говорит о несимметричности кодов кодирования и декодирования, он имеет в виду прежде всего двухмерное телевизионное изображение, которое в качестве медиа–посредника использует визуальный и слуховой дискурс, но не касается тактильного: собака с экрана может лаять, но не кусать. Телевизионный образ, лишенный хаптического эффекта, делает нечто страшное потенциально менее страшным. Если кодировщику необходимо добиться категорического осуждения зрителем какого–либо коммуникативного события, это вызывает определенные сложности и требует дополнительных усилий. В случае же, когда манипулятору необходимо добиться от зрителя состояния шока от некой катастрофы, но при этом превратить её в объект желания, поддерживая в пользователе амбивалентные чувства отвращения и притягивания, ужаса и наслаждения, он использует телеэффект. На этом основаны съемки любых трагедий: от 11 сентября в США до пожара в Нотр–Дам–де–Пари.

Несколько по–иному соотносятся вложенный и полученный коды в ситуации с цифровыми медиа. Умберто Эко¹¹¹, помимо

¹¹¹ Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Умберто Эко. — СПб., 1998. — 458 с.

интенции отправителя и интенции получателя, исходя из постмодерной теории интертекстуальности, предложил еще интенцию самого текста, обладающего способностью к трансцендированию самостоятельных смыслов и программирующего модели своего прочтения. Модерн с его линейным рационализмом учитывает лишь каузальное движение информации из точки А в точку В, без остановок и возвратов, без вариаций и отступлений. Герменевтика принимает во внимание всю многофакторность и полифонию коммуникации, где в разных направлениях общаются отправитель, получатель, сам текст и его многочисленные контексты, а также средства передачи текста (медиа) и акты передачи («кто–то кому–то что–то сказал про что–то»).

Читатели наделяют тексты медиа своими смыслами: согласно дискурсивной модели Дж. Фиске продукт медиа превращается в активное сообщение (текст) в условиях пересечения дискурса отправителя, дискурса получателя, дискурса самого текста и их промежуточных вариаций¹¹². Чем «реалистичнее» текст, тем больше в нём «предпочтительных» смыслов, центрированных значений, заданного порядка. Чем выше полисемия текста, тем больше читатели могут производить протестных, договорных, амбивалентных смыслов. Тексты новых медиа — всегда не двумерны, они — интертекстуальны, интерактивны, полифоничны и полисемичны, открывая бесконечное пространство интерпретации и трансформации значений. Интерпретацию, по мнению У Эко и М.М. Бахтина, невозможно остановить, она — гетерохронна и некаузальна. Так формируется ризома — корневая система без центрального корня, каждый корешок которой имеет самостоятельное значение. Ризому можно прервать в любом месте без нанесения ей вреда, продолжить с любого места, каждая ее ветка развивается в любом направлении, поскольку вся сеть строится не как дерево, а как грибница, не имея иерархий и структур, не обладая центром, не калькируя себя, но развиваясь в произвольном направлении, подобно

¹¹² Fiske J. Television culture / John Fiske // Studies in communication. — London: Routledge, 1988. URL: <http://ecsocman.hse.ru/text/19188110/>

картографии. Не только упомянутая нами раннее экранная культура: всё сетевое общество глобального мультикультурного цифрового капитализма, чередующего информационный шум, риск и дигитальный контроль является ризомой, где верхние хабы управления скрыты за нижними левелами видимой броуновской активности.

Это значит, что в любой момент семиосфера получателя может отринуть семиосферу отправителя на уровне конкретного акта коммуникации. Последняя становится непредсказуемой и ломает предпочитаемые значения, вынуждая гегемонию к новым средствам самозащиты. К числу таких стратегий принадлежат мемы, или медиа-вирусы. Цифровые медиа, в отличие от средств массовой коммуникации второй волны, являются индивидуальным средством передачи информации, свойственным для третьей волны. В качестве средства, рассчитанного на атомарного индивида, новые медиа могут рассматриваться и как способ выхода за пределы идеологии, и как способ вхождения в нее. Цифровые медиа используются как механизм политических революций постмодерна, то есть как индивидуальный инструмент в организации массового движения, и как очаг формирования критического мышления. Своеобразной моделью социально активного сообщения в мире информационных технологий является медиавирус (англ. *media virus*) — термин, введённый американским специалистом в области СМИ Дугласом Рашкоффом для обозначения медиасобытий, вызывающих прямо или косвенно определённые изменения в жизни общества¹¹³. Этим медиасобытия ничем не отличаются от классических телевизионных историй и коммуникативных событий. Но они имеют еще и свою специфику, связанную с нелинейной моделью передачи информации. Дуглас Рашкофф в книге «Медиавирус. Тайные послания в популярной культуре», опубликованной в 1994 году, на различных примерах описывает, как современные СМИ манипулируют общественным мнением, продвигая интересы их владельцев, исходя из их корпоративной

¹¹³ Рашкофф Д. Медиавирус / Дуглас Рашкофф; перевод с англ. Д. Борисова. — М.: Ультракультура 2.0, 2003. — 394 с.

природы. Согласно книге Рашкоффа, существуя на деньги рекламодателей и дотации государственных корпораций, СМИ, вольно и невольно, продвигают политические ценности, формируют определённое общественное мнение и, в итоге, контролируют общедоступное описание мира.

Медиавирусы концептуализируются как модули, которые препятствуют манипуляции, главным образом, на примере работы оппозиционных блогеров. По мнению Д. Рашкоффа, с третьей волной в американской культуре появилось целое поколение X, знакомое с информационными технологиями и функционирующее в мировом «эфире», инфосфере, или «медиапространстве» (англ. mediasphere), в виртуальной реальности **как в** Реальности Виртуального (бессознательного). Отдельные представители данного поколения, обладающие пониманием психологии, социологии, маркетинга, знакомые с приёмами нейролингвистического программирования и психологии влияния, создают организованные группы, целью которых ставится проведение «медиадиверсий», способных взорвать карту реальности, создаваемую СМИ. Эти группы представляют собой отдельный феномен, существующий по своим законам благодаря специфике средств передачи (*medium is a message*). Они оказывают сопротивление преднамеренному упрощению картины мира средствами массовой информации и в огромных количествах порождают оппозиционные значения, распространяемые в информационном пространстве с огромной скоростью. В таком аспекте медиа-вирус, безусловно, является радикальным разрывом с имманентными правилами игры глобальной матрицы. Но надолго ли?

Если информация, которая содержится в медии вирусе, повлияла на восприятие людьми глобальных и локальных событий особенно эффективно, эти вирусы приобретают характер мемов и мемокомплексов, изучением которых занимается специальная наука — меметика. Проявлением активности мема является «эффект бабочки» (или резонанс локальностей): незначительное событие в одной части планеты может спровоцировать непредсказуемые катастрофические изменения в другой. В отличие от PR-акций, медиавирусы не упрощают

проблему, а усложняют её, не маргинализируют и не номинируют свой протест, а нейтрализуют саму возможность маргинализации и номинации, позволяя мемам распространяться прежде, чем произойдет их вытеснение или присвоение официальной культурой, как это было в сетевой войне штата Чьяпас. Будучи проявлением критицизма, медиавирусы не сшивают, а расшивают Реальное, обнажая сложность и неоднозначность социальной системы посредством непредсказуемой расстановки акцентов, свойственной для герменевтики подозрения и техник очуждения, превращающей всё привычное и обычное в тревожное и странное.

Именно запуском подобных медиавирусов и занимаются современные медиаактивисты. Возникает вопрос, насколько они самостоятельны в производстве альтернативных по отношению к предпочитаемым смыслов и каково их соотношение с договорными смыслами? Иными словами: как они номинируются системой, ведь плодами работы поколения X могут пользоваться предвыборные штабы, крупные корпорации и другие заинтересованные лица? Можно выделить три вида медиавирусов: спонтанные (самозарождающиеся), кооптированные (спонтанные и после присвоенные), преднамеренные. Спонтанные медиавирусы представляют собой естественный способ выражения протеста и поначалу являются вакуумом в символической структуре, коротким замыканием в системе доминирующих ее значений. Они являются носителями оппозиционных значений, их производят декодировщики, пытающиеся сбросить существующие властные отношения, или декодировщики, безразличные к самой битве за власть. Но эти декодировщики в любой момент могут стать декодировщиками, амбивалентными к гегемонии (власти) или амбивалентными к результатам битвы за власть, если их номинирует и сама власть, и одолевшие её оппозиционные силы. Тогда протестные смыслы мемов становятся договорными, и всё это происходит с невероятной виртуальной скоростью в разных дискурсивных направлениях интертекста, создавая эффект организованного хаоса, свойственного для ризомы, номадологии, машины желаний, невидимо руководимой сверху. Медиавирусы, номинированные системой,

переходят из группы спонтанных в группу кооптированных (осёдланных гегемонией), параллельно с которыми специально вырабатываются преднамеренные мемы как инструмент информационной войны в Интернете, постепенно превращающемся в политическую платформу. Гегемония быстро поняла: чтобы бороться с сетью, ею надо стать. Достаточно анархический коммунизм Егора Летова представить неолиберализмом и т.д.

Броуновское движение мемов, подчинённое внутренним пружинам гегемонии, представляет собой организованный хаос, свойственный для Интернета как для номадического пространства. В двенадцатой главе «Капитализма и шизофрении» Ж. Делез и Ф. Гваттари концептуализируют номадологию (номадизм) как бесцельное перемещение идей, смыслов и ценностей, вследствие которого происходят их бесчисленные трансформации, деконструкции, дуближи, переводы, симуляции¹¹⁴. В номадизме невозможно построение бинарных оппозиций, размещение в определенном соотношении Центра и Периферии. Центр не есть Центр: он присутствует, отсутствуя, руководя имеющей вид хаоса структурой невидимо. Явные классические дуальные структуры распадаются, никакие командные иерархии — невозможны. Прекращает существование так называемая «метафора Генерала» — жесткая властная вертикальная модель контроля, в центре которой пребывает Символический отец («Генерал», доминирующая сила, главный принцип). «Генерал» распределяет функции и полномочия, раздает символические обозначающие и нормативные регуляторы поведения подчиненным, провоцируя каузальное движение информации сверху вниз, по звеньям линейной цепи, и обеспечивая ее прямое цензурирование от отправителя к получателю. При этом не учитываются свойства самой информации (интенция текста как самодостаточной величины) и свойства средства передачи (медиа). Однако же именно Генерал, четко разделяя через сцену приватное и публичное, предоставляет Эдипу ограниченный сектор

¹¹⁴ Делез Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Жиль Делез, Феликс Гваттари; пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. — Екатеринбург: У-Фактория, 2007. — 672 с.

свободы через приват, имеющий свойство благодаря мировым СМИ переходит в публики, позволяющие диссидентам в «тоталитарных» обществах обретать виртуальную и реальную славу через митинги, накрупки, хайпы, лайки и награды, парадокс коих состоит в том, что последние (как в России) нередко, благодаря присутствию в гуманитарной сфере либеральных элит, имеют официальный статус.

Смерть «Отца» («Генерала») — кризис патрональных обществ, коррозия метафизической идентичности, крах моральных табу, кастрация Символического и забвение памяти, — это исчезновение источника фигуры, занятой раздачей поощрений и санкций, функций и иерархий, когда индивид лишается внешней регламентации своего бытия, символического означивания своей личности, компенсирующего ему нехватку и определяющего степень его свободы как несвободы и несвободы как свободы. Перед человеком открывается пропасть его небытия, пустота реальности, травма бессознательного, вся непристойность его нехватки. Чтобы преодолеть страх, субъект начинает контролировать сам себя, добровольно накладывая символические рамки на свое существование. Цензура сменяется самоцензурой, добровольной шивкой, интерпелляцией в баннер рекламы, в шоу самого себя. Отсутствие внешнего руководства восполняется внутренним отслеживанием. Более того: нормы, которые сам для себя устанавливает индивид, превосходят по жесткости нормы Отца. Не разрешается ничего, что ранее частично допускалось. Вертикальный контроль сменяется на горизонтальный, жесткая сила — на мягкую и «умную», прямое давление — на манипуляции и двойные стандарты, цензура приобретает рыхлые, размытые и диффузные формы, и она — повсюду. Создается ощущение круговой поруки равнодушия, глухой стены безразличия.

5.3. Несвободная свобода: выбор между непристойным и отсутствующим

Либеральная ирония как выражение постмодерной фрагментарности и плюральности таит в себе, таким образом, огромный

потенциал неототалитаризма. Либерал–демократия — экстремальна и репрессивна по своей сути как символический строй «мертвого» «Генерала». Главной фигурой номадизма является равнодушный Другой (либеральный ироник), провоцирующий смерть субъекта и его добровольное вхождение в репрессивную машину. В номадологии как машине желаний огромное значение имеет не только рациональный смысл, но и удовольствие, наслаждение, развлечение, которое получает и конструирует зритель и которое необходимо контролировать ему же самому, а, если он этого сделать не в состоянии, — цифровой машине. Таким образом, мы имеем дело с процессом кодировки, трансляции и декодировки наслаждений и желаний, а значит — с совершенно новыми стратегиями информационной войны, где факты не имеют значения.

Ризома порождает такое явление в экономической и социальной сфере, как сетевой империализм. Речь идет о слиянии транснационального корпоративного капитализма как сети монополий с информационной сферой, об инкорпорации киберпространства в область финансов. «Свободный» «саморегулирующийся» (регулируемый монополиями) рынок в либертарианстве — это ярчайшее проявление ризомы, поскольку он представляет собой орду кочевников в виде транснациональных компаний, стремящихся избавиться от контроля со стороны государства как Символического Отца. Основное занятие номадов — это экспансия, агрессивное захватничество и конкуренция, война, расширение зон влияния. Не корневые уклады экономики государства, а новые технологические участки за его пределами: вот что беспокоит транснациональный капитал. Так развивается война между акторами свободного рынка — монополиями, — которые не желают контроля над рынком, чтобы не контролировали их самих. Они подавляют оппонентов и назначают политические тренды, влияя на устройство стран, руководя политиками, прорастая через социальные хабы, порождая глобальные локальности и новые гибриды на дипломатическом поле, стремясь к универсальному захвату мира (total capture): кочевник не покидает дом и не путешествует от дома к дому, как паломник. Он движется

вместе с домом, он может даже казаться неподвижным, но экспансия заложена в саму экзистенцию его бытия.

«Total capture» — популярный концепт визуальной информационной эстетики, возникший в кругу специалистов по ИТ. Данное выражение, как мы уж упоминали, впервые было использовано представителями ESC Entertainment Георгием Боршуковым (Georgi Borshukov) и Джоном Гаэта (John Gaeta) для обозначения примененного ими нового метода комбинации живого действия и компьютерной графики в фильмах «Матрица–2» и «Матрица–3». Концептуализация понятия «total capture» принадлежит калифорнийскому исследователю Льву Мановичу, который с его помощью раскрывает анатомию функционирования цифровых медиа. Тотальный захват — это создание особо сложного гибрида изображения, который нивелирует специфическую стилистику каждой отдельной области коммерческого видео (кинематограф, телевидение, анимация, графический дизайн, типография, музыкальное видео и т.д.), универсализирует ее технологию, язык и эстетическую аутентичность за счет компьютеризации. Создается универсальный набор компьютерных техник, который может применяться для любого вида изображений и суть которого сводится к наложению различных видов письма друг на друга в одном эпизоде или даже кадре. Речь идет не о процессе механического смешивания, но о феномене переплетения, сплава, диффузии, что отражается в политике сетевого общества.

В результате образуется новая эстетика — гибридная эстетика, визуальная эстетика, трансэстетика, — которая выходит за пределы компьютерной сферы и охватывает собой физическую реальность, дробя ее на части и демонтируя их заново в сетевом обществе. После сборки отдельным регионам и странам в этом новом прекрасном мире «Вивариума» (неологизм из одноименного фильма) просто не оказывается места как лишним «деталю», которые необходимо «победить». «Режиссер» осуществляет полный киберконтроль за действиями своих подчиненных и моделирует из них любые сцены на компьютере, синтезируя оцифрованную физическую реальность с виртуальностью. Современная экономика — это трансэкономика и киберэкономика,

современная политика — это трансполитика и киберполитика, современная культура — это транскультура, трансгуманизм и киберпанк, претендующие на повторение подвига сакрального творения по отношению к информационному миру.

Показательно, что по форме, структуре и механизмам ризома напоминает традиционную мифологию и фольклор в превращенной форме: недаром упоминаемый выше М. Маклюэн называет Интернет с его хаосом сплетен «глобальным селом»: механизмы коммуникации в третьей волне парадоксальным образом включают в себя архаическую первую волну, минуя вторую. Мы имеем дело с универсальным хуторянством, с мировой деревней, поскольку виртуальная реальность как Реальность Виртуального (С. Жижек) выражает архетипы коллективного бессознательного, первообразы поэтического бытия мифа, Символическое и Реальное как метафизическую основу существования, но без органичной традиции, которая психоз древних обществ оберегала от шизофрении постмодерна. Розы Брайдотти выражает мысль, что номадизм — женственен по своей сути, потому что ризома напоминает женское мышление с его нелинейностью, гибкостью и спонтанностью больше, чем мужское — с его рационализмом и законодательными иерархиями. Феминность номадизма приближает этот феномен постмодерна к хтонической мифологии, к архетипам плодородия земли, к тератологии, открывая в сетевом сознании первобытные пещеры психики. В конце концов, и воин-кочевник как мускулистая фигура является порождением Анима, мудрости матери-земли. Изучая информационную войну в постмодерне, мы должны понимать, что имеем дело не просто с новыми цифровыми носителями информации, а с возрождением наиболее древних, монструозных слоёв человеческого бессознательного, или, как говорил С. Жижек, «мы не знаем того, что знаем». Еще раз предупреждаем о кардинальном отличие нового квазитрадиционализма постмодерна как его маски от натурального традиционализма древних обществ, где экзотическое и оправдываемое тогдашней моралью экстатическое зло не имело ничего общего с либеральной технократической машиной, в эклектике своей смешивающей всё и вся.

Поэтому коммуникативные теории *cultural studies* нуждаются в корректировке не только со стороны теорий новых медиа, но и со стороны социально ориентированного психоанализа, культурной антропологии, этнографии, теории мифа и экономической теории. Избыток информации во второй половине 20 — в начале 21 века — характерная черта «третьей волны» развития общества, перешедшего от модерного товарно-денежного обмена к постмодерному символическому. Единицей товарно-денежного обмена является продукт, который удовлетворяет потребность. Единицей же символического — информационный модуль (бренд, образ жизни, переживание, нарратив), который разжигает желание. Потребность — удовлетворяема. Желание — бесконечно. С точки зрения К. Маркса информатизация вызвана перепроизводством информации, её избытком, но в третьей волне речь идет не только об излишке предложения товара на рынке, а о его качественной трансформации в иное состояние — из материальной в культурно-символическую форму. В первом случае потребление приводит к уменьшению товара, а во втором — чем выше потребление, тем товара становится больше, информация тиражируется и превращается в симулякры, дубляжи, копии копий и интерпретации интерпретаций.

Так работает так называемая «постправда» — растворение смысла сообщения в самом процессе коммуникации, в вариативных трактовках сообщаемого. В обществе символического обмена меняется стратегия менеджмента: с реактивной (классической, рациональной), которая отвечает на запросы потребителя, она превращается на креативную (неклассическую, интуитивную), которая формирует сами запросы, а потом предлагает средства для их удовлетворения. В случае с информационной войной это означает многомерную символическую интеракцию — психологическую подготовку пользователей («спящих») к восприятию сообщения, внушение им, что именно оно им необходимо сейчас больше всего.

Симуляция (постправда) — это не просто бессмысленная информация или завеса, которая скрывает интриги власти (воображаемый симптом, иллюзия). Роман Якобсон говорит

о так называемой «фатической» функции языка¹¹⁵, общей для людей и птиц, которую Жак Лакан называет «пустой речью». Это — обмен ритуальными формулировками, призванный установить или продолжить коммуникацию, проверить канал связи с адресатом. Пустая речь отражает не столько потребность в получении информации, сколько желание коммуницировать как таковое. В свою очередь, желание поступает из бессознательного, которое трансформируется в Символическое, потому любая, даже пустая и абсурдная, информация отражает фантазмы нашего Реального и в этом плане несёт ядро истинности. Дэвид Линч активно использует якобсоновскую фатическую речь в случае, когда сквозь завесу благонравного добродушия насквозь прогнившего общества, где за пластиком прячется смерть, надо показать всю непристойность самой этой смерти, вытесненной в хосписный пластик.

Самодостаточность знаковой сферы идеально отражается в знаменитой идиоме Маршалла Маклюэна: «The medium is the message» («средство — это сообщение»). Эта идиома означает: влияние средства сообщения на тип информации, её содержание и способ трактовки, а также превосходство самого средства сообщения над его содержанием, когда семиозис (то, как передается) становится важнее семантики (того, что передаётся) и важнее функциональных участников акта коммуникации (адресата и адресанта). Избыточная информация как фантазм бессознательного парализует волю и используется «машиной желаний» в рекламных целях. Сетевое сознание как фольклорная модель «глобального села» работает по принципу образования мифа или сплетни, но на гораздо большей скорости и в качественно новой форме, так как не зависит от времени и пространства. Это делает информацию доступной для масс (в отличие от традиционной мифологической информации, доступной лишь избранным, жрецам), которые не успевают её сортировать и анализировать.

¹¹⁵ Якобсон Р.О. Избранные работы / Роман Осипович Якобсон. — М.: Прогресс, 1985. — 460 с.

Лёгкость добычи информации приводит к синхронизации противоположных меседжей, к многоцветному шумовому хору голосов/лампочек, которые вспыхивают/вскрикивают одновременно, мигая и вызывая короткие замыкания Символического, размножаясь в ветках сетевых комментариев, переключаясь из баннера на баннер на пикетах, приводя анализирующее сознание в состояние ступора — парадокса, который тут же легитимируется, поскольку из хора голосов он должен выбрать один, и глобальная фигура Отца киберкнортоля помогает ему сделать выбор в условиях не терпящей плюрализма либерал–демократии. Парадокс последней в том, что она не совместима с декларируемым ею же приоритетом.

К числу основных легитимированных парадоксов глобализации относится противоречие между глобальным и региональным началами, унификацией и фрагментацией, объединением и разъединением, солидарностью и плюральностью, промышленным и финансовым капиталом, технологическими монополиями и сырьевыми. Например, глобальный мир объявляет транснациональную поддержку регионам, но данная поддержка не направлена на те регионы, которые в борьбе за свои права нарушают модель свободного рынка. Глобальный мир Запада в лице стран «ядра» рыночной экономики строится на технологических монополиях и пытается подмять сырьевые монополии в странах Востока, оставляя за полуядром и периферией первичный сектор экономики — аграрную сферу малых предприятий — и не разрешая странам Восточной Европы развитие собственных технологий путём манипуляций. Легитимированные парадоксы глобального мира отражают скрытую бинарную основу любого плюрализма, подобную ситуации в знаменитом фильме «Они живут» («Чужие среди нас»), когда цветная картинка при надевании очков критического мышления оказывалась ререссивно черно–белой («Наслаждайся! Размножайся! Подчиняйся!»). В этом и проявляется скрытая статическая агрессия внешне динамичной номадологии, где дозволено всё, поэтому ничего не дозволено, поскольку произошла смерть «Генерала».

5.4. Разрушительность и созидательность Третьего в борьбе своих и чужих

В условиях скрытой моно–бинарности множественного пост-модерного мира вернемся к ужасающей и прекрасной роли посредника: фигура Третьего в коммуникации всё так же остаётся весьма проблематичной. Навязывание иллюзии выбора между либеральной диктатурой и диктатурой национальной делает невозможным любую иную альтернативу, включая субъекта в бег по замкнутому кругу. Выбирать необходимо не внутри глобализма, а между ним и антиглобализмом, Западом и Востоком, хотя сама эта оппозиция — также порождение глобального мира и своего рода методологический капкан, радикальный разрыв с которым — место, где пребывает подлинный Третий. Фигура Третьего как «срединного пути», с одной стороны, предполагает компромисс (дивергенцию) между полюсами, легко перерастающий в конформизм, отвергаемый обеими сторонами (у Евгения Евтушенко: «Ты вечно третий, ты ни с кем, над схваткой»). Фигура Третьего как реки между берегами, с другой стороны, следуя выходу из «двойного послания» (double bind) глобального манипулятивного выбора между непристойным и отсутствующим, — это жест дзен, когда золотая середина, впадая в сакральное «море», становится не рекой между берегами, а отсутствием берегов.

Итак, возможен выход за пределы навязываемой оппозиции, трансцензус как нарушение правил манипулятивной игры в коан. Пребывание в состоянии трансцензуса — это разрыв, пустота, зияние, расхождение обозначающих и продуцирование новых вариаций и комбинаций условий выбора. Подобный иррациональный протест есть вакуум в символической структуре (Ален Бадью)¹¹⁶, полнота и пустота, радикальный разрыв и предстояние, нулевая фонема как Имя Бога, бессмысленная непарность бессмертного субъекта, кенозис как предвестие

¹¹⁶ Бадью А. Апостол Павел Обоснование универсализма / Ален Бадью; Пер. О. Головой. — М.; СПб.: Московский философский фонд. Университетская книга, 1999.— 94 с.

Воскресения, посему он предполагает приятие, когда «Ничто» и «Всё» совпадают в точке абсолютного минимума и абсолютного максимума (Николай Кузанский), когда из нуля начинается сознательная перестройка субъектности. Трансцендирование, будучи не наполненным, является апофатически неопишваемым, но одновременно — и конечным, ибо субъект не может долго пребывать ничем. Прорыв в пустыню Реального завершается перепошивкой, вакуум неизбежно номинируется, свято место пусто не бывает. Балансируя в пустоте, ты невольно и неизбежно попадаешь под номинацию: главное, чтобы это была избранная тобой номинация, возвращение имени в духе Конфуция, исходящая от тебя же, а не от одной из противоборствующих сторон. Ты становишься Третьим Третьего в своем лице.

И тогда возвращается неизбежность выбора, необходимость снова надеть очки. Самые последние очки. Не идеологии, а духа. Не приписки, а той ценности, что идет изнутри, — своей идеологии, если на то пошло, своего символического мира, своей (не путать с враждебной к чужой) рубахи. Речь идет о выборе между быть собой и быть «чьим-то». Между выбирать по сердцу и выбирать по случайности. И этот выбор совершается не на внешнем уровне, а на внутреннем, духовном, ценностном, экзистенциальном. Это этический выбор. Бытийный. Культурно-цивилизационный. Выбор памяти. Это выбор, который приносит покой и принятие Иного в любви без принятия его манипуляций, без измены себе. Таким образом, имеем диалектическое движение от идеологической внешней бинарности через идеологическую внутреннюю плюральность к этической внутренней и одновременно внешней (выраженной в поступках) универсальной сингулярности, от формы через содержание к форме. Речь идет о гегелевской диалектике, пропущенной сквозь метод постлакановского психоанализа и дерридианско-хайдеггеровской деконструкции.

Почему мы не в состоянии сделать этот последний выбор? Мы не способны противостоять информационной войне зачастую потому, что у нас нет адекватной концептосферы — достаточного количества новых слов и понятий, адекватных новым феноменам манипуляции и репрессирования в информационную эру

всеобщей прозрачности. В результате мы понимаем, что на нас оказывают давление, нами манипулируют, что мы несвободны в условиях оглашения полной свободы, но мы не можем описать нашу несвободу, как в случае с отсутствием чернил в знаменитом анекдоте Славоя Жижека. Нехватка терминологии есть следствие развития всей западной матрицы науки, начиная с Нового времени, когда складывались классические политология, экономическая теория, социология. Первая исследовала политические функции, вторая — гражданское общество, третья — свободный рынок. То есть, науки, призванные вырабатывать наименования явлений, изначально были эпистемой, «заточенной» под западный стиль мышления и состояние общества как некий образец, что и отразилось в их предметности, как правильно замечает в видеолекциях Андрей Фурсов.

В результате феномены из области ориентализма, не нашедшие адекватных имён, воспринимались и воспринимаются либо как непознаваемые («субстанциональные»), либо как «отсталые», подлежащие «модернизации» на основе «региональных исследований». Эпистема западного обществоведения не предполагает выхода за пределы либерального «кокона» как некой хоры, обозначающей символические границы вариативности понятий. Явления, которые являются «трещинами» глобального порядка, не вписываются, противоречат, оказываются за пределами слов, которыми мы владеем. Именно на отсутствии слов при общем огромном количестве сообщений основана либеральная цензура как механизм информационной войны. Субъект войны выигрывает, если обозначает традиционные недостатки оппонента в категориях модерна и авторитарного вертикального контроля общества запрета, хард-версии прессинга («классический тоталитаризм», «фальсификация истории», «ложь»), но маскирует собственные постмодерные недостатки, связанные с рассеянным горизонтальным контролем общества наслаждения, софт-прессингом («новый тоталитаризм», «рекламная память», «постправда» и т.д.). В результате имеем ситуации замаскированной под аполитичность политической агрессии.

Среди условных законов постмодерной информационной войны, выделенных Денисом Жарких, особенное значение имеют закон «непрерывности», закон «витрины», закон «повторения», закон «объемного образа», закон «фона», закон «порционности», закон «композиции». Если кратко описать их смысл, выходит следующее: информация должна быть символически пристёгнута к предыдущему потоку (дискурсу), прикрыта авторитетом лидера мнения (аналога умершего «Символического Отца» в виде сетевого заместителя), повторяема (сшита), воплощена в эстетическую зрелищную форму (принудительно трангрессивна). Кроме того, в ситуации постмодерна огромное значение имеет контекст функционирования текста, который создаёт его концепт из дискурса, из обсуждения (ивент–менеджмент, коммуникативная событийность, *story telling*), наполняя симулякр смыслами, а также непринужденные маленькие порции подачи информации, побеждающие казенную громоздкость модерна роящимися дробными модулями электронной информации.

Закон композиции предполагает подачу каждой новости в «глобальном селе» как мономифа (Дж. Кемпбелл)¹¹⁷, имеющего завязку, кульминацию и развязку, подобную фольклорной сплетне, причем начало новости должно прикрепляться к предыдущему потоку, а конец — породить дальнейший. Мифологическая структура аналитической статьи в Интернете, подобно мифу, сортирует значения по центральному, комбинируя их так, чтобы они считывались путём редукции (сведения общего к частному). Показательно, что с начала 2000–х годов Агентство США по международному развитию USAID в Украине проводило два этапа мастер–классов: по удалению советской структуры новостей и моделированию копирайтинга по правильному освещению неолиберальных новостей, меняя одну идеологию (модерн) на другую (постмодерн).

На сегодняшний день информационная война синхронизирует современную (жесткую) и постмодерную (мягкую и «умную»)

¹¹⁷ Кэмпбелл Дж. Герой с тысячью лицами: миф. Архетип. бессознательное / Джозеф Кэмпбелл; пер. с англ. А.П. Хомик. — К.: «София», Ltd., 1997. — 336 с.

модели контроля: «царь ненастоящий» (либеральная, посмодерная модель) и «плохие бояре» (консервативная, современная модель). Первая основана на свободном монопольном рынке, горизонтальном отслеживании, мягкой силе, десакрализации авторитарного образа правителя («смерти нарратива генерала»), обеспечиваемой политическими и финансовыми элитами (номадами), которые побуждают низы к цветным революциям и предпочитают образ слабого податливого главы. Вторая основана на жесткой силе, планировании, вертикальной иерархии слежки, личной воле сильного лидера, который опирается на народ и не зависит от бюрократической системы, поскольку сам в себе её воплощает по принципу самодержца. Их легитимированный конфликт отражает парадигматику Запада в борьбе против Востока, когда для традиционных регионов, не чувствительным к постмодерным манипуляциям, применяются элементы привычной для них жесткой силы Паноптикона.

Либеральная политическая модель элит («царь ненастоящий») как ризома сочетает в себе в произвольных конфигурациях все виды контроля: вертикальный, горизонтальный, гибридный. Речь идет действительно о тотальном захвате сознания. Трансформативная гуманистика Михаила Эпштейна¹¹⁸ как мета-наука, поддержанная школой Принстона, предполагает изменение сознание пользователя с целью адаптации последнего к свободному рынку, следуя инструкции Стива Джобса о том, что одной «технологии недостаточно». Одним из инструментов трансформативной мета-науки как идеологического обоснования свойственного для гегемонии единства психики, экономики, политики, культуры становится традиционное знание, в том числе, восточная мистика (ориентализм), приспособленная к потребностям глобализма как средство обеспечения карьерного роста, продвижения менеджерских кейсов ТНК и оправдания символических отношений в условиях, когда на смену *ratio* приходит иррациональный фактор рынка желаний.

¹¹⁸ Эпштейн М. Знак пробела. О будущем гуманитарных наук / Михаил Эпштейн. — М.: Новое литературное обозрение, 2004. — 864 с.

В состав традиционного знания, превращенного в инструмент укрепления рынка, входит также трансформированная форма философии диалога. Речь идёт о якобы диалогической политике и культурной дипломатии, которая представляет собой лишённую религиозно–морального подтекста всеобщей ответственности мультикультурную постмодерную модификацию традиционной (левиначосовской) философии Иного, замаскированную декларациями о толерантности — апроприации чужих традиций в мультикультурализме, в результате чего ценности оппонента не уничтожаются полностью, а, пройдя «очистку» одомашниванием, милостиво «дозволяются» в качестве «неправильных», но имеющих право на существование» при условии их соответствия волонтаристкой парадигме неолиберализма или жн выхолащиваются в некий удобный для него рыночный эрзац–продукт (по Николая Буррио, в «локальную особенность», «экзот», симулякр¹¹⁹). Критикуя классовый снобизм мультикультурализма как маски шовиизма, Берхардт Вальденфельс сказал: лишать Чужого его права быть Чужим в любой форме — это «воровство чужести»¹²⁰.

В свое время с подачи ЦРУ Рут Бенедикт написала книгу «Хризантема и меч», направленную на изучение японской ментальности с целью одомашнивания её по мультикультурному (тогда в контексте диффузионизма и релятивизма культурной антропологии) стандарту. Юрий Лотман сказал: когда принимающая культура зависит от культуры–донора, она приватизирует донорские ценности, отвергая самого их носителя¹²¹. Отсюда ресентиментальный мем: «Отделим русский от России», — как предлагает в своём интервью Андрей Курков. Отсюда — посыл дробления и перекомбинирования «хорошего Другого»:

¹¹⁹ Bourriaud N. The Radicant / Nicolas Bourriaud // Tate Britain, 3 februari t/m 26 april. — Sternberg Press, 2009. — URL: www.metropolism.org/magazine/2009-no1/een-archipel-van-lokale-reacties/

¹²⁰ Вальденфельс Б. Мотив Чужого / Берхардт Вальденфельс; пер. с нем. С. Логинова. — Минск: ПроPILEI, 1999. — 176 с.

¹²¹ Лотман Ю.М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении / Юрий Михайлович Лотман // Византия и Русь. — М.: Наука, 1989. — с. 227–235.

«Сделаем союз "русских украинцев" и "украинских украинцев» против общих "врагов" в пророссийских республиках». Непримируемая оппозиция своих и чужих трансформируется в корпорацию «разных тех же», в общение своих и полу/недо–своих, своих и одомашненных чужих вместо принятия Иного, абсолютно Иного как отправной точки моего личного бытия в нашей любви.

5.5. «Большая семерка» кейсов глобалистической информационной войны

Либеральные манипуляции как эрзацы диалога являются опорой политики военного пацифизма, никогда не достигая подлинного мира. Они опираются на ряд стратегий и тактик информационной войны глобального мира, ведущейся, в том числе, и против восточнославянской цивилизации. Структурируем эти практики и приемы, опираясь исключительно на англоязычные источники Чикагской, Алабамской и других школ (М. Фридман, Р. Шафрански, М. Либики, Дж. Аркилла, Дж. Стейн и др.), дабы избежать обвинений в использовании альтернативной контррегемонии.

5.5.1. Война отличий

Современная информационная война — это комплексное и весьма текучее явление, лишенное вертикальной структуры и легко распознаваемых внешних форм давления и контроля. Ее главное свойство — незаметность. В основе незаметности лежит принцип «военного пацифизма», который Славой Жижек сравнивал с принципом лечения шоколадной зависимости шоколадным слабительным: насилие маскируется под осуждение насилия, несвобода — под свободу, милитаризм называет себя миролюбием, политика называет себя аполитичностью, идеология называет себя собственным отсутствием. Происходит трансформация терминологического аппарата, когда, по словам Алена Бадью, мы говорим слово «управление» («менеджмент») вместо слова «политика», слово «секс», вместо слова «любовь»,

слово «культура» вместо слова «искусство», слово техника» вместо слова «наука». Меняется речь, с которой обращаются к противнику: «Вы не должны воевать, потому что ваши люди отвернулись от вас и ваши дети гибнут на этой войне» (Ричард Шафрански)¹²².

Новая модель речи основана на своеобразной стратегии «тирании покаяния»¹²³, которую предполагает проект «культурализма» — смещения внимания с базового (экономического) конфликта на культурный путем идеологического обоснования целевых аудиторий рынка через символические идентичности. Нам говорят, что они — «неприкосновенны», исходя из «уважения общих прав человека», что мы не должны ничем оскорблять темнокожих, вегетарианцев, геев, лесбиянок, эко-активистов, либеральных протестующих и т.п., но по факту это обращается еще большим насилием. Исходя из неприкосновенности идентичностей смешивается Реальное и Воображаемое, агрессор и жертва, относительное (террор) и абсолютное (личина) социальное зло.

Политика идентичностей, толеризируя всё, легитимирует идентичность неофашизма (ультраправого или ультралевого) как своеобразный способ непристойного наслаждения, используя правых/левых уличных радикалов как инструмент продвижения монопольного рынка в восточноевропейской, азиатской, латиноамериканской зонах и уже в США. Об этом свидетельствует полное или почти полное молчание либерального Запада в ответ на коммеморацию коллаборантов в Украине, когда представители структуры ЕС «Историки без границ» интерпретируют протест против коммеморации членов СС и СД, виновных

¹²² Szafranski R. A Theory of Information Warfare. Preparing For 2020 / Colonel Richard Szafranski // Airpower Journal. — spring 1995. — URL: <http://iwar.org.uk/iwar/resources/airchronicles/szfran.htm>. Szafranski R. Neocortical warfare? The acme of skill / Richard Szafranski // In Athens's camp. Preparing for conflict in the information age. Ed. by J. Arquilla, D. Ronfeldt. — Santa Monica: RAND, 1997. — P. 41–55.

¹²³ Брюкнер П. — Тирания покаяния. Эссе о западном мазохизме / Паскаль Брюкнер; пер. с фр. с. Дубина. — СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2009. — 239 с.

в массовых убийствах евреев и поляков на Волыни как «пророссийскую позицию»: то есть, историческая истина сводится до уровня идеологической декларации и противопоставляется такой же декларации в воображаемом пространстве квазидиалога. Типично потсmodерный жест рассеивает в идеологии политическую позицию и историческое событие—истину.

С другой стороны, происходит выхолащивание аутентичных национальных традиций, которые сводятся к образу «удобного (одомашненного) Другого», экзота симулякра рынка. Мультикультурализм, претендующий на риторику отличий, относится к отличиям избирательно: он делит население планеты на «хороших других» и «плохих других», он не хочет знать «иного, абсолютно иного»: «хорошими» считаются те, кто поддерживает глобализм, эко—символику, ЛГБТ—меньшинства, представительскую демократию и т.д.: остальные должны «покаяться» в «экстремизме», «патриархальности», «ретроградности», «заднем мышлении» и т.д. «Хороший» житель Донбасса живет в Украине и исповедует национальную идеологию. «Плохой» житель Донбасса поддерживает ополчение. Хороший «русский» выбирает Навального, «плохой» — Путина. Мусульманин должен сидеть в Макдональдсе, а не в Сирии. Мультикультурализм превращается в господствующую волюнтаристскую парадигму насаждаемых условных отличий, в инструмент поддержки гомеостаза транснационального рынка, формируя двойной стандарт по отношению к регионам и субъектам.

5.5.2. Психосемиотическая война

Современная информационная война становится всё более тотальной и при этом всё более бескровной: противник должен сам принимать решения, которые соответствуют целям гегемона и разрушают противника, так, чтобы принимающий решения (объект влияния) ощущал себя комфортно, чтобы он наслаждался процессом разрушения. Для этого необходимо ввести его в формат Символического Реального: то есть, воздействовать на подсознание, используя цифровые технологии. Моё право действовать (активность) или право наслаждаться (пассивность)

переносятся на Другого (интерактивность, интерпассивность), который действует и наслаждается за меня, или же «я действую (наслаждаюсь) посредством Другого», что приводит меня или к пустой и абсурдной пассивности, или к пустой и абсурдной активности (экстазу коммуникации в сети, созерцанию баннеров в рекламе). Поэтому информационная война принимает знаковый (семиотический) характер: речь идет о том, чтобы использовать коды самого противника, его символический язык посредством внедрения коммуникаций. Рынок (и об этом говорят нам большинство грантовых проектов) вкладывается не в получение дохода и не в конечный вещный продукт, а в сам процесс формальной экстатической коммуникации, создающей посредством обмена сообщениями некую мировоззренческую атмосферу. Символическое как основа информационной войны означает непосредственное влияние на бессознательное, на Реальное: война опирается на стратегии психоанализа, она становится психовойной. Цифровой базис психической экономики является ее корнем. Символический характер современной информационной войны определяется общими процессами символизации труда в сетевом обществе. В этом царстве скольжения идентичностей по гладкой поверхности экрана имеет место постмодерный принцип, согласно которому знаки порождают значения, любой идеологический и ментальный климат можно сформировать, используя знаки медиа, которые, в свою очередь, опираются на определенный предварительный контекст интерпретации и определяют («массажируют») содержание сообщений (*media is a message*, М. Маклюен), порождая коммуникативную событийность.

Так формируется единство гегемонии как символического порядка культуры: экономики, политики, идеологии, коммуникации и технологий. Фрейдомарксизм позволяет системно раскрыть это энтропийное образование. Культура больше не служит идеологической надстройкой, желания консьюмеризма укоренены в пещерах психики, материальный базис — бессознателен, власть — фантазм. Факт не станет событием, пока он не будет должным образом «назван» в СМИ. Субъект не имеет значения, пока он не получит символической пристежки и не будет

представлен на экране в качестве объекта желания. Смерть отца (генерала, вождя) в обществе либеральной иронии (равнодушного Другого) приводит к исчезновению фигуры раздатчика обозначающих, в коннотациях которого определяется человек, что, в свою очередь, вызывает эскалацию самоцензуры (всеобщего горизонтального контроля). Идеальный целостный враг — это не тот враг, который уязвим, травмирован и беззащитен. Это враг, травматическое ядро которого мы не видим, потому что нам его не показывает. Это — враг, который представлен нам как сценарий воображаемой идентичности через экран: он всегда — целостен, компенсируя наши собственные разрывы, он всегда демоничен в своей целостности и «ест снегирей» на ужин. Насилие неолиберализма проявляется не в том, чтобы увидеть слабость врага и, возможно, пожалеть его, что привело бы ко всеобщей эгалитарности вследствие слияния нехваток, а в том, чтобы увидеть врага в его фантазмическом сценарии воображаемого «совершенства». Добровольная раздача имён в обществе всеобщего наблюдения приводит к разделению людей на множество блуждающих идентичностей, искусственно противопоставленных друг другу под именами неприкосновенных господствующих обозначающих.

5.5.3. *Война культуры*

В последнее время всё чаще говорят о том, что в «управлении предприятием» огромное значение имеет учёт на основании знаний культурной антропологии местной ментальности: аборигенных традиций, обычаев, истории, памяти, религии. В проекте Human Terrain (2007–2014) для американских военных в Ираке было потрачено 750 млн. долларов на 100 специалистов по исламу в составе армии¹²⁴. Это превращает культурологию в менеджерский кейс, в инструмент продвижения свободного рынка. Любое местное учение или любая местная особенность

¹²⁴ Sims C. Academics in Foxholes. The Life and Death of the Human Terrain System [https / Christopher Sims // Foreign Affairs February 4, 2016.](https://www.foreignaffairs.com/articles/afghanistan/2016-02-04/academics-foxholes) — URL: www.foreignaffairs.com/articles/afghanistan/2016-02-04/academics-foxholes

может быть апроприированы и использованы как бизнес-план (отсюда — полная или почти полная коммерциализация Востока, превращённого в ориентализм). Культурологический характер информационной войны приводит к тому, что либеральное насилие может рассматриваться как двойной жест: как универсалистская тактика сохранения целостности образа противника и как партикулярная тактика разложения его на элементы, из которых искусственным образом выбираются «правильные» и «неправильные», угодные и не угодные рынку, а затем из них создается новая комбинация, кладущаяся в основу необходимого для рынка нового сценария идентичности.

Например, упоминаемая нами концепция Института культурных изменений (М. Грондона, Л. Харрисон) предлагает, используя образ США как образец прогресса, выделять «более токсичные» и «менее токсичные» для монопольного символического рынка культуры среди народов Ближнего Востока, Африки и Латинской Америки. Население в этих регионах рассматривается как условно «гетерогенный» Другой, однако не с целью познания его истинных потребностей, а с целью разделения его на группы, из которых выбираются носители оптимальных для рынка кодов: например, «фундаментальные субъекты» (в основном, люди старшего поколения) считаются в наибольшей степени противящимися рынку, а маргинальные (в основном, молодежь, богема, представители сексуальных меньшинств) представляются как наиболее удобные для «одомашнивания». Таким образом, либеральный фашизм может иметь характер жесткого подчинения путем запугивания и мягкого подчинения путем фрагментации, разборки и дальнейшей пересборки: «Они могут быть приобщены и побеждены в деталях» (Р. Шафрански).

5.5.4. Война насекомых

Сочетание жесткой (принуждение) и мягкой (селекция) сил в полной мере демонстрирует союз либералов с правыми радикалами в доктрине шока при осуществлении цветных революций и создании эффекта «пребывания в негативном», или

«бега по замкнутому кругу». Либералы как носители капитала представляют собой весьма подвижные группы космополитов–номадов («люди времени»), которые осуществляют детерриторизацию, преодолевая границы в обеспечении универсальной циркуляции капитала. Одновременно детерриторизация требует ретерриторизации: чтобы происходила непрерывная циркуляция денег, необходимо ограничение циркуляции людских жизней, которые привязываются к конкретным местам сосредоточения ресурсов. Так формируются «люди пространства», среди которых немало фундаменталистов и националистов, которые закабалены местами своей прописки, имеют хуторскую ментальность и, если и передвигаются, то только вслед за рынком в качестве гастарбайтеров. Люди времени (универсальный рынок) формируют реальность для людей пространства (партикулярный труд), сочетая универсализм и партикуляризм, глобализм и реактивный мультикультурализм, либерализм и национализм, динамику третьей волны и статику первой волны. Каждому локальному кластеру как фрагменту целевой аудитории можно продать свою символическую идентичность, свой «перспективный» режим и свою травматическую «культурную» память в качестве брендов. Любое отличие имеет значение, потому что видимая неэквивалентность маскирует невидимую эквивалентность.

Это выражение Дж. Стейна обозначает новый тип войны, предметом которой является бессознательное, а пространством, где она ведётся одновременно для множества людей во множестве плоскостей, является виртуальная реальность. Виртуализация позволяет предупредить физическое уничтожение противника ещё до того, как он поднял оружие, для достижения национальных интересов США в «каждом уголке планеты». Универсальный информационный характер войны предполагает наложение друг на друга огромного числа различных форм неструктурированной цензуры, потому что само киберпространство имеет ризомный, неструктурированный, диффузный, рыхлый, рассеянный характер. Такая война производит впечатление отсутствия войны, подобно тому, как либеральная пропаганда имеет вид отсутствия пропаганды, действуя по принципу

декларации «конца идеологии». Орудием войны становится не только политика, но всё, что предполагает политический рынок: культура, реклама, мода, креативные индустрии и т.д. Ведение войны мирными средствами превращает её в трансвойну, а платформой трансвойны являются хаотично роящиеся модули виртуальной информации.

Классические директивные иерархические системы, основанные на чиновнической пирамиде «генерала» являются наиболее уязвимыми для такого рода войны, потому что они по привычке ищут командные методы управления там, где их — нет. Кибервойна, опираясь на скольжение символических идентичностей по поверхности экрана, позволяет предоставлять индивидуальную политическую рекламу для каждой из субкультурных ниш, для каждого из хабов этой ризомы. Такая война иногда практически неуловима, такой контроль имеет изящные всепроникающие формы. В какой-то мере «новое средневековье» постмодерна напоминает архаическую тактику ведения боя кочевых племен (например, скифов), которые, отказываясь от генеральной битвы, «танцевали» с противником, предвосхищая его передвижения отравлением территории. Сеть — это территория, отравленная укусами молекулярных мемов. Адепты такой войны вкладываются в коммуникацию не меньше, чем в ядерное оружие. Ризома обновляется с любой точки, регенерируя саму себя, множась, изгибаясь, расплываясь. Твердое оружие меча — бессильно против ризомы.

В условиях киберпространства огромное значение приобретает время: происходит переход от социологии пространства с его протяжённостью и вещной непроницаемостью, к философии времени, в темпоральном потоке которого память и история, событие и его фальсифицированный образ, оригинал и копия смешиваются друг с другом. Уже не имеет значения, что произошло (факт), а имеет значения, как его назвали, чтобы факт, истинный или ложный, превратился в событие, в медиа-прецедент, в мем, в коммуникативную историю. Таким образом, правда растворяется в контексте её интерпретаций и, будучи множество раз переименована, превращается в постправду: в силу информационной прозрачности в сети

невозможно ничего скрыть. Но возможно представить произошедшее совершенно иным образом, когда Реальное начинает играть роль самого себя, выполняя функцию Воображаемого за счёт перекодировки со стороны Символического. Так формируется открытый шов цензуры, который не только не скрывает шрам, но и указывает на него, заигрывает с ним, использует его в своих целях, уподобляя эффекту боди-арта вокруг кровавой дыры на коже общества. Противнику разрешается видеть только то, что необходимо манипулятору, хотя складывается впечатление, что он видит всё. Технология универсального контроля опирается на технологию тотального захвата, свойственную для новых технологий, основанных на гибридном сочетании различных техник письма и изображения. Визуальный канон создает безграничные возможности для новой экранной пропаганды, которая становится интердискурсивной и интертекстуальной, глубоко внедрённой в бессознательное и одновременно поверхностной.

В киберпространстве происходит постепенный переход от «войны информации» к «войне знания» и от «войны знания» к «войне мудрости». Война информации предполагает передачу сообщений, «война знания» — изменение представлений противника на основе передачи сообщений, а «война мудрости» — создание ситуации, при которой противник сам вырабатывает сообщения и знания, необходимые манипулятору, и принимает на их основе «самостоятельные» решения, но при этом предварительный контекст и методы выработки «подбрасываются» манипулятором. Если «война информации» и «война знания» опираются на классический рациональный экстравертный маркетинг, который предполагает предоставление продукта в ответ на запрос целевой аудитории, то «война мудрости» базируется на интуитивном (креативном) интровертном маркетинге, который формирует сам запрос, а потом уже предоставляет продукт как средство его удовлетворения, действуя по принципу заикленности «машины желаний». Рациональный маркетинг имеет дело с сознанием, а интуитивный — с бессознательным. Разница между рациональной войной и войной мудрости подобна разнице между классической (директивной) и неклассической

(либеральной) моделями цензуры — кодировками значений в знаках (швами).

Для того, чтобы выявить отличие новой цензуры от традиционной, необходимо понять разницу процедур сигнификации объекта в классической и постмодерной семиотике. В классике цензура происходит в сфере Воображаемого (симптома) и предполагает замену правдивой информации на **ложь**. Модерн представляет собой определенным образом согласованную структуру, иерархическую вертикаль, которой в постмодерной эстетике соответствует метафора — «генерал» (Ж. Делез). В модерне благодаря сохранению структуры удерживается функция линейного контроля и целенаправленного планомерного продвижения сообщения от точки А в точку В с темпоральной протяженностью, подобной протяженности дискурса телевидения в *cultural studies* (С. Холл). Иными словами, — модерн — это театр, структура, зеркало классического общества, поэтическая дистанция метафоры, предполагающая некую «инсценизацию» события, его постановочную «удаленность» от реальности, обеспечиваемую ТВ.

Совершенно иным характером по сравнению с классическим текстом обладает постмодерный текст Интернета третьей волны. Прозрачность информации не оставляет места для спасительного «отдаления»: знаки, значения, смыслы, обрывки фрагментов текстов поступают сюда напрямую, растворяясь в других знаках, значениях, обрывках, фрагментах и текстах. Цензура происходит в сфере Реального и Символического (фантазма) и предполагает перекодировку правдивой информации (постправду) Интердискурсивность киберпространства предполагает нескончаемое «роение» множества сообщений, принимающих форму медиа-вирусов. Здесь важную роль играют не столько отправитель и получатель сообщения как носители разных символических полей (режим «Раба» и «Господина»), сколько само сообщение в его знаковой форме (план выражения), определяющей значения. Дискурс вертикального подчинения сменяется дискурсом горизонтального контроля и всеобщего наблюдения. Тотальность «генерала» сменилась новой «тотальностью»: неструктурированной и диффузной цензурой

роящегося сообщества «насекомых» (мемов). Такому рою можно уподобить тексты, спонтанно и стихийно появляющиеся на виртуальных платформах, где отсутствуют функции предварительной селекции, редакции, фильтрации, ранжирования.

Приведём пример классической и либеральной цензуры. В первом случае правда маскируется с помощью ложной информации. Данная информация даже может быть фактически точной, но скрывать (плохо или хорошо) в закрытом шве истину желания. Напомним пример из начала книги. Один человек желал убить другого человека, и, когда его машина взорвалась, изо всех сил доказывает, что он был в другом месте во время взрыва, что вполне может соответствовать фактической истине, но это не исключает его тайного желания. Во втором случае человек, пришедший на лекцию, которая начнётся в 14.00 и очень желающий, чтобы она поскорее закончилась, говорит: «Лекция закончится в 14.00». Информация, которую он предоставляет, несмотря на фактический абсурд, является истиной, потому что она оголяет его желания.

А теперь — пример классической и новой войны. Допустим, нам нужно уничтожить нефтеперерабатывающий завод противника. В традиционной физической войне сбрасывается бомба на сам объект, со всеми последствиями телесной гибели людей и ликвидации материальных ресурсов. В более новой войне «информации» и «знания» противнику предоставляется ложная информация о месте сбрасывания бомбы, куда он бросает все свои силы, и завод захватывается бескровно. В постмодерной войне «мудрости» на заводе, который необходимо уничтожить, посредством интернетных лидеров мнений организовывается забастовка рабочих, собираемых на виртуальных платформах. Истина бессознательного играет роль самой себя на экране. Война становится непрерывной и переходит с когнитивных представлений на цивилизационные коды, ломая априорные формы поведения (архетипы, фантазмы, желания, самого субъекта и другие элементы Реального). В таких условиях культура является не просто практикой отвлечения населения от базового конфликта психической экономики на воображаемый конфликт идентичностей. Но, будучи символическим порядком, она становится последним

прибежищем этой войны. Война входит в бессознательное напрямую и опосредованно, разрушая цивилизационный код на уровне синтагмы и подменяя культурными идентичностями экономические травмы на уровне парадигмы.

Такая война возможна лишь через роение модулей информации в сети. По словам сотрудника стратегического центра RAND Дж. Аркилла, сетевая война отличается от кибервойны своим стихийным низовым характером. Её в одинаковой мере могут вести как глобалисты, так и антиглобалисты, с перспективой быть номинированными. Речь идет как об эзотерической глобализации сверху, так и о спонтанной глобализации снизу. Такая война не нуждается в руководстве, только в запуске и периодическом перенаправлении на очень длинном регулируемом «поводке» общественного мнения. Сетевая война полностью переходит от структуры генерала к структуре мема, она теряет связь с элитарными военными стратегиями, хотя её методики могут разрабатываться их представителями, и принимает форму медиа–вируса. В ней либо отсутствуют какие–либо вертикальные хабы, либо (и это касается глобализма) присутствуют на высочайшем уровне управления. Сеть не имеет руководящего центра, сеть способна к самоорганизации, сеть соединяет отдельные элементы в цепочки, цепочки спаивает в решетки хабов, обладая при этом способностью разрывать цепочку в любом месте и действуя на основе синхронной автономии множества небольших центров.

Дж. Аркилла уточняет, что именно по принципу *netwar* военными стратегами США создаются радикальные фундаменталистские группы в сети, используемые для противостояния СССР и России на Ближнем Востоке (Алькайда, «Сыны Ирака», запрещенный в ряде стран, включая РФ, ИГИЛ). Данные хабы тесно связаны с финансированием, политикой, властью, местными обычаями и культурой и т.д. Нижние звенья хабов уже практически не контролируются верхними. Подобная организация групп призвана организовывать хаос в стране или регионе, сталкивая между собой различные группы по стратегии разделения и властвования, свойственной для парадигмы фрагментации в рыночном универсализме.

Поскольку движение этих групп напоминает стаи насекомых (в частности, пчел), используется термин техника «роения» — **«swarming»**. С роением невозможно бороться мечом (твёрдыми жесткими методами), только самим роением: оно не имеет структуры и его нельзя победить структурой, роение — нераспознаваемо для структурного анализа. Противнику кажется, что он вступает в бой, тогда, как на самом деле он становится объектом одновременного аморфного попадания в него множества мелких ударов, напоминающих кружение невидимых существ. Техника роения используется при организации событий — спектаклей, или личин, например, цветных революций, которые предполагают использование нескольких радикальных групп, организовывающих население для выхода на площадь и создающих имитацию народной воли. Роение является инструментом пиара при создании имиджей политиков и других публичных персон в работе блогеров, которые производят кооптированные (оседланные глобализмом) мемы и медиа-вирусы. Роение тяготеет к открытым швам, к легитимации непристойного и иллюзии информационной прозрачности, к мягкой силе и к тактике создания на её основании сакральной жертвы в виде наиболее чувствительных слоев населения (дети, подростки, женщины), которые используются радикалами для давления на власть.

При роении исполнители ощущают неслыханную долю свободы: ими якобы никто не руководит, потому что нижние цепочки почти не связаны с верхними. При роении война происходит одновременно везде и нигде: она — мелкая, точечная, всепроникающая, имеющая все признаки стихийности, добровольности и спонтанности. Роение чем-то напоминает сам воздух: недаром первые опыты в области информационной войны принадлежат авиаторам — сотрудникам университета Алабамы, которые сначала использовали информацию как дополнение к физической войне, а затем полностью автономизировали ее как самостоятельную и наиболее мощную форму войны. Показательно, что особого успеха в технике низового антиглобалистского роения достигли повстанцы штата Чьяпас, которые создали виртуальную армию сапатистов в Интернете, причём

поводом к её созданию послужила случайность: один из студентов Техаса написал дипломную работу о борьбе леворадикальных мексиканских повстанцев и местного традиционного этнического населения ацтеков против либеральных колонизаторов и вывесил работу в Интернет, что имело эффект медиа-вируса.

Стремясь завоевать оружие противника, глобалисты создали по принципу роения радикальные фундаменталистские группы в сети, а затем способствовали созданию умеренно альтерглобалистских виртуальных платформ (наподобие Glocal Forume), уравнивая личину и террор, копию и оригинал, событие и личину, глобальное и локальное, социалистический эгалитаризм и корпоративный шовинизм в своем стремлении смоделировать или оседлать любую форму протеста: от ультралевой до ультраправой. Результатом техники роения становится неструктурированный выскальзывающий образ противника, рассеянного на сотни финансовых компаний, грантовых проектов, политических фондов, арт-кейсов, коучингов, сайтов, телеканалов, сайтов блогеров и т.д. Участники этих хабов, кластеров и локаций нередко в своем поведении стилизируют черты контркультуры («либеральный коммунизм»): они являются результатом монополизации глобальным миром движения хиппи и богемы, которые превратились в хипстеров и креативную элиту Vobo. Их привлекательный леволиберальный облик служит условной альтернативой правым радикалам, которые сначала создаются глобальной системой, а потом, когда отпадет надобность, утилизируются ею и меняются на левых либералов. Так создается ложный выбор Fa/Antifa, направленный на маскировку блуждающего избытка (неосёдланных групп людей) и его удаление. В отличие от жесткой силы оружия, липкой силы кредитов, соблазна мягкой силы и рассредоточенного эффекта swarming, все эти техники в сетевой (политической), виртуальной (развлекательной), кибернетической (военной) войнах — при всей условности разницы взаимно переплетающихся цифровых методик — составляют одну войну — войну мудрости, бихейвиористскую войну поведения, бессознательную психотическую войну внушения, перенявшую термин от смартфона — smart war. Это — общий интегратор внешнего динамического

баланса жесткой, мягкой и умной сил и внутреннего статического баланса колец Борромео Ж. Лакана: Реального (психотического), Воображаемого (мировоззренческого), Символического (цифрового) в современной информационной войне.

5.5.5. Смарт–война

Главной структурной единицей сетевой войны является мем. Его специфика состоит в том, что он движется в различных траекториях, вызывает эффект «бабочки» (резонанса отдалённых событий), носит двойную маску, работает на территории противника, множится от попыток его удалить и носит двойную маску, имитируя борьбу свободомыслия с консервативными формами пропаганды, представляя при этом образец новой либеральной пропаганды. Мем полностью соответствует ризоме и неструктурированным формам нового тоталитаризма и горизонтального контроля. В роли мема может выступать что угодно: идея, образ, рисунок, понятие, картинка, жест, слово, песня, фраза и т.д., которые содержат символическую указку на бессознательное, перекодированное через экран как средство экстатической коммуникации. Мем как обценное наслаждение является феноменом интерпассивности: он отчуждает способность субъекта переживать и переживает «за него», провоцируя истероидную абсурдную активность человека в Интернете.

Три аспекта англоязычного слова «power» (власть, господство и сила) указывает на три инструмента власти, переводимые одним словом: военно–экономическая мощь, экономическое богатство и культурно–символический капитал. К каждому из них отдельно и ко всем трем сразу апеллируют виды насилия используемые в современной информационной войне: рациональной, мировоззренческой, семиотической, психоаналитической, кибернетической, сетевой, бихевиористской. Главной особенностью смарт–силы является не ее принудительность и не ее привлекательность, а внушение пользователям глобализма, что альтернативы не существует. Либеральная матрица, с точки зрения смарт–стратегии, — лучшее, что изобретено человечеством. Любые недостатки капитализма, включая базовую травму

социального неравенства «уже вписываются в глобальный кокон как «неизбежные следствия», всем известные на победоносном пути к светлому будущему, лучше которого никто ничего не придумал. Отсюда — призывы С. Жижекa, Ж. Агамбена, П. Тиллиха к мужеству быть вопреки, быть без надежды, быть, зная, что свет в конце туннеля — это надвигающиеся на тебя фары мчащего на всех парах поезда. Отсюда призывы Сорбонны—1968: быть реалистами и требовать невозможного. Смарт—сила действует там, где гнёт и искушение — бессильны. Она вселяет чувство безнадежности и иррациональности протеста, но именно иррациональность и прорывает тавтологически замкнутый на себя вакуум в структуре Символического, обеспечивая предстояние и разрыв с имманентными правилами игры глобализма. Для своего гомеостаза энтропия смарт—силы нуждается в дистанцировании людей друг от друга в безопасных видах занятий (сиеминутная клубная жизнь, случайные сексуальные связи, текущие коучинги, безопасный уикенд—спорт, фитнес—выходные и т.д.). Смарт — это дистанция экрана. И смарт — это тоже фантазм страха конца глобализма. Имя этому концу — солидарность. Фамилия этому концу — память.

Более всего либеральная гегемония боится, фрагментируя и изолируя людей и группы, что между атомарными индивидами, рассажеными за отдельные «парты» идентичностей («Нас расставили, рассадили, чтобы тихо себя вели» у М. Цветаевой), возникнет больше социальных связей, чем это нужно. Подобное может произойти на основании стихийной низовой эгалитарной солидарности и привести к разрыву с предыдущим порядком отличий путем обнаружения внезапной общности. В процессе этого разрыва открывается освобождение как новая универсальность. Младен Долар считает таким символическим воплощением территории свободы место для курения в любом публичном пространстве, уравнивающее на какой—то экзистенциальный миг *Dasein*, представителей разных классов, этносов, религий и т.д.¹²⁵

¹²⁵ Долар М. Курение и коммунизм / Младен Долар. — URL: <http://liva.com.ua/communism—smoking.html>. Долар М. С первого взгляда / Младен Долар;

Недаром именно курильщики так активно стигматизируются в обществе либерального фашизма, где курение как Реальное «непристойного» наслаждения заменяется безопасным и утилитарным «вегетарианским» спортом как основой массовой культуры и индустрии развлечений США (заметим: спортом, не имеющим ничего общего с романтическим упорным духом советского балета или экзистенциальным настроением покорения горных вершин). Мы бы назвали еще таким условным «местом» свободы территорию поэзии (не путать с территорией божественной литературы), территорию любви, дружбы и территорию войны, когда обнаружение травматического ядра Другого в ситуации крайнего напряжения, риска, шока, выявление его нагости и смертности (а последнее возможно в любви, политике, искусстве, научном и философском открытии), приводит к расшивке и слиянию двух нехваток в общем порыве. Но такие прозрения не длятся долго. Как увеличить их срок и не дать им номинироваться со стороны глобального мира?

Для деконструкции гегемонии, основанной не только на принуждении, но и на добровольном участии рабов в деле собственного уничтожения, очень важен молекулярный удар в само информационное ядро, который отличается от механистической борьбы классов в классическом марксизме. Чтобы состязаться с сетью, нужно стать самой сетью, низвергая противника его же оружием. Это обозначает и альтернативный символический капитал, и альтернативную ризому, и альтернативную геополитическую и культурную стратегию, где западные средства ведения войны наполняются собственным цивилизационным смыслом. Но самое главное — это проникновение на информационную территорию противника, который сам проникает на информационную территорию Другого не с целью её захвата, а с целью освобождения собственного места. Здесь особенно важно следить, чтобы использование чужеродных тактик не привело к уничтожению собственного цивилизационного содержания, иначе это приведет не к противостоянию

глобальной системе, а к игре с ней по её же правилам и, таким образом, к поддержке автоматического режима её трансгрессии. Разделение людей на группы позволяет вести войну без оглашения войны, подавляя волю политического лидера какой-либо страны через прокси-войска, то есть, через внутренние группы в составе населения его государства. Мультикультурализм легитимирует отличия, вызванные давлением глобализма и присягает последнему на верность.

Таким образом, выбор между либерализмом и национализмом, так же, как и выбор между «правыми» (Fa) и «левыми» (Anti-Fa) является простой иллюзией выбора, созданной рынком для самовоспроизведения. Естественно, что в данном случае речь идет об осёдланных рынком группах «правых» и «левых», который приобрели, соответственно, радикальный и эстетический характер («правые» ушли от подлинной традиции, сосредоточившись на этническом радикализме, «левые» ушли от критики капиталистической экономики, сосредоточившись на экологии и феминизме).

Таким номинированным правым либералам и левым либералам противостоят группы не захваченных рынком марксистов и традиционалистов, которые составляют по отношению к универсальной матрице блуждающий избыток и могут ситуативно солидаризироваться на основании стихийной низовой эгалитарной политики равенства. Тогда гораздо большее значение приобретает не оппозиция «левый — правый», которая используется глобалистами для реализации своих целей, а оппозиция «глобализм — антиглобализм». Но здесь также следует иметь в виду, что данная вторая оппозиция уже активно подминается под себя рынком, который использует правый популизм как карманную оппозицию (например, на антиглобалистических форумах националистов). Очень важно и правым, и левым раскрыть свою реальную травму, свою настоящую нехватку для обнаружения общего знаменателя своей деятельности, для перехода от отдельных личностей к диалогу как к универсализму.

РАЗДЕЛ VI. РЕКЛАМНАЯ ПАМЯТЬ КАК СМЕРТЬ ПАМЯТИ

6.1. Научная и политическая история memory studies: сигналы неустойчивого поля

В последние несколько десятилетий усиливается (и парадоксальным образом одновременно ослабляется) влияние такого дискуссионного междисциплинарного проекта, как *memory studies*. Возникает вопрос о степени академической непредвзятости студий памяти, которые, соединяя философию, филологию, культурологию, психоанализ, социологию, политологию, исторические исследования и исследования ментальности, этнографию и этнопсихологию, — изучают механизмы формирования исторических представлений в массовом сознании. Предоставляют ли «студии памяти» критический анализ этих механизмов или методические рекомендации по их внедрению? И чем отличаются непредвзятые феноменологические студии памяти от их идеологически окрашенных постмодерном и неолиберализмом, связанными «тиранией покаяния» двойников, — *trauma studies*? В свете коммуникативной событийности, формирующей посредством дискурса ивенты прошлого как мировоззренческую предпосылку к восприятию настоящего и будущего на полусознательном–полубессознательном (экстимном) уровне эти вопросы приобретают не просто политическое, но и цивилизационное значение. Речь идет о сохранении культурного кода цивилизации и сопротивлении менеджерским попыткам поменять его на фантазмический. В данном контексте очень

важно использовать в критике заполитизированных студий всеобщей «травмы» не контрпропаганду, а фундаментальные академические источники, что мы и намерены осуществить в данном разделе.

История становления *memory studies*, пережитый ими в конце 1990–х годов кризис и дальнейшая институализация парадигмы говорят нам о попытке включить феноменологическое поле науки о памяти в символическое поле политики, об идеологизации данного направления, которым пытается манипулировать глобализм. Динамика становления *cultural studies* предполагала наличие трех волн. Первая из них относится к 1920–1940–м годам и связана с именами Мориса Хальбвакса, Аби Варбурга, Вальтера Беньямина и Фредерика Бартлетта. Именно в этот период были заложены классические академические основы теории памяти, разрабатываемые в рамках французской парадигмы под влиянием философии витализма (в частности, концепции времени как темпоральности А. Бергсона) и школы анналов (М. Блок, Л. Февр). Все они сохраняли тот достаточный уровень академической нейтральности и феноменологического академизма, который не позволяет современным идеологам цитировать их полностью, частично вырывая из контекста «нужные» для политики места.

Критическая теория П. Нора, раскрывая симулятивную природу навязываемой памяти, фактически ознаменовала второй этап развития *memory studies* во второй половине XX века. Огромное количество дальнейших разнородных исследований с разными методологическими подходами привели студии в кризисное состояние, которое и стало третьей волной их развития в 1990–е годы и в начале двадцать первого века. В 1995 году Барби Зелизер зафиксировала неопределенность предмета и размытость дефиниций в исследовательском поле студий памяти. В 2002 году Вульф Канстайнер осуществил методологическую критику *memory studies*, предложив разграничивать автобиографическую память, пусть и ограниченную социальными рамками, и собственно коллективную память, чтобы не описывать последнюю в категориях исключительно психологии. В 2007 году Эндель Тулвинг классифицирует 256 типов

политической, культурной, архивной и т.д. памяти, что ставит под сомнение любые дефиниции памяти как метафорические, включая употребляемое нами понятие «рекламная память». В 2009 году Дж. Олик говорит о сигналах неустойчивого поля, которое отличается слишком высокой степенью диверсификации, хаотичности, размытости, неопределенности методологии и предмета: этому полю нужна собственная память, собственное критическое отношение и собственная мета–рефлексия. Всё это доказывает мысль П. Нора о том, что забвение естественной коллективной памяти вследствие кризиса метафизической идентичности в современную эпоху приводит к образованию зияния, которое заполняется искусственными, регламентированными и абстрактными студиями памяти.

О том, что идеология предпринимает успешные попытки апроприации исследований памяти, свидетельствует наличие в сегодняшнем дискурсе этих исследований либерального и консервативного лагерей ученых. Если ранние студии памяти 1920–1940–х годов удерживались в рамках научно–философских парадигм, то более поздние версии воссоздают типичные для глобального мира механизмы бинарно–мифологического противостояния Запада («демократии») и Востока («деспотии»), в частности, США и России, Типичная для глобализма дилемма реализуется мягкой силой через европейский мультикультурализм, что отмечают даже исследователи неолиберального и постмодерного направления¹²⁶. Следует сказать, что западная (либеральная) версия студий памяти сформировалась гораздо ранее консервативной, отреагировавшей на военный пафизм милитаристским ресентиментом, и на постсоветском прострнатсве либеральная стратегия памяти сейчас переживает второе рождение. Это видно по интенсификации дискуссий вокруг так называемых «конфликтных объектов» памяти: «Вторая мировая война», «сталинизм — гитлеризм», «голодомор»,

¹²⁶ Васильев А. Memory studies: единство парадигмы — многообразие объектов / Александр Васильев. — НЛЮ. — № 5. — 2012. — Режим доступа к ресурсу: <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/5/memory-studies-edinstvo-paradigmy-mnogoobrazie-obektov.html>

«коллаборация», «волынская резня» и т.д.. 8 апреля 2019 г. в России не без помощи неолиберальных управленческих и образовательных элит электронная образовательная площадка на базе платформы Open edX для глобальных организаций (Microsoft и IBM) открывает бесплатные виртуальные курсы по исследовательскому полю Memory Studies, которые знакомят с наиболее влиятельными базовыми теоретическими текстами и фундаментальными механизмами работы с коллективной памятью в социально–политической практике (создание институтов памяти, деятельность комиссий по трактовке трагических событий, репрезентация прошлого в настоящем посредством СМИ, экранной культуры, общественных дебатов и т.д.). Одновременно в нейтральный теоретический контекст классических студий памяти мастерски вплетаются неолиберальные политические кейсы моделирования искусственной памяти.

То же самое происходит и на моей Родине. В Украине в 2007 году приступил к работе созданный по инициативе президента В. Ющенко Украинский институт национальной памяти, структура и стратегия которого разработаны украинскими историками прозападного направления при активной консультации западных партнеров. Обе организации, как и сами исследования памяти, направлены, в основном, на критику индустриальной политики СССР в пользу аграрно–креативных постмодерных стратегий, здесь переосмысливаются сталинский террор, массовые репрессии, Холокост, нацизм и фашизм в истории стран Восточной Европы. Одновременно Институт национальной памяти является новой партийной организацией, проводящей чистку памятников и мест памяти, связанных с героическими подвигами советской истории, включая День Победы 9 мая, возведение красного знамени над Рейхстагом, почитание ветеранов и т.д.

6.2. Событие и память: поиск настоящего имени

Чтобы избежать разговора о памяти в идеологических категориях, мы предлагаем реконструировать наиболее ранние,

базовые категории классических исследований памяти («культурная память», «смысловой инвариант», «коллективная память», «история», «социальные рамки», «диалекты памяти»), связанные с фундаментальными разработками М. Хальбвакса и Ю. Лотмана, при помощи современного структурного психоанализа (Ж. Лакан, С. Жижек, Ж.А. Миллер). Центральной точкой данной реконструкции станет понятие «праздник», интерпретируемое в рамках традиционализма и феноменологии религии как живое воплощение сакрального, нуминозного, бессознательного, архетипического Реального («иерофаня» по М. Элиаде¹²⁷), а в рамках лакановского психоанализа и постмодернизма — как мёртвая проекция имиджа–идеала, Воображаемого Реального («место памяти» по П. Нора¹²⁸). Нам близка трактовка праздника как символической номинации истины–события, как вакуума в структуре, заслуживающего на то, чтобы вернуть себе своё подлинное имя, а не имя, исходящее из интересов сиeminутных политических сил.

Суть нашей гипотезы состоит в том, чтобы показать соотношение события прошлого и диалектики развития воспоминания о нём в истории, отражающее, стирающее, отдаляющее, возвращающее или искажающее данное событие. Имена — это символические швы: накладываясь на живую рану события, они могут лечить или калечить. Мужество историка, философа и культуролога, вообще, человека как носителя живой памяти — вернуть событию его подлинное имя. Поэтому, с одной стороны, мы будем следовать психоаналитической логике разрыва по А. Бадью, который считает, что, несмотря на расстояние, событие сопротивляется потоку времени и нашиванию его имен, если это событие содержит истину бессмертного субъекта, составляющего блаждающий избыток в процессе интерпелляции¹²⁹.

¹²⁷ Элиаде М. Аспекты мифа / Мирча Элиаде; пер. с фр. В. Большаков. — М.: ИНВЕСТ–ППП, 1995. — 240 с.

¹²⁸ Нора П. Проблематика мест памяти / Нора Пьер // Франция–память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок; Пер. с фр.: Дина Хапаева. — СПб.: Изд-во С.–Петербург. ун-та, 1999. — с. 17–50.

¹²⁹ Бадью А. Манифест философии / Ален бадью; Сост. и пер. с франц. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2003 — 184 с.

Конечно, трудно не согласиться с тем, что истинное событие — всегда избыточно к его денотации. Мы учитываем блуждающий избыток субъектной истины радикального разрыва с имманентными правилами игры истории как вакуум в символической структуре при описании так называемой «живой памяти», но одновременно дополняем логику метафизики и разрыва логикой возвращения имен и диалектики, допуская, что время движет нас, как в сторону отчуждения и забывания события, если за дело берутся политики, так и в сторону воспоминания и оживления, если мы имеем дело с честными историками, философами, поэтами, психоаналитиками. Причем, забывание события происходит постепенно, проходя следующие этапы: от автобиографической памяти — к социальной и культурной, от социальной и культурной памяти — к исторической, от исторической — к политической и от политической — к рекламной памяти рынка, на которой мы хотим сосредоточить наше внимание в свете приоритетов неолиберализма. Метафизику разрыва и диалектику сшивки, воспоминание и забывание можно противопоставлять друг другу весьма условно, только в условиях стерильной научной абстракции, в реальности же внутреннего мира человека и в исторической реальности оба процесса — разрыв и возвращение — связаны, как связаны между собой сознательное и бессознательное, пространство и время, дух и буква, значение и знак, вакуум и его сигнификация, которая должна сохранять корректность, правдивость, мужество стойкости и верности событию.

Мы берём на себя смелость выработки концептосферы для обозначения явлений, которых еще не было в недавнем прошлом, и обосновываем нашу гипотезу через следующие положения:

1. Сравнивая «живую» (культурную) память с дальнейшими трансформациями коллективных воспоминаний, мы приходим к выводу о необходимости дифференциации **неологизма «рекламная память»**, которая фиксирует не просто кодификацию/фальсификацию памяти в историческом тексте и ее использование в политической пропаганде, но и вхождение памяти в символическое пространство рынка в качестве неолиберального бренда. Этим рекламная память отличается от личной, культурной, исторической и политической:

«Коллективные воспоминания создаются при помощи медиатизированных репрезентаций прошлого, которые предполагают отбор, определенную аранжировку, новые описания событий и упрощения»¹³⁰. В построении модели рекламной памяти, в частности, в её тесной связи с политикой, мы использовали некоторые достижения *memory studies*, в частности, изложенные в сборнике «Память и власть в послевоенной Европе» (2002) под редакцией Яна–Вернера Мюллера¹³¹. Образы прошлого существуют как симптомы настоящего и входят в состав политического контекста будущего. Они транслируются при помощи медиа (этот процесс представляет собой медиацию памяти как коммуникативного события), превращаясь из мемориальных фактов в дискурсивные, обретая форму идеологических трендов психической экономики.

2. Мы предлагаем типологизировать память на **триумфальную** и **травматическую** в рамках глобалистической бинарной статистики «Запад / демократия — Восток / деспотия» (А. Бадью)¹³², порождающей дихотомию двух мемориальных дат: праздника: «**День Победы**» (**9 мая**) как выражения триумфальной памяти модерна и «**Дня примирения**» (**8 мая**) как выражения травматической постмодерной памяти. Триумфальная память формируется в классических культурах большинства, которые опираются на Реальное, воплощенное в Символическом. Травматическая память фиксирует состояние пустоты, нехватки, кастрации и потери большинства. Чтобы сформировалась память модерна, необходимо подвергнуть большинство символической кодировке, причём зачастую такая интерпелляция является добровольной и соответствует воле большинства.

¹³⁰ Васильев А. *Memory studies: единство парадигмы — многообразие объектов* / Александр Васильев. — НЛЮ. — № 5. — 2012. — Режим доступа к ресурсу: <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/5/memory-studies-edinstvo-paradigmy-mnogobrazie-obektov.html>

¹³¹ *Memory and Power in Post-War Europe: Studies in the Presence of the Past* / ed. J.-W. Müller. — Cambridge, Cambridge University Press, 2002. — 288 p.

¹³² Бадью А. *Настоящее отсутствует, если люди сами не заявляют о себе...* / Ален Бадью; пер. с франц. Д. Колесника // *Left by [Электронный ресурс]*. — Режим доступа к ресурсу: <http://left.by/archives/2325>

Триумфальная память соотносится с культурной, исторической и политической. Чтобы сформировалась память постмодерна, нужно изначально создать большинство из нулевой игры структуры, а затем внушить ему тот или иной вид памяти. Травматическая память в нашем понимании соотносится с рекламной памятью рынка. В первом случае речь идёт о символической сшивке живого коллективного воспоминания, во втором случае — о сшивке самой сшивки, личине, когда воспоминание формируется полностью искусственно, используя рыночный тренд.

3. В механизмах психоаналитической сшивки при создании травматической рекламной памяти мы выделяем следующие постмодерные **манипулятивные приемы коммеморации**:

- принуждение к массовым воспоминанию и забвению;
- уравнение агрессора и жертвы, личины и террора, оригинала и копии;
- подмену события—основания (события—истины) на событие—спектакль (перформативную личину);
- девальвацию вины и ответственности через релятивацию этики;
- «тиранию всеобщего покаяния»;
- легитимацию непристойной изнанки сентиментальности в виде оправдания неонацизма как ресентимента;
- ремедиацию и премедиацию как механизмы создания коммуникативной событийности в противовес событийной коммуникации (первая предполагает рождение события из дискурса, вторая — дискурс вокруг состоявшегося события, первая предполагает рождение значения из знака, вторая — отражение процессом означивания действительного смысла).

6.3. Структура и классификация памяти в контексте живой истории: реальный социальный след

Говоря о природе памяти с точки зрения семиотики культуры, предварительно отметим **три проблемы**, которые представляются нам значимыми: во—первых, это проблема

структуры памяти; во–вторых, это проблема **классификации** видов памяти, напрямую зависящая от её структуры; в–третьих, это проблема **соотношения памяти о событии (и самого события в его недавнем реальном воспоминании) с последующей символической историей, со временем**, которое позволяет раскрыть в морфологии памяти её статические (синтагмальные, архетипические) и динамические (парадигмальные, смысловые) элементы. Механизмы решения трёх упомянутых проблем — различные и зависят от избранных методологических и онтологических оснований. С точки зрения позитивной онтологии бытия как присутствия, или «утраченного истока» подлинного события» (М. Хайдеггер, Ю. Эвола, К. Юнг, Р. Отто, М. Элиаде, Ж. Дюран) экзистенциальную силу памяти составляет традиция, которая имеет характер ностальгически окрашенного «Золотого века», от которого и к которому движется сиеминутное мнимое время. Подобное понимание памяти имеет естественный характер в архаических и традиционных культурах, где субъект с рождения бессознательно интерпеллирован в традицию как в сакральный миф (например, в коллективном макрокосмосе «живого кладбища» общего прошлого «залгани», частью которого является индивидуальный микрокосмос личного настоящего «саса» в Древней Африке). Но в культурах, которые пережили «расколдование мира» в Просвещении (модерне), память, некритически возведенная в культ традиция зачастую имеет характер застывшей каменоломни реактивного консерватизма. Но означает ли это, что мы должны предаваться забвению памяти, переживать даруемый не «традицией», а постсовременностью кризис метафизической идентичности, переносить ужас столкновения с пустотой вследствие кастрации Символического или, всё же, стоит вернуть традиции её живую смыслообразующую и одновременно революционную силу?

В противовес классическому традиционализму негативно–диалектическая онтология постмодернизма размывает понятие «утраченного истока», считая его «реакционным», «насильственным», «патрональным», и растворяет статическое синтагмальное ядро памяти в парадигмальной потоке клипового пунктирного времени, считая, что память является воображаемым

сценарием, смысл которого можно изменять в коммуникации: иными словами, не историческое событие обретает имя, а имя, данное нами в каждый текущий момент темпоральности, формирует наше представление о событии. Событие прошлого является коммуникативным «пустым» событием: оно наполняется смыслами из наших бесед. Можно ли с этим согласиться? Как известно внесенное в тотальность традиционализма отличие в виде времени как Другого (Э. Левинас)¹³³, привело постмодерное общество к трагедии «конечности» (А. Бадью)¹³⁴, бега по замкнутому кругу, от одной временной исторической силы к другой, когда само понятие инаковости стало господствующей парадигмой, требуя от человека «отличаться», чтобы быть похожим на Господина. В предлагаемой неопрагматизмом модели темпорального потока (А. Бергсон) оригинал и копия, событие и имя, значение и знак размываются, рассеиваются, рассредоточиваются, обращаясь в диффузную «жидкую современность» (З. Бауман). И трагедия здесь состоит не в самой диффузности, а в том, что сквозь «невинную», на первый взгляд игру знаков, свойственную для плюралистической аморфности, явственно проступают черты нового глобального контроля. И сущность этого контроля истекает из репрессивной природы всеобщей толерантности: уравнивание агрессора и жертвы приводит к легитимации агрессора, установление знака равенства между абсолютным и относительным социальным злом влечет за собой оправдание абсолютного зла, боязнь любого конфликта порождает поддержку той его стороны, за которой пребывает сила, а такая сторона может вполне оказаться агрессивной и античеловеческой. Так из постмодернистского «всепрятия» рождается новый нацизм. Более того: само постмодернистское всепрятие является идеологией травмы, возводящей рану в культ, не предполагающий исцеления, проработки и прощения.

¹³³ Левинас Э. Время и Другой / Эммануэль Левинас; пер. с франц. А.В. Парибка // Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. — с. 21–122.

¹³⁴ Бадью А. Апостол Павел Обоснование универсализма / Ален Бадью; пер. О. Головой. — М.; СПб.: Московский философский фонд. Университетская книга, 1999. — 94 с.

Сентиментальная пустота, будучи скрыто идеологичной, дает повод для заполнения себя новыми, явными и гораздо более жесткими идеологиями.

Современный глобальный мир, используя прикладные междисциплинарные проекты, предлагает нам различные модели воспоминаний. Речь идет о теоретической разработке структур коллективной памяти — способа конституирования прошлого в массовом сознании, символических воспоминаний, прорабатываемых в настоящем и воплощаемых в конкретных социальных действиях. Внешняя стратегия формирования памяти предполагает навязывание определенного типа воспоминаний на коллективном и индивидуальном уровне посредством брендинга, пиар-акций, политики памяти, рекламы и цифровых технологий. Модель воспоминания становится образцом для формирования идентичности человека, выражая государственную политику и политику финансовых элит. Такую внешнюю память мы называли **«рекламной памятью»**, определив её как **«смерть памяти»**. Почему смерть? Потому что реклама пропагандирует память как символическую форму товара, вычищая из глубин самости избыток подлинности. В рамках внешних стратегий памяти выделяют сторонников конкурентной памяти, которые выступают за одну доминантную память и единую парадигму идентичности, и сторонников разнонаправленной памяти, предполагающей столкновение и взаимодействие разных моделей воспоминаний в общем дискурсе, нелинейно работающем с идентичностью. Разнонаправленная память воплощается в постмодерной экранной культуре, где происходит символическая сшивку: одно травмирующее событие замещается другим, в результате чего создается воображаемая история, эстетизирующая катастрофу, насилие, жестокость в сентиментальных репрезентациях «врагов», ставших «иными» друг для друга в вежливом общении репрессивной толерантности. Доминантная память, будучи честнее и отражая позицию реактивного консерватизма, тем не менее, никак не удаляет мультикультурную сшивку, поскольку, политизируя традицию и придавая ей, тем самым, официальный гротескный вид, отпугивает молодое поколение, отдающее выбор

мемориальному плюрализму, что способствует гомеостазу глобализма. Итак, ни плюральная, ни доминантная память как феномены леволиберального и праволиберального трендов никак не снимают сам тренд неолиберализма, будучи его полярными сервисными расширениями, созданными ими в качестве групп правых и левых, властвовать над коими можно, разделив их, в том числе по линии памяти.

Обратимся к научной классификации и морфологизации памяти. Между категоричностью исторического традиционализма, «откапывающего» память из глубин истории, и категоричностью антиисторического постмодернизма, отрицающего глубину в пользу поверхности (ризомы), лежит концепция памяти еще мало известного в России и Украине, но очень интересного исследователя, сочетавшего в себе классическую социологию Эмиля Дюркгейма и философию жизни Анри Бергсона. Речь идет о погибшем в Бухенвальде за связи с Сопротивлением философе–антифашисте Морисе Хальбваксе, который является признанным отцом научных *memory studies*. На наш скромный взгляд, он оказался совершенно несправедливо забыт и цитируется (за исключением, пожалуй, Яна Ассмана¹³⁵) отчасти формально, без внимания к сложнейшей диалектике его размышлений, от социальной феноменологии к психоанализу. Мы никоим образом не собираемся представлять в своей работе волонтеристами хальбваксовского стиля мышления (равно, как и жижековского или лакановского, хотя такое впечатление может сложиться), но для деконструкции неолиберальных манипуляций критическая теория нам крайне нужна, а Морис Хальбвакс как раз ее и представляет.

В работе «Коллективная и историческая память» М. Хальбвакс выделяет два типа памяти: внешнюю и внутреннюю, социальную и личную, историческую и автобиографическую, коллективную и индивидуальную¹³⁶. Личная память человека, основанная

¹³⁵ Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Ян Ассман; пер. с нем. М.М. Сокольской. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 368 с.

¹³⁶ Хальбвакс М. Коллективная и историческая память / Морис Хальбвакс // Неприкосновенный запас. — 2005. — № 2–3 (40–41). — С. 8–27.

на субъективном переживании времени как темпоральности (в семиотической парадигмальной центростремительной оси схождения Я), опирается на коллективную, историческую синтагмальную память центробежной оси смещения «Мы», служащую для заполнения пробелов личного опыта и восприятия, подобно тому, как воображаемая идентичность «сшивается» Символическим, компенсируя разрывы в дискурсе. Социальные интеракции способствуют восстановлению и дополнению личных воспоминаний, «проступанию» в них нужных «следов» и сцеплению этих «следов» в «тропинки» (нарративы). Социология в ранних студиях памяти осуществляет экспансию в область психологии, социальная история окружается личными границами, а личная — социальными рамками, не существуя вне общественной интерактивности. История оборачивается семантикой повседневности, что целиком соответствует методу школы анналов, оказавших влияние на классические студии памяти. Нам кажется, что, в отличие от Ж. Лакана, рассматривавшего компенсаторную функцию Символического на стадии зеркала исключительно как детерминирующую, поработавшую, у Хальбвакса имеет место гармония универсального и сингулярного, синтагмального и парадигмального, динамического и статического, интимного и экстимного начал как формула диалога в стиле М. Бубера или П. Рикера «самость как инаковость». И это, собственно, является живой памятью: память личного впечатления и межличностного общения вне цепочки символических пристежек к чему-то господствующему и престижному.

Но разрыв между внешним историческим фоном существования субъекта (культурой, Символическим) и самим субъектом (Реальным, реальностью) всё равно остается. Человек не совпадает с окружением до конца: он — индивидуальность. Потому человек часто впитывает в себя общественные события как бы «задним числом», двигаясь по тропам хронотопа и привязываясь к неким опорным точкам в личных воспоминаниях, составляющих социальные рамки его личной памяти¹³⁷. Иными

¹³⁷ Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / Пер. с фр. и вступ. статья С.Н. Зенкина. — М.: Новое издательство, 2007. — 348 с.

словами, из смыслового символического поля культуры субъект избирает то, что соответствует его самости: а это — уже не сшивка, а планомерная перепрошивка субъектности.

Рамки определяются Воображаемым и зависят от гибкости и экзистенциальной насыщенности личной идентичности, присутствие которой является обязательной, иначе это будет просто преодолением кастрации и заполнением зияния. Внук героя Великой Отечественной войны, листая альбом своего деда, — не то же самое, что беспамятный манкурт, наполняющий вакуум из методичек о военных событиях. Этот разрыв не кажется непримиримым, если история не воспринимается как сумма абстрактных понятий, а переживается как личный экзистенциальный малый нарратив (по Ж. Делезу, нарратив веры, библейский текст). Когда исторический процесс эмоционально впитывается и интеллектуально переосмысливается (со всей честностью к себе и к своей памяти) как витальный поток ощущаемых в детстве смутных эмоций, переживаний и впечатлений, усвоенных с воспитанием образов мыслей и действий, интериоризация происходит гораздо органичнее и легче. И здесь мы имеем дело с типичным герменевтическим кругом. Личное в воспоминаниях зависит от общего, а общее — от личного. Мы восстанавливаем мемориальный семейный текст из общественного контекста, а общественный контекст — из родового альбома: текст в тексте представляет собой открытое для диалога знаковое и реальное поле языка и того, что лежит за его пределами (lalanguage).

Если личные воспоминания легко вписываются в рамки восстановленных или усвоенных позднее исторических событий, значит, эти личные воспоминания в свое время были сформированы под влиянием социума. Отсюда — наличие тесной экзистенциальной связи между индивидуальной и коллективной памятью, макроисторией и микроисторией в спонтанных стихийных процессах формирования естественной памяти. Постмодерные лаканисты могут возразить мне, увидев в этом сшивку, но что они скажут, если, во-первых, речь идет о целостном субъекте без утраты идентичности и непрерывности, с полным знанием своего корневого происхождения, а, во-вторых,

подобная «сшивка» не мешает, а способствует личной творческой реализации, когда Я, будучи отражением мира в парадигме, становится миром, являющимся отражением Я, в синтагме, пересекая их в живом глаголе «Люблю» как в «Имени Бога»? Разве не диалог инновации с традицией, универсальности и сингулярности, метафоры и метонимии является формулой творческой полноты?

Субъективизация истории как наивного детского впечатления стала стратегическим механизмом ее формирования в качестве осознанного образа взрослого сознания. Социальная среда входит в жизнь ребенка с опытом поколений и составляет символическую округу (хору, социальные рамки, реальные следы) его личных отрывочных воспоминаний, сохраняя одновременно до-языковой (Реальное) и языковой (Символическое) характер хоры-округи как «дома бытия»: *«Именно этим живая история отличается от исторического описания: в ней есть все необходимое, чтобы стать живыми и естественными рамками, на которые может опереться сознание, чтобы сохранить и вновь обрести образ своего прошлого»*, — пишет М. Хальбвакс¹³⁸. Таким образом, органическая связь личной и социальной памяти фиксирует не столько зависимость субъекта, сколько его свободу, не принудительную сшивку ради наслаждения Другим, а произвольный этос естественного служения Другому, выбор памяти, рода, традиции, цивилизации.

Живая история пронизана токами нравственного переживания, где имеет место и сама традиция, и ее переживание субъектом в коммуникации. Совокупность отдельных сознаний, которые несут живую историю, преобразуется в коллективную память того или иного сообщества. Коллективная память является результатом первичной сшивки личной воображаемой истории и Символического, проступающего в языке, она, конечно, — внутренне идеологична. Но при этом ей удастся сохранить еще черты приближения к самой реальности: она — текущая, динамичная, спонтанная, хаотичная, многооб-

¹³⁸ Хальбвакс М. Коллективная и историческая память. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2005/2/kollektivnaya-i-istoricheskaya-pamyat.html>

разная, импровизационная, гибкая, непрерывная, подобная старому древу с юными отростками. При этом она — необычайно жизненная, фольклорно–архетипная и стойкая, недаром Б.А. Рыбаков говорит о «глубине народной памяти»¹³⁹. По своей вертикальной глубинности она напоминает корни развесистого дерева, фиксируя дендроцентрическую структуру архаического и современного традиционного мышления. Живая память предполагает физическое наличие участников событий, которые ведут между собой диалоги, которых связывает общий опыт, культурные смыслы и архетипы. Но, даже будучи мёртвыми, участники событий, успев передать потомкам живую нравственную память, ограниченную реальными социальными следами кадров, фотографий и писем, для нас остаются живыми, потому что несут естественное воспоминание, не успевшее окаменеть в текст из семейного рассказа.

6.4. Кодификация памяти: «вспоминать, значит забывать»

Что же происходит дальше? Недаром мы взяли в название главы знаменитую цитату из письма Марины Цветаевой Константину Родзевичу¹⁴⁰. В определенный момент времени в живую, личную, фольклорную, народную коллективную память вторгается неминуемо историография, в результате чего формируется историческая наука: разве проповеди Сократа не были записаны Платоном и Ксенофонтом? Проповеди Христа — апостолами? Проповеди Будды — его любимыми учениками, в первую очередь, Кашьяпой? Апостол Павел с его фиксацией истины–события по живому следу необходим истории. Момент вторжения истории в память есть момент первого страха перед забвением и первого невольного искажения: он свидетельствует

¹³⁹ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян / Борис Александрович Рыбаков. — М.: Русское слово, 1997. — 824 с.

¹⁴⁰ Цветаева М. Собрание сочинений: в 7 томах. . — М.: Эллис Лак, 1995. Тома 6–7. — URL: synnegiria.com

о начале кризиса живого воспоминания: кодификация сакрального мифа в истории любой религиозной системы отражает стремление помнить и приводит к ранжированию жизненного потока в линейную структуру нарратива, с соответствующими рубежами и засечками. «Дело в том, что история обычно начинается в тот момент, когда заканчивается традиция, когда затухает или распадается социальная память», — утверждает М. Хальбвакс¹⁴¹. Так формируется историческое предание, за ним — историческая наука, а на исторической науке — уже идеология, которая предполагает значительное политическое искажение памяти, стимулируемое организацией. Но даже идеология, в силу своей традиционности, еще сохраняет связь с народной памятью, с живой сакральной силой мифа. Иначе дело обстоит с рекламной памятью, которая является искусственной изначально, потому что выросла из свойственной для фашизма симуляции мифа.

Именно потому нам так важно, отделяя подлинное и симулятивное в феномене памяти продвинуться дальше и включить структуру М. Хальбвакса в психоаналитическую онтологию избытка, составляющую нечто третье по отношению к позитивной консервативной онтологии и к негативной онтологии постмодерна. В рамках современного теоретического психоанализа подлинное историческое событие («истина–событие» у А. Бадью) представляет собой одновременно избыток и нехватку: политическое время пытается уничтожить его, накладывая новые и новые символические швы, но событие противится ходу времени и воздействию интерпелляции, прорываясь сквозь ложные имена. Онтология нехватки как избытка фиксирует семиотический баланс между метафизикой события и диалектикой времени, вертикальной парадигмой и горизонтальной синтагмой, продемонстрировав, где находятся диахронические, динамические элементы памяти, а где — её синхронические, статические ядра. Структурный баланс памяти в семиотике

¹⁴¹ Хальбвакс М. Коллективная и историческая память. Режим доступа к ресурсу: <https://magazines.gorky.media/nz/2005/2/kollektivnaya-i-istoricheskaya-pamyat.html>

предполагает включение её морфологии в связку «колец Борромео» Жака Лакана: Реального, Воображаемого и Символического. Событие есть Реальное, отложенное в коллективном бессознательном и воплощенное в языке культуры (Символическом). Время есть Воображаемое, поскольку создает идеальные значения для сигнификации события. Реально–символический язык лежит в плоскости синтагмы как внешней горизонтальной оси: именно здесь расположена подлинная память, адекватная самому событию. Воображаемые значения лежат в плоскости парадигмы как внутренней вертикальной оси: именно здесь расположены ложные воспоминания, фальсифицирующие события, или — рекламная память.

Для определения отличия между диахроническими и синхроническими элементами памяти как пространства культуры, используем критерии, предложенные в рамках Московско–Тартусской школы Ю.М. Лотманом. Статическое ядро воспоминания он называет «смысловой инвариант» — более–менее константный текст, который хранит верность самому себе даже в контекстах новых эпох. Различные субструктуры, представляющие собой корпоративные интересы референтных групп внутри культурной структуры, вносят разнообразие в инвариант, наращивая круги комментариев, выражающих локальные семантики отдельных «диалектов памяти», но константный текст по мере продвижения в истории из одной эпохи в другую имеет свойство восполнять свои пробелы и разрывы. В отличие от информативной научно–технической памяти, подчиненной линейному закону истории, где каждое новое изобретение — совершеннее старого, хотя и повторяет внешне его супер–структуру (как карета и автомобиль, живопись и фотография у М. Маклюэна), культурная память — это творческая память: она подобна искусству и лежит вне законов исторического прогресса. О феномене Пушкина или Достоевского мы не можем сказать: «Самый новый — самый лучший», — потому что это — поэзия, а не модель смартфона, поэзия, которая может в определенные эпохи временного континуума то приобретать, то терять вновь свою популярность, но она неизменно остается как потенция. Событие–истина — это потенция, которая,

сопротивляясь времени, «сохраняет прошедшее как пребывающее» (Ю.М. Лотман)¹⁴²: речь идет об очень тонком вопросе, когда «назад» к чему-либо обозначает «вперед» к нему же, когда прошлое одновременно очерчивает горизонт будущего, потому что является живой традицией, а не мертвой археологической каменоломней, или, как сказали бы китайцы, «высотой», а не «глубиной». «Вспоминать, значит забывать» в любовном письме Марины Цветаевой¹⁴³ — это формула истинного события, когда, по словам О. Мандельштама: «Часто приходится слышать: это хорошо, но это вчерашний день. А я говорю: Вчерашний день еще не родился. Его еще не было по-настоящему. Я хочу снова Овидия, Пушкина, Катулла, и меня не удовлетворяет исторический Овидий, Пушкин Катулл»¹⁴⁴. Позитивный историзм консерватизма, пытающийся реанимировать традицию в её буквальном виде, как «откопанное», «мертвое» прошлое «скелета в шкафу», — так же антиисторичен, как негативный антиисторизм постмодернизма.

Если прошедшее «не прошло», а новые тексты, как бы это парадоксально ни звучало, создаются в прошлом, накладывается лимит на инерцию релятивизирующего забвения постмодерна. То, что сегодня подлежит забвению, завтра вновь окажется актуальным, будь то античная статуя, средневековая икона или классическая ода. Мы видим, как по мере смены кодов, которые использует культура для дешифровки текстов в парадигме, тексты прошлого не просто открываются заново, а как бы «растут», приобретая новые смыслы. Получается интересный семиотический сдвиг от парадигмы к синтагме: коды — историчны и временны, они включены в историческую динамику и зависят от ее трендов, но именно они и возвращают нас

¹⁴² Лотман Ю.М. Память в культурологическом освещении / Юрий Михайлович Лотман // Ю.М. Лотман. Статьи по семиотике и топологии культуры. — Таллинн: Александра, 1992. — Retrieved from: http://yanko.lib.ru/books/cultur/lotman-selection.htm#_Toc509600942

¹⁴³ Цветаева М. Письма к Константину Родзевичу / Сост. Е. Б. Коркина. Ульяновск: Ульяновский Дом печати, 2001. — 200 с.

¹⁴⁴ Мандельштам О. Шум времени: Воспоминания. Статьи. Очерки / Осип Мандельштам. — Спб.: Азбука, 1999. — С. 193–194.

к вечности, занимающей прочное культурное пространство. И наоборот: тексты прошлого, если они представляют собой истинные события, «вызывают взрывную реакцию в системе грамматики культуры» (Ю.М. Лотман), то есть обнажают вакуум в символической структуре, радикальный разрыв (А. Бадью), опережающий историю и требующий новых кодов, новых имен. При этом наблюдается характерная лавинообразная динамика: сначала культура как бы пасует перед старым/новым текстом памяти, наблюдается пауза, смущение, а потом происходит взрыв и то, что пребывало на маргиналиях, становится центром, активно производя новые и новые смыслы, подобные спазматическим вспышкам. Мы прогнозируем в качестве такой вспышки память о Великой Победе над фашизмом 9 мая, временно вытесненную рыночной памятью «всеобщего покаяния» 8 мая.

Но, чтобы прошлое стало «вспышкой», из которой возгорится конструктивное пламя культуры, необходим кто-то, кто переведет традицию из режима мертвого наследия в режим поэтического переживания и творческой рефлексии. Этим кем-то является субъект как носитель памяти и одновременно как активист истинного события: не обязательно живой свидетель события (хотя это было бы идеально), но ветераны Великой Отечественной войны постепенно покидают этот мир, более того: память живых участников очень часто ограничивается автобиографическими рамками. Это может быть потомок ветерана или группа потомков, заинтересованная в актуализации прошлого как будущего, то есть речь идет как об индивидуальном, так и о коллективном субъекте. Субъект занимает центральное место «нулевой фонемы» («бессмысленной непарности по Р. Якобсону») на пересечении горизонтальной и вертикальной осей структуры памяти, стягивая в единое целое сознание и язык, Я и Другого, инновацию и традицию, время и пространство. И, конечно же, речь идет об этически ответственном субъекте, хранящим верность истине в условиях изменчивых обстоятельств и способным подобрать для нее адекватное имя (шифр, код, обозначающее). Поэтому сейчас мы немного поговорим о субъекте, взятом в качестве феномена так называемой «толпы», по отношению

к которой в либеральной культуре традиционно сложился негативный стереотип.

6.5. Театрализация народной воли как предпосылка рекламной памяти

В пьесе Генрика Ибсена «Враг народа»¹⁴⁵ главный герой — диссидент, доктор Томас Стокман — питает в начале повествования иллюзии относительно поддержки со стороны «сплоченного большинства». К концу истории он понимает, что «сплоченное большинство» — это чудовище, монстр Левиафана, тёмная сила толпы, препятствующей свободному развитию личности. Ницшеанские аристократические интонации, лежащие в основе этого заявления, дали повод постановщику пьесы К. Станиславскому изменить слово «сплочённое большинство» — в «так называемое сплочённое большинство»¹⁴⁶. И эту замену нельзя считать простой конкретно-исторической данью марксистско-ленинскому революционному коллективистскому времени. Между выражением «толпа» и выражением «так называемая толпа» кроется глубинное онтологическое отличие — речь идет о разнице между двумя моделями общества *modernity*: современной и постмодерной. Эту разницу нельзя преувеличивать, учитывая общую для обеих моделей классовую травму, но нельзя и преуменьшать, механически проецируя классику марксизма со второй волны на третью (Э. Тоффлер)¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Ибсен Г. Собрание сочинений в четырех томах. — Том 3. — Драммы. Стихотворения / Генрик Ибсен; Пер. с норвеж. П. Карпа, А. и П. Ганзен, Вс. Рождественского, Т. Сильман, Т. Гнедич, В. Адмони, А. Ахматовой. Вступительная статья и составление В. Адмони. — М.: Искусство, 1957. — 855 с.

¹⁴⁶ Исева Г.Б. Ибсен / Г.Б. Асева // История западноевропейского театра. Том 5. — Скандинавский театр / Ред. Григорий Бояджиев, Елена Финкельштейн. — В 8 томах. — М.: Искусство, 1970. — 639 с.

¹⁴⁷ Toffler A. Global Gladiators Challenge the Power of Nations / Alvin Toffler, Heidi Toffler // *New Perspectives Quarterly*. — 2000. — № 17. — P. 26–27. DOI: 10.1111/0893-7850.00233

Переводя элитарную риторику Стокмана на язык лакановского психоанализа, осмелимся утверждать следующее: в индустриальном модерне толпа есть сила Реального, используемая политиками для создания воображаемых моделей власти («метафоры генерала» по Ж. Делёзу)¹⁴⁸. Между «толпой» и правителем формируются отношения Господина и Раба¹⁴⁹: складывается линейная иерархия управления, меньшинство вертикально контролирует большинство, разрабатывается классическая административная цензура, основанная на театрализации правды путём её сокрытия или сублимации. Между толпой как Реальным и властью как Символическим, между частным и публичным, тайным и явным, личным и общественным, интимным и экстремным, всё время сохраняется спасительная дистанция метафоры, или поэтики, свойственная для обществ театра, лакановского зеркала, спектакля (Ги Дебор)¹⁵⁰. С другой стороны, Реальное и Символическое, власть и народ оказываются онтологически связанными общими интересами государства (Отца), как связаны между собой кольца Борромео у Ж. Лакана¹⁵¹. Диссидент, нарушивший эту связь, карается системой, его позиция попадает под запрет, он представляет собой тип делёзовского «Эдипа»¹⁵². Желание пребывает под спудом табу и, будучи вытесненным, возвращается в сублимированной возвышенной форме трагического пафоса или под маской трикстериады карнавала как предвестия чистки.

¹⁴⁸ Делёз Ж., Гваттари Ф. Ризома («Тысяча плато», глава первая) / Жиль Делёз, Феликс Гваттари // Восток. — 2005. — № 11/12 (35/36) [Электронный ресурс]. — Режим доступа к ресурсу: http://www.situation.ru/app/j_art_1023.htm

¹⁴⁹ Лакан Ж. Семинары, Книга 17: Изнанка психоанализа (1969/70) / Жак Лакан; пер. с фр. А. Черноглазова. — М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 2008. — 272 с.

¹⁵⁰ Дебор Г. Общество спектакля / Ги Дебор; Пер. с фр. С. Офергаса и М. Якубович. — М.: Издательство «Логос» 1999. — 224 с.

¹⁵¹ Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга 11 (1964)). / Жак Лакан; Пер. с фр./ Перевод А. Черноглазова. — М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос». 2004. — 304 с.

¹⁵² Делёз Ж., Гваттари Ф. Ризома («Тысяча плато», глава первая) / Жиль Делёз, Феликс Гваттари // Восток. — 2005. — № 11/12 (35/36) [Электронный ресурс]. — Режим доступа к ресурсу: http://www.situation.ru/app/j_art_1023.htm

Иначе дело обстоит в обществе постмодерна, где господствует тотальная информационная прозрачность. Реальное вроде бы проступает напрямую, как оно есть, но это — обманчивая прямота. Спектакль заменяется откровенным зрелищем порнографического, интимного, непристойного и обценного перформанса («гиперреализма» по Ж. Бодрийяру), всеобщая открытость стирает грани публичного и частного, интимную правду более невозможно скрывать или инсценизировать, мир абсолютно открыт и при этом — абсолютно пуст, ибо запрет теряет всякий смысл, десексуализированное желание трансформируется в цифру экрана. Любую правду можно рассеивать в пространстве медиа-коммуникации, отсюда и происходит «симулятивный гиперреализм» постправды, оперативно-пустое эко-общение вокруг симулятивных трендов. Реальное, проступившее напрямую, тут же оцифровывается в символическом пространстве экрана. В гиперреалистических обществах изменяется характер отношений между толпой и властью: солидарность большинства рассеивается в хаосе коммуникации атомарных индивидов, каждый из которых стремится к индивидуальной truth. Где в организованном при помощи невидимых хабов хаосе атомизации и фрагментации брать вещную тяжесть Реального, связанного с народом, массой, толпой, родом, наконец, как основой твердого почвеннического фундаментализма памяти? Разве что, создать их имитацию, как мы имитируем отныне секс, любовь, рекламу, экономику, политику, моду, власть? Толпа как симулятивный эффект вполне может состоять из фрагментов отдельно взятых референтных групп, выдающих своё партикулярное мнение за общее. Рынок вообще является партикулярным образованием, претендующим на глобальную всеобщность, с которой он ассоциирует ядро мир-системы.

Там, где доминируют циники, нет места догматикам и ироникам: идеологии более не верят и не не верят, ей не следуют и её не разоблачают, её воспринимают как универсальную данность бытия личности. Метафора «генерала»¹⁵³ подвергается

¹⁵³ Там же.

деконструкции: вертикаль распадается, и отныне не просто большинство контролирует меньшинство и друг друга через экран компьютера, но исчезает само понятие «сплочённого большинства», как и понятие Отца, которому это большинство подчиняется и которым оно сплачивается. Потеря бытийной силы «толпы» приводит к образованию зияющей пустоты, которая оказывается не радикальным разрывом (свободой) Л. Альтюссера¹⁵⁴ или китайским Дао (полнотой освобождения), а репрессивной пустотой тотальной идеологии, не называющей себя ею: смерть Отца побуждает людей к еще большей самоцензуре¹⁵⁵, уход одного дракона рождает их тысячами. Речь идет об идеологии либерального постмодерна. Свобода, заполнив собой всё, вытеснила собственное присутствие. Право на гласность стало репрессивным, уничтожив право на тайну. Репрессивность свободы состоит в том, что нас лишают права быть несвободными, то есть нам не позволяют избавиться от тиллиховской тревоги судьбы и смерти, став частью, нам не позволяют быть «в большинстве».

В таких обстоятельствах классическому элитарному ницшеанскому герою позднего модерна, «Эдипу» Г. Ибсена делать нечего: ему некому противостоять, его желание свободы не табуируется, а переигрывается. Он просто становится другим среди многочисленных других, растворяясь во всеобщей пустоте. Его не поощряют и не санкционируют: либеральная ирония попросту не замечает диссидента, чем только усугубляет его нехватку. В крайнем случае, диссидент может быть нейтрализован системой посредством юмора, бурлеска или маргинализации. Впрочем, тотальная пустота угрожает и самой воображаемой либерально-ироничной власти, превращая её в симулякр самой себя и оборачиваясь проступанием сквозь множественную цветистость плюральных практик нового единого механизма

¹⁵⁴ Альтюссер Л. За Маркса / Луи Альтюссер; Пер. с франц. А.В. Денежкина. — М.: Праксис, 2006. — 392 с. — (Новая наука политики).

¹⁵⁵ Лакан Ж. Семинары, Книга 17: Изнанка психоанализа (1969/70) / Жак Лакан; пер. с фр. А. Черноглазова. — М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 2008. — 272 с.

глобального гиперконтроля, осуществляемого технократической машиной как извращенной копией отца. На примере памяти это видно, когда уравнение гитлеризма и сталинизма в политике идентичностей вызывает неслыханные донные вспышки уличного и легитимируемого государственным элитами отдельных «демократических» стран неонацизма.

Необходимость дигитального контроля в условиях отсутствия «сплочённого большинства» бросает вызов, требующий от власть имущих театрализации народной воли, которой необходимо управлять, помогая ей выбрать модель памяти и паттерн идентичности. Принуждение к репрессивной либеральности выражается через поиск воображаемого единства в Интернете, где гроздя комментаторских мнений составляют комьюнити воображаемых других. Чтобы удерживать идентифицирующую способность бессознательной симуляции, глобальный мир в лице своих адептов разрабатывает для населения травматические модели коллективных воспоминаний — компромиссные структуры памяти, которая навязывается искусственно для поддержки горизонтальной солидарности сообщества, якобы примиряющегося на почве милосердия и нежности, за которыми проступают агрессия и жестокость, потому что милосердие касается не прощения преступлений агрессора, а самой фигуры агрессора, фобия перед которым удерживается. Если в обществе модерна та самая «толпа», при всей её одержимости и подчас несправедливости, была носителем народной традиционной культуры, мифа, архетипа, фольклора и связанной с ними родовой и цивилизационной памяти, то в условиях «смерти истории» .в пользу либерализма (Ф. Фукуяма)¹⁵⁶ и «забвения» памяти (В. Подорога)¹⁵⁷ природная стихия воспоминания рассеивается, вытесняется смысловой инвариант семиотической синтагмы. Возникает необходимость искусственного

¹⁵⁶ Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Фрэнсис Фукуяма; пер. с англ. М.Б. Левина. — М.: АСТ, 2007. — 588 с.

¹⁵⁷ Подорога В. Память и забвение (Т.В. Адорно и время «после Освенцима») / Валерий Подорога // НЛЮ. — № 4. — 2012. Режим доступа к ресурсу: <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/4/pamyat-i-zabvenie.html>

конституирования прошлого в массовом сознании посредством символических интеракций. Брендовая модель воспоминания становится образцом для формирования символической идентичности, которая, в отличие от цивилизационного кода, лежит не в синтагме, а в парадигме, является временной и искусственной, а не исторически наращиваемой в течение столетий: чтобы она не была разрушена, её надо удерживать на настоящем, в непроницаемом виде, в качестве фантазмического сценария.

Исходя из свойственной для гегемонии процесса взаимного влияния рынка, памяти, рекламы и политики, можно выстроить следующую символическую цепочку: память влияет на политику рынка, политика рынка использует память для легитимации своего порядка. Мы избегаем в решении этого вопроса вульгарного инструментализма, допуская наличие многосторонних влияний, но склоняемся к выводу, что конструирование образов прошлого служит оправданием настоящего, представители которого решают, что народу следует забыть, а что помнить. Если даже естественная пластичность традиционной культурной памяти позволяет политикам легко её видоизменять, то, что уже говорить об искусственно созданной постмодерной ризомной памяти, изменять которую можно со второй космической скоростью, стирая одни клиповые образы и меняя их на другие. Рекламная память, воплощенная в экранной культуре, использует свойственные для кинематографа символические «открытые» швы, известные как «эстетизация катастрофы» (Ж. Лакан, Ж.А. Миллер, С. Жижек, Б. Херцогенграф¹⁵⁸): травмирующее событие не скрывается, а легитимируется посредством его принудительного, основанного на эффекте саспенса (дежавю, связанного с вытесненным танатологическим желанием) переживания, в результате чего создается воображаемая история, смягчающая неклассическое насилие дистанции путем его репрезентации в сентиментальных коннотациях двойной морали.

¹⁵⁸ Херцогенграф Б. Линч и Лакан: Кино и культурная патология / Бернд Херцогенграф [Электронный ресурс]. — Режим доступа к ресурсу: <http://euristem.livejournal.com/41151.html>

Таким образом, феномен рекламной памяти лежит на пересечении экономической составляющей (контролируемого монополиями свободного рынка психической экономики), идеологической составляющей (пропаганды государства как сервисной функции монопольного транснационального рынка) и информационной составляющей (новые цифровые медиа с их символической репрезентацией эстетизированного насилия). Рынок, политика, идеология и медиа образуют принудительную гармонию символического порядка неолиберальной гегемонии. Поэтому «рекламная память» (или в нашем переводе на английский — неологизм «**banner memory**») формируется только в рыночном обществе цифрового мультикультурного капитализма, чем она и отличается от классических фальсификаций политической и исторической памяти.

Рекламная память концертуетализируется путем *trauma–key-сов memory studies* и *media studies* — исследований памяти и исследований коммуникаций на основе новых информационных технологий и ивент–менеджмента коммуникативной событийности. При этом определение «баннер» напрямую указывает на экран — поверхность (ризому), обеспечивающую интерпелляцию кастрированного (лишенного подлинного воспоминания) субъекта, перенимающего экранную пассивность как свое личное право на страдание, созерцание и оплакивание, как глубинное субстанциональное ядро самости, которое, будучи отнятым, превращает человека в немотивированно активного, нервного, озабоченного туристическим культом искусственных мемориальных мест обсессивного истерика.

Ключевыми понятиями при определении вовлеченности рекламной памяти в сферу новых медиа являются относительно новые категории «**ремедиация**» и «**премедиация**», введенные современной немецкой исследовательницей А. Эрль¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Erll A. Literature, Film, and the Mediality of Cultural Memory // Erll Astrid // Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook / Eds. Astrid Erll and Ansgar Nünning, in collaboration with Sara B. Young. Medien und kulturelle Erinnerung 8. Media and Cultural Memory 8. — Berlin/New York: de Gruyter 2008. — P. 389–399.

Ремедиация означает, что любое мемориальное событие репрезентуется посредством разного рода медиа, выражая себя через новые и новые медийные оболочки. Если учесть знаменитую мысль М Маклюэна о том, что «media is a message»¹⁶⁰, можно сделать вывод, что средство передачи информации, влияющее на контент сообщения и само являющееся сообщением, трансформирует определенную память. Восприятие одного и того же мемориального события будет отличаться, если его доносить через архив, фото, телевидение, Интернет. А, если учесть, что медиа, как массовые, так и индивидуальные, обслуживает идеологические интересы государства, политических элит, крупных финансовых компаний и т.д., психоаналитическая природа рекламной памяти как фантазма становится очевидной и позволяет рассматривать ее в качестве важнейшего символического инструмента развития глобализма. **Премедиация** означает, что заложенные в обществе схемы медийного восприятия события памяти, влияют на восприятие событий в будущем, что позволяет говорить о предварительном контексте в символическом интерактивном поле.

Таким образом, рекламная память в сетевом обществе возникает в результате вхождения парадигмы истории, которая сама по себе, в качестве естественного потока времени, стирает истинное событие, в парадигму машины желаний, стирающей саму историю путем принудительной эстетики наслаждения. Рекламная память создается на основании двойной фальсификации и внедряется в социум в качестве чистой «личины». Иными словами, нас обучают нашим воспоминаниям, нам их внушают и нам их продают, делая их всё более травматическими и тем самым привлекательными, заставляя нас разжигать и длить в себе трансгрессию желания, ресентимент и жажду реванша. Машина желаний производит память подобно тому, как она производит имиджи политиков, этнические идентичности и рецепты зубной пасты. Кладя в основу фантазм,

¹⁶⁰ Маклюэн М. Понимание Медиа: внешние расширения человека / Маклюэн Маршалл; пер. с англ. В.Г. Николаева. — М.: Гиперборей; Кучково поле, 2007. — 464 с.

рекламная память путем символического рынка переживаний компенсирует индивиду его зияние, связанное с кризисом традиционной культурной памяти, описанной Ю.М. Лотманом.

Рассуждая о рекламной памяти, мы должны четко отделять ее от уже устоявшихся в науке понятий¹⁶¹: **«культурная память»** (указывает на органичные народные традиции); **«историческая память»** (связана с кодификацией народной памяти в Письме); **«политическая память»** (связана с включением кодифицированной народной памяти в аппарат государственной идеологии)¹⁶². Каждый из этих видов памяти, даже несмотря на неизбежные в её истории фальсификации, еще сохраняет связь с подлинным событием: с тем, что действительно произошло с конкретным человеком или группой лиц. Произошедшее в разных контекстах обозначается по-разному, но неизменно прослеживается момент его вольной или невольной утраты: того, что именуется «Истина-событие» как разрыв с наличным порядком вещей в радикальном марксизме А. Бадью¹⁶³; «нехватка» в психоанализе¹⁶⁴ Ж. Лакана, Р. Салецл, С. Жижека; *existentia* в позитивной философии бытия М. Хайдеггера¹⁶⁵ и т.д. Память, удаляясь от события, диалектически развивается подобно этнографической сплетне в народной культуре, отступая всё дальше и дальше от события, трансформируясь из мифа в легенду, из легенды — в сказку, из сказки — зачастую в шутку (в коей, как известно, «есть доля правды»), пока не превращается в Воображаемое и не теряет связь с событием совсем. Рекламная память в этой цепочке обозначающих —

¹⁶¹ Романовская Е.В. Морис Хальбвакс: Культурные контексты памяти / Е.В. Романовская // Известия Саратовского университета. Т. 10. — Философия. Психология. Педагогика. — Вып. 3. — С. 39–44.

¹⁶² Хальбвакс М. Коллективная и историческая память / Морис Хальбвакс // Неприкосновенный запас. — 2005. — № 2–3 (40–41). — С. 8–27.

¹⁶³ Бадью А. Настоящее отсутствует, если люди сами не заявляют о себе... / Ален Бадью; пер. с франц. Д. Колесника // Left by [Электронный ресурс]. — Режим доступа к ресурсу: <http://left.by/archives/2325>

¹⁶⁴ Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Славой Жижек; пер. с англ. В. Софронова. — М.: Художественный журнал, 1999. — 114 с.

¹⁶⁵ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В.В. Библихина] // Там же. — С. 192–220.

последняя стадия симулякра. Она уже не содержит реального ядра и даже намёка на него: она соткана из фрагментов расщепленных ядер, перекомбинированных в гиперреализм симуляции.

Каждый из классических видов памяти предполагал наличие того или иного коллектива носителей памяти. Так, народная культурная память восходят к мифу, фольклору, традиционному мышлению, историческая и политическая память воплощают монополизацию традиционного мышления современной структурой государства. Так или иначе присутствовало сообщество, выражающее реальное большинство. «Рекламная память» — единственная память, лишенная сообщества, нуждающаяся в подведении под нее искусственной социальной базы. Она фальсифицирует не только событие, но и его субъекта, отражая специфику общества третьей волны, когда цифровые технологии и развитие свободного рынка рассеивают понятие большинства, превращая его в совокупность атомарных индивидов. Перед разработчиками памяти стоит двойная задача: сначала синтезировать большинство в культуре, а потом синтезировать ему модель памяти. По сути, речь идет о механизмах креативного нишевого маркетинга, который сначала сегментирует целевую аудиторию, потом внушает ей её же желания, а потом предоставляет символический товар как средство их — нет, не удовлетворения, — а продления разжигания. Формирование рекламной памяти и формирование несущего её театрализованного большинства — это замкнутый круг: чтобы сформировать большинство, нужен общий знаменатель в виде рекламы, чтобы сформировать рекламу, нужно большинство. Рекламная память — продукт интуитивного маркетинга, который изначально, идя на риски, формирует желания целевой аудитории, интегрируя ее в референтные сетевые группы и обозначивая определенной символической идентичностью, а потом обеспечивает эти группы определенным товаром как культурной формой.

Таким образом, рекламная память невозможна без сплоченного театрализованного большинства, сплоченное же театрализованное большинство невозможно без рекламной памяти. Поэтому рекламная память манипулятивно использует

отрывки природных народных воспоминаний, согласуя их с фантазмами нового порядка для придания своим проектам видимости онтологической подлинности. Рекламная память предполагает, что сконструированные образы прошлого влияют на настоящее и на будущее. Память, включенная в систему символического обмена, становится брендом и рекламируется. Мемориал является не более, чем иконой стиля. Памятное событие превращается в сервисную функцию. Это не просто искаженная память исторического архива, политического рупора или плаката, это — память, искаженная сотни и тысячи раз при прохождении легенды, летописи, архива, рупора, плаката, экрана через Борромеевы кольца символических наслаждений. От первого искажения мифологической народной памяти при письменной кодификации мифа в государственной истории, через включение исторического кода в поле государственной политики и дальше, когда государство вовлекается в работу монопольного рынка и становится его сервисным расширением, рекламируя себя через классические и новые медиа. Сшивка приобретает абсолютный характер личности именно там, где речь шла о «борьбе с тоталитаризмом». В личности фашизма тотальным становится всё, даже невинное детство.

В романе «Невыносимая легкость бытия» Милан Кундера говорит о глубинной ущербности субъекта, в котором ностальгия порождает симпатию к абсолютному социальному злу, если последнее связано с утраченной и вновь восстановленной полузабытой детской ассоциацией, например с умилением перед платьицем Гитлера на его первых фотографиях¹⁶⁶. Налицо, таким образом, эстетизация зла через имитацию невинности «Золотого века». Ностальгическое чувство является компенсацией религиозной тоски, на метафизическую истину которого возлагает свои псевдомессианские претензии нацистский тоталитаризм. Постепенное формирование тоталитарных установок в сознании опирается на состояние забвения, зияния, утраты, которые компенсирует внешняя стратегия

¹⁶⁶ Кундера М. *Невыносимая легкость бытия* / Милан Кундера; [пер. с чеш. Н. Шульгиной]. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. — 352 с.

памяти. Очень важно внушить человеку, что предоставляемые ему коллективные символические воспоминания ничем не отличаются от его детских воображаемых впечатлений или отличаются незначительно, потому что объединены общими социальными рамками. При сшивке Символического (коллективного) и Воображаемого (личного) устанавливаются символические границы (*cadres sociaux* у П. Нора¹⁶⁷), которые, в отличие от естественных социальных рамок М. Хальбвакса, не столько позволяют восстанавливать детские воспоминания, сколько формировать их заново, пропуская через символический язык гегемонии. Речь здесь идет не о сублимации как о переплавке детских впечатлений (психотическая программа), а о заполнении вакуума (шизоидная программа).

В первом случае вытесненное (Реальное, бессознательное) не теряется полностью, а возвращается в искаженном виде, во втором случае оно утрачивается насовсем (кастрация), а на его месте образуется зияние (пустота), которое заполняет собой информационная структура. Более того, рамка представляет собой воспоминание, только более выпуклое и зримое, чем обычное, приближенное к фантазму или являющееся фантазмом, что позволяющее соотносить его с другими фантазмами. В семиотике аналогом «рамки» (*cadre*) является понятие «хора» Ю. Кристевой¹⁶⁸, хотя последнее ещё сохраняет до-языковую онтологичность базовой травмы, а в теории медиа хора как хтоническое становится Символическим Реальным, его продуктом является «предварительная интерпретация», «дискурс» или «контекст» для кодировки и декодировки сообщений¹⁶⁹.

Конечно же, «чистых» воспоминаний не существует. Обращаясь к прошлому, мы для упорядочивания содержания воспоминаний используем социальные рамки своего времени или

¹⁶⁷ Нора П. Всемирное торжество памяти / Пьер Нора // Неприкосновенный запас. № 2. — 2005. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2005/2/vsemirnoe-torzhestvo-pamyati.html>

¹⁶⁸ Kristeva's Semiotic Chora and Its Ambiguous Legacy // *Hypatia*. 2005. Vol. 20. № 1. P. 78–98.

¹⁶⁹ Hall S. Encoding, decoding / Stuart Hall \$ edited by Simon During // *The Cultural Studies Reader*. — London: Routledge, 1989. — P. 90–103.

референтной группы, которые побуждают нас к ретушированию воспоминаний, забыванию одних событий и усилению в памяти других при одновременной поддержке убежденности в достоверности этих искаженных воспоминаний как инструмента легитимации наличного порядка власти. Но рекламная память не предполагает даже этого. Отсюда — трагедия манкуртизма, забвения мифологических традиций предков, когда нас принуждают к воспоминанию не искаженного прошлого, но отсутствующего.

6.6. Места памяти: обнажённый берег после отлива

Властный дискурс рекламной памяти начинает активно проявляться на второй волне развития *memory studies*, которая относится к 1980–м годам и связана с исследованиями «мест памяти» французского историка Пьера Нора и с исследованиями Холокоста американского историка Йозефа Йерушалми¹⁷⁰. В работе «Проблематика памяти» П. Нора пишет о **«местах памяти»** как о постмодерном «значимом отсутствии» — локальностях и кластерах без привязок к смысловому топосу или физическому локусу, символических порядках, где происходит презентация воображаемой памяти сообщества посредством праздников и надгробных речей¹⁷¹. «Место памяти» включает в себя традиционный круг крипторелигиозных предметов культа с формальными признаками иерофаний: герои, событие, место, документ, нарратив. Репрезентация памяти непосредственно зависит от запросов современности, травм национальной идентичности, ресентимента. Забвение коллективной, народной, социальной, культурной памяти уже совершилось,

¹⁷⁰ Йосеф Хаим Йерушалми. Захор. Еврейская история и еврейская память. Москва–Иерусалим: Мосты культуры/Гешарим, 2004. — 167 с.

¹⁷¹ Нора П. Проблематика мест памяти / Нора Пьер // Франция–память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок / Пер. с фр.: Дина Хапаева. — СПб.: Изд-во С.–Петербур. ун-та, 1999. — С. 25.

но ещё осталось достаточно пасстолярной энергии, чтобы или разрушать памятники прошлого, или накапливать воспоминания в ситуации разрыва поколений: «О памяти столько говорят только потому, что ее больше нет»¹⁷². Там, где возникают «места памяти», исчезает сама память. Когда память перестаёт быть повсюду, она локализуется в отдельном эстетизированном и, как правило, искусственном кластере. Там, где уходит память живых групп, приходит память мёртвых мест. Там, где уходит коллективная мифологическая модель архаических воспоминаний, приходит политическая и рекламная история с её дистанционной искусственностью и состязательностью.

Там, где больше нет даже истории, появляется реклама как предпосылка формирования исторического мышления. Когда память перестаёт быть всеобщей, она нуждается в индивидуальных либеральных историках. Последние создают искусственную память, основанную на архивах, дистанциях идентичностей и долженствовании с его ностальгической патетикой. «Память эта входит в нас извне, и мы интериоризируем ее как индивидуальное принуждение, поскольку она больше не является социальной практикой»¹⁷³.

Там, где схлынуло море памяти, на берегу остаются ракушки истории. Там, где произошел отлив духовной культуры, обнажились камни техногенной буржуазной цивилизации. Дилемма Николая Бердяева о культуре и машине не потеряла своей актуальности в памяти как в творчестве и в творчестве как в памяти, связанными друг с другом индивидуальностью парадигмы и универсальностью синтагмы. Парадокс выделенной нами дилеммы «коллективная память — история» состоит в том, что обе они — и коллективная мифологическая память, и рекламно-политическая история — в одинаковой мере искажают реальность события, но память искажает её с прямоотой и откровенностью мифа (буквы, оставляющей место духу), а история претендует на научную «объективность», оставляя букву постправды, но искореняя дух — то довербальное и

¹⁷² Нора П. Проблематика мест памяти. — С. 32.

¹⁷³ Там же. — С. 17.

неуловимое, что Л. Витгенштейном определяется как «невысказанное», а Г.Г. Гадамером — как «умалчиваемое»/»между строк».

Потому коллективная народная фольклорно–мифологическая память Логоса как правдивая «неправда» поэзии (подтекст, симптом), при всём художественном вымысле её отдельных сюжетов, оказывается истиннее, чем неправдивая «правда» исторической памяти Буквы (постправда, фантазм): настолько, насколько поэтика правдивее политики, искусство — публицистики, смысл — факта. Историческая же память правдивее политической, а последним звеном личины оказывается рекламная память. Вот — тот берег обрывков техногенных руин, оголенных после схлынувшего моря духа. Рекламная память уже не имеет ничего общего с первоначальной реальностью события. Она формируется в результате многократной символической сшивки: сначала путем рекламы синтезируется воображаемое большинство, потом ему подбрасывается сама память, потом она начинает транслироваться через медиа и подвергается многократным искажениям, укрепляя и большинство, и саму себя.

Рекламная память постмодерна, основанная на репрессивной эстетике, является концентратом цивилизационного принуждения к воспоминанию. Принуждение строится на подмене одного типа события другим, а именно: **события–основания** (по А. Бадью, «Истина–Событие») ¹⁷⁴ — **событием–спектаклем** (по А. Бадью, «личина» ¹⁷⁵). На событие–основание возлагается роль истока, фундамента, ключевой вехи исторического процесса, исходя из разрыва эпох и смены парадигм. Событие–основание, или Истина–Событие, представляет собой полноту множественного и единичного бытия этического субъекта как «активиста истины» события (по А. Бадью ¹⁷⁶) —

¹⁷⁴ Бадью А. Манифест философии / Ален Бадью; Сост. и пер. с франц. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2003 — 184 с.

¹⁷⁵ Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / Ален Бадью; Пер. с франц. В.Е. Лапицкого. — СПб., Machina, 2006. —126 с. (Критическая библиотека)

¹⁷⁶ Бадью А. Зло. Интервью Алена Бадью журналу «Cabinet» / Ален Бадью; пер. с франц. Д. Кая. — Режим доступа к ресурсу: <https://m-introduction.livejournal.com/153062.html>

Бессмертного¹⁷⁷, героя, способного к выходу за пределы своих возможностей, к экзистенции, трансценденции и свободе. Иными словами, событие—основание составляет то Реальное, из которого растет народная мифологическая память, искажая его в процессе социальной практики, нарушая ему верность (по А. Бадью, «террор»¹⁷⁸). В основании событийности люди живут, дышат, умирают, преодолевают смерть и входят в историю, как это было во времена революции 1917 года, Великой Отечественной войны и т.д. Событие—спектакль ощущает нехватку живых людей и настоящих фактов и нуждается в искусственном созидании как «сплоченного большинства», так и самого события.

Будучи «чистым событием» Ж. Делёза¹⁷⁹, то есть значением, рождающимся из знака в процессе коммуникации, событие—спектакль подлежит очень ранней сигнификации: речь идет о преждевременной коммеморации, призванной наделить событие—спектакль досрочным символическим смыслом — даже, если оно — пустое (подобно цветным революциям, которые имеют лишь формальные признаки революций, не изменяя общественного строя). Революционные события в США в 1920 году не являются радикальным разрывом классовой революции, но представляют собой цветной конфликт внутри глобалистической матрицы, связанный с борьбой правых и левых популистов, в одинаковой мере поддерживающей её гомеостаз, за тем исключением, что правые консерваторы, ратуя за «национальные интересы», выступают за ограниченный социальными функциями государства рынок (прогрессивный капитализм, больше напоминающий левую модель), а так называемые «новые левые» защищают полностью правый свободный рынок, прибегая к постмодерному расизму.

«Места памяти», в отличие от «памятников», — это места событий—спектаклей: они лишены референций в реальности, представая пустыми знаками самих себя. Подобно фатической

¹⁷⁷ Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. — С. 25.

¹⁷⁸ Там же. С. 102–110.

¹⁷⁹ Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Фуко М. М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. — 480 с.

функции речи в фильмах Д. Линча или в чатовских беседах пустые знаки мест памяти апеллируют в качестве символических объектов к бессознательному, к Реальному, к тому, что более недоступно в прямом виде. Но, на какие бы преמודерные или модерные имитации постмодерная память ни опиралась, она всё равно остаётся ризомной, мягкой, аморфной, текучей, симулятивной. Она не показывает индивидуальности исторического события, но растворяет его в пространстве интерпретаций, релятивируя ценности и оценки при помощи фантазма. В психоаналитическом смысле слова событие–спектакль как феномен гиперреализма симуляции — не так уж и безобидно: оно представляет собой правду, более глубокую, чем факты, — непристойную правду наших желаний.

Базовое желание власти в неолиберализме маскируется **«мемориальным бумом»**, приводящим к политизации исследований памяти, их фрагментации и одновременно — проникновению во все сферы жизнедеятельности современной эпохи, названной Пьером Нора «эрой коммемораций»¹⁸⁰. Забвение естественной коллективной памяти вследствие кризиса идентичности в современную эпоху приводит к образованию зияния, которое заполняется искусственными, абстрактными стратегиями памяти. В рамках нашей идеи либерализма как «смерти Отца», результатом которой является не вседозволенность, а добровольное самоограничение, политика памяти является проявлением внутренней репрессивности самоцензуры. Символический вакуум, образованный вследствие «конца истории», отрицания классического метанарратива, приводит к еще большей регламентации, чем холодная консервативная классика (например, советской истории), о чём свидетельствует возрождение национализма и рекламирование на его основе постмодерной памяти в странах постсоветского блока, доходящее до полного оправдания коллаборации и, что еще ужаснее, до подвигания сомнению подвига антифашистского сопротивления

¹⁸⁰ Нора П. Эра коммемораций / Нора Пьер // Франция–память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок / Пер. с фр.: Дина Хапаева. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1999. — с. 95–150.

во всеобщей истерии уравниения победителей и побежденных ими агрессоров — организаторов преступлений против человечества, выставляемых посредством медиации как жертвы «всеобщей трагедии». Именно это тирания покаяния и не является подлинным покаянием, потому что служит двухходовкой для иллюзорного выбора между национал-либерализмом и невозможным, отсутствующим, непредставимым в рамках кокона матрицы, связанной с русофобией, начавшим выполнять функции нового Реального — пустоты, подобной пустоте еврейства в нацизме, о которую спотыкается истерическая неонацистская агрессия глобального капитала, затронувшего также (пусть и в консервативной псевдопатриотической маске) и неолиберальную Россию. Роль пустоты (нового еврейства) для неолиберальных стран глобалистического кокона выполняет сейчас Россия как объект русофобии в мировых СМИ.

6.7. «Я не желаю быть дочерью невинной жертвы!»

Примечательно, что в современных исследованиях памяти сложилась симптоматическая тенденция подвергать сомнению категорию «коллективная память»¹⁸¹, как в своё время подвергались сомнению категории «архетипы», «коллективная психика» и «коллективное бессознательное» в аналитической психологии К.Г. Юнга на том лишь основании, что их инкорпорированность в генетический аппарат мозга, действительно, не верифицируется. Неолиберальные постмодерные мыслители, представители антикантианства и неопрагматизма, пошли дальше и поставили под сомнение существование «культурных универсалий» как культурно и воспитательно (то есть не врождённо, и приобретено) обусловленных «социальных рамок» (М. Хольбвакс) и «инвариантов» (Ю.М. Лотман). Таким образом,

¹⁸¹ Memory in a global age: Discourses, Practices and Trajectories / Eds. A. Assmann, S. Conrad. — Basingstoke; N.Y.: Palgrave Macmillan, 2010. — XIV, 252 p. — (Palgrave Macmillan Memory Studies).

предпринимаются попытки полностью деонтологизировать память, лишив её синтагмальной почвы и представив её как контекстуально–релятивную ситуативную истину¹⁸² — феномен Воображаемого, который в любой момент можно подвергнуть перекодировке посредством медиации и коммуникации.

И здесь возникает интереснейший вопрос, восходящий к основам теории морали, — вопрос об онтологической природе зла, коим, безусловно, является нацизм. Есть мнение, что онтологизация зла вызывает нуминозный страх, запрещающий нам даже говорить о нём, что приводит к удалению нацизма в область молчания и тем самым легитимирует его дальнейшие повторения в истории: ведь самое страшное якобы уже случилось, говорить больше особо «не о чем». По нашему мнению, подобный страх является попросту травмой Реального, признание нацизма приобретенным воображаемым сценарием агрессивности также не решает проблему, толеризируя античеловечность, а вот честное выявление онтологической природы нацистского зла как проявления нашей внутренней уязвимости должно приводить не к преступному умалчиванию о нём, а к радикальной артикуляции этого вопроса: но не в ключе постмодерной эстетической медиа–эссеистики, а в ключе религии, политики, этики, морали, честной беседы, исповеди, наконец. Отношение к нацизму и к фашизму не как к танатологическому архетипу (у позитивных консервативных онтологов, например, у К.Г. Юнга, где он предстаёт Тенью) и не как к бытийной данности травмы (у негативных марксистских онтологов, например, у С. Жижека, где он есть фантазм¹⁸³), а как к выдуманной преступной властью истории, социальной иллюзии (симптому), легитимирует и облегчает его.

Восприятие идеологии как чисто внешней лжи снимает момент несения индивидуальной нравственной ответственности в процессе дефашизации: ведь человек не может нести

¹⁸² Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Ричард Рорти; пер. с англ. И.В. Хестановой, Р.З. Хестанова // Гуманитарные технологии. Аналитический портал [Электронный ресурс]. — Режим доступа к ресурсу: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/5152>

¹⁸³ Žižek S. Tarrying with the Negative. Kant, Hebel, and the Critique of Ideology. — Durham, Duke University Press, 2003. — 289 p.

личную вину за то, что не является его личной травмой, его собственной нехваткой и его имманентной ущербностью. Говоря христианскими категориями, если нет тяжести первородного греха, нет и подвига его преодоления, всё внушено и воспринято извне. Отсутствие подлинного, глубинного, личностного покаяния приводит к всеобщему показному покаянию, а всеобщность показного покаяния — к его обесцениванию. Покаяние приобретает комнатную температуру симулякра: вина — вроде бы есть, но вроде бы ее и нет: она — всеобщая, значит, она — ничья, она в одинаковой степени распространяется и на палачей, и на их реальных жертв, уравнивая их, ведь все они — «жертвы трагических обстоятельств того времени». В своем знаменитом эссе о «вечном фашизме» среди его опосредованных признаков Умберто Эко упоминает приём подмены агрессора на жертву, или уравнение нападающего с объектом нападения¹⁸⁴. В итоге — нет экзистенциального усилия, нет мужества принять принятие своей ноши. Так, цифровая сексуальность становится «транссексуальностью»¹⁸⁵ и рассеивает напряженность желания в пространстве симуляции, так сетевое общение, разливаясь вширь, теряет глубину и превращается в «экстаз коммуникации» (Ж. Бодрийяр)¹⁸⁶. Всеобщность покаяния и рассеивание вины по факту приводит не к пассивному «примирению» всех со всеми, а к легитимации зла.

Примером успешного научного противостояния гомеостазу универсального рассеивания вины является скандально выступление в 2005 году историка **Алессандро Портелли**¹⁸⁷. Мы хотим подробно остановиться на этом показательном случае.

¹⁸⁴ Эко У. Пять эссе на темы этики / Умберто Эко. — СПб.: Symposium, 2003 — 96 с.

¹⁸⁵ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Жан Бодрийяр; [пер. с фр. Л. Любарской и Е. Марковской]. — М.: Добросвет, 2000. — 258 с.

¹⁸⁶ Baudrillard J. Ecstasy of Communication // The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture. Port Townsend, 1983. P. 126–133.

¹⁸⁷ Портелли А. Массовая казнь в Ардеатинских пещерах: история, миф, ритуал, символ / Алессандро Портелли. — Неприкосновенный запас. 2005 — № 2. — Режим доступа к ресурсу: <https://magazines.gorky.media/nz/2005/2/massovaya-kazn-v-ardeatinskih-peshherah-istoriya-mif-ritual-simvol.html>

А. Портелли не один год изучал искажение западной реальности, которое исходило уже не от официальной научной истории с ее государственной идеологией, а от социальной памяти, которая, в свою очередь, подверглась влиянию неолиберальной пропаганды. В 1944 году нацистский преступник Эрих Прибке, ранее экстрадированный из Аргентины, куда он сбежал «крысиными тропами», в Италию и приговоренный к весьма необременительному домашнему аресту в 1998 году, в своё время организовал массовую казнь в Ардеатинских пещерах. Было убито 335 мирных римлян и участников Сопротивления.

В начале нулевых годов в совершенно бытовых ситуациях (посещение магазинов, парикмахерских) А. Портелли столкнулся, по его словам, с коллективным ложным воспоминанием жителей Рима, обывателей, в особенности не знакомых с историей, но читающих современную прессу. Они обвиняли в массовом убийстве не режим нацизма, а... героев Сопротивления, итальянских коммунистов, которые 23 марта 1944 года подорвали фугас по пути следования немецкой колонны на улице Розелла. В результате устроенного партизанами взрыва погибло 33 полицейских из полка СС «Боцен». «Всё из-за этих партизан!», — повторяли римляне пораженному циничной наивностью историку.¹⁸⁸ Якобы партизаны не явились по требованию немцев с повинной, в результате чего началась массовая месть. Опираясь на архивные документы, А. Портелли сделал вывод, что пресловутое предложение со стороны нацистских властей к итальянским партизанам является чистой воды заблуждением: нацисты проводили карательную операцию и все равно бы расстреляли мирных людей. Отсюда — название книги А. Портелли, включившее в себя цитату из архивного документа: **«The Order Has Been Carried Out»**¹⁸⁹ — речь шла о скорейшем приведении приказа в исполнение без

¹⁸⁸ Portelli A. The Massacre at the Fosse Ardeatine: history, myth, ritual, and symbol / Alessandro Portelli; Hodgkin K., Radstone S. (Eds.). *Contested Pasts. The Politics of Memory*. London: Routledge & Kegan Paul, 2003. P. 29–41.

¹⁸⁹ Portelli Alessandro. *The Order Has Been Carried Out: History, Memory, and Meaning of a Nazi Massacre in Rome*. New York: Palgrave Macmillan. 2003. P. 329.

выдерживания каких-либо «испытательных сроков», более того — нацисты убили больше людей, чем было предусмотрено, исходя из чисто садистского наслаждения.

Миф о «трусливых партизанах» связан с либеральными трендами в современной Италии, представители которых формируют сюжеты рекламной памяти с целью ослабить влияние России на территории ЕС. Данные сюжеты формируют неоднозначное отношение итальянцев к силам сопротивления: бомбу ведь бросили коммунисты, а всё, что делают коммунисты, объявляется преступлением, начиная с 1990-х годов, когда появились тенденции уравнивания нацизма (личины) и коммунизма (даже не сталинского террора, а именно философского учения, у истоков которого стояли А. Сен-Симон, А. Грамши и другие великие философы). Антикоммунистический миф в массовом сознании как проекция русофобского фантазма идентифицирует поступок партизан как террористический акт, чем вольно или невольно способствует оправданию нацизма. Потому А. Портелли отмечает всеобщую недосказанность и мнительность, постыдную застенчивость граждан в их надгробных речах о «жертвах» при проведении церемонии на месте памяти жертв убийств в Ардеатинских пещерах сегодня.

Люди, простые итальянцы, также ощущающие себя жителями новой либеральной колонии, не хотят поддерживать нацистов, но не могут себе позволить восславить борцов с нацистским режимом. Примечательны приведенные историком слова наследников казненных в тех же пещерах партизан. Как сказал один из сыновей погибших: «Мой отец не был невинной жертвой — он пытался бороться с немцами»¹⁹⁰; аналогичным образом выразилась одна женщина: «Я не желаю быть дочерью невинной жертвы!» (её отчаянная цитата вынесена в название главы)¹⁹¹. Эти реплики говорят нам о неприятии частью антифашистского населения Европы современного неолиберального

¹⁹⁰ Portelli A. The Massacre at the Fosse Ardeatine: history, myth, ritual, and symbol/ Alessandro Portelli; Hodgkin K., Radstone S. (Eds.). *Contested Pasts. The Politics of Memory*. London: Routledge & Kegan Paul, 2003. P. 29–41.

¹⁹¹ Там же.

насилия, которое толеризирует нацизм и ретуширует подвиг сопротивления.

Мультикультурная политика «всеобщего примирения», которая законодательно уравнивает режим «коммунистической диктатуры» с фашистской диктатурой¹⁹², ориентирована на пассивные жесты конформизма в условиях боязни конфликта. Речь идет о «базовом конфликте»¹⁹³ глобального мира — классовом противостоянии между представителями постмодерного капитализма, владельцами транснациональных компаний, стремящихся монополизировать рынок, и странами постсоветского блока, особенно Россией, являющейся одним из последних оплотов восточного модерна, несмотря на то, что неолиберализм после 1990-х годов активно представлен в сфере управления и образования. Падение дилеммы «Восток — Запад» после распада СССР не означало отказ от идеологий, а привело к торжеству единой идеологии — западной, — что определенным образом сказалось на политике памяти в странах Восточной Европы. Необходимость продвижения в этих странах монорольного свободного рынка и ослабления российского влияния привели к последовательному проведению здесь основанного на постсоветском колониальном ресентименте политики русофобии и десоветизации.

Вследствие этого интернациональная социальная триумфальная память была заменена на рекламную, национально-травматическую, а последняя облегчила вхождение этих стран в круг влияния НАТО и ЕС. Так жертвенный национализм в очередной раз сросся с либеральной доктриной корпоративного капитализма. Более того: на современном этапе своего существования *memory studies* откровенно принимают характер прикладных кейсов рынка и выходят на запросы со стороны менеджерских компаний, исследуя нарративы памяти

¹⁹² European Parliament resolution of 19 September 2019 on the importance of European remembrance for the future of Europe. — Режим доступа к ресурсу: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2019-0021_EN.html?fbclid=IwAR1Z8FwDBdgAWHMLbreVsYq6c_XBemoNoA9eKIuHilEbU4Sfg1YX5GVDgE

¹⁹³ Жижек С. Дражливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології / Славо-вој Жижек; пер. з англ. Димерець Р.Й. — Київ: ППС—2002, 2008. — 510 с.

бизнес–структур (Ш. Линд)¹⁹⁴. Примечательно, что данные нарративы предполагают воспоминания об общих победах компании и преодолении ею препятствий. Это — и есть та триумфальная память глобализма, которую неолиберальный мир «отнимает» у стран восточного блока, наследников СССР. Взамен им предлагаются трагические нарративы постмодерна: жертва, боль, бессилие, поражение и страдание от якобы «двойной оккупации». Образцом для глобальной памяти провозглашается иудейский нарратив, цинично использовавший трагедию Холокоста как паттерн приумножения травматических идентичностей. Возможно, что превращение Холокоста в глобальную икону стиля, который опосредованно оправдывает нацизм, и является самым непристойным, учитывая количество жертв Бухенвальда, Дахау, Освенцима и т.д., из двойных кодов неолиберализма. Еврейство — реальный разрыв с адским символическим нацистским миром — стало формулой либерального фашизма в русофоском глобализме.

6.8. Триумфальная память как истина–событие

Воспоминание об общих победах при вытеснении воспоминаний об общих поражениях постепенно переходит в воспоминания об общих поражениях при вытеснении воспоминаний об общих победах. **Remembering** и **forgetting** — два жеста рекламной памяти, которые отражают сущность современной западной политики коммеморации. Она состоит в том, чтобы заменить не только бывшим странам социалистического лагеря, но и самим европейским нациям триумфальную память на травматическую. Ведь для финансово–политических элит транснационального капитала колонизируемыми являются не только жители периферии глобального мира, но и представители коренного населения своих же стран. Согласитесь, обиженных подчинять

¹⁹⁴ Linde Ch. *Workong the Past: Narrative amd Institutional Memory* / Ch. Linde. — New–York: Oxforf University Press, 2009. — 264 p.

легче. Постановка в один ряд двух видов европейского страха оккупации (перед «немцами» и перед «русскими») уравнивает нацистскую и коммунистическую линии, а заключение в свое время непристойных союзов с Германией (Мюнхенский стовор) невольно заставляет многих европейцев молчать.

Результатом нехватки является акцент на превращенной в открытый эстетизированный шов символической травме. Смена триумфальной памяти на травматическую фиксируется понятием «перехода» (англ. «transition»), который поддерживает в странах Европы (в первую очередь, Центральной и Восточной) постоянно высокий уровень русофобии. Травма порождает культ жертвы, побуждающий к новой жертве, радикал-национализм в садомазохистической тавтологии сворачивается в неразрушаемый узел мести. В качестве этнической реакции он инкорпорируется в доктрину реактивного (правого) мультикультурализма, а последняя входит в глобализм — круг замыкается. Память, сочетающая в себе варварскую архаику первой волны с глобальным мышлением третьей волны, приобретает черты ризомы. Она становится гибкой, подвижной, технологичной, гетерогенной, переключая коды и меняя местами коммуникативно стигматизированные события, резонирующие по «эффекту бабочки». Глобализм требует оперативных действий, поскольку свободный рынок развивается стремительно.

Можно ли отрицать Победу над самым большим злом XX века? Можно ли исключать её из истинного события — основания, превращая в спектакль? Риторический и циничный вопрос. Но, почему травма — студии вытесняют триумфальные студии легко объяснить не столько событиями далекого прошлого, сколько современным трендом, требующем срочного сплочения театрализованного рекламного сообщества. Действительно, травматическая память, разъедая рану ресентимента, соединяет быстро, но ненадолго, порождая новые и новые конфликты. Триумфальная память, направленная на аксиологическую эстафету поколений, соединяет медленнее, но на более долгий и надёжный срок. Она — крепче.

В травматизме присутствует момент окрашенного лживой сентиментальностью трангрессивного **эстетического**

принуждения побежденных к миру, в триумфе же — сознательное **этическое выражение свободной воли** победителя. Я. Асман, С. Конрад, П. Брюкнер говорят о «тирании покаяния»¹⁹⁵, которая превратилась в неолиберальную стратегию культурной дипломатии, основанную на предпочтении наслаждения Другим перед служением Другому. Это память, которая могла появиться только в обществе трансгрессии смертельного, переведенного в автоматический режим воспроизведения, желания в условиях кризиса метафизической идентичности и смерти символического Отца. Когда все нравственные табу пали, и обнажилось непристойное, представляющее собой невыносимую травму, люди начали эксплуатировать самих себя, приноравливаясь к символическим перекодировкам ужасающих желаний катастрофы.

Обвинение в начале войны Сталина в странах социалистического (российского) круга влияния (Украина, Беларусь, Грузия) делается не только (и не столько) ради демонизации Сталина, сколько ради толеризации Гитлера, потому что кроме геополитического плана, информационная война за память имеет еще один аспект, который ускользает от социологов и историков, но четко улавливается в психоанализе культуры: бессознательный момент, заложенный в нас самих, — тот, что назван С. Жижекком «Реальное Реального»¹⁹⁶. Диалектическое возвращение к сталинскому террору (при всем его этическом превосходстве в плане соотношения целей и средств по сравнению с гитлеровской личиной) — невозможно, несмотря на то, что коммунизм реализовывал общие благие цели, используя репрессивные средства, а нацизм — изначально был античеловечески партикулярен по мотивам и действиям, фиксируя мифологическое насилие (В. Беньямин). Только в нацизме одна группа людей должна была уничтожить другую. Более того: нацизм как

¹⁹⁵ Брюкнер П. — Тирания покаяния. Эссе о западном мазохизме / Паскаль Брюкнер; пер. с фр. С. Дубина. — СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2009. — 239 с.

¹⁹⁶ Жижек С. Реальность виртуального: видеолекция [электронный ресурс]. Режим доступа к ресурсу: <https://www.youtube.com/watch?v=aDI1EKSAfQ4>.

форма абсолютного социального зла (архетипа Тени в онтологии, личины в психоанализе) — крайне устойчив и легко инкорпорируется в либеральную систему, о чем писали У. Эко, Т. Адорно, Г. Маркузе, А. Зупанчич и многие другие. Значит, мы выбираем между толеризированным в составе либерал–демократии гитлеризмом (в форме правого или левого фашизма) и ничем — отсутствующим, точнее, тем, в иллюзорной опасности чего нас пытаются убедить, номинировав глобализм в тренд «новых левых» и дискриминировав традиционализм как «патриархальный реликт».

С точки зрения аналитической психологии К.Г. Юнга¹⁹⁷ и феноменологии сакрального Р. Отто¹⁹⁸ психоаналитическая теневая фигура Сталина в коллективной психике лежит на грани сознательного и бессознательного, в цензурированной моралью области рефлексии политического, то есть чего–то, что в принципе обсуждаемо (оправдываемо или порицаемо). Оно вписывается в инстанцию «экстимного» Ж. Лакана¹⁹⁹. Это — реальность травматического опыта, то есть — ущербность социальной действительности. Реальность отличается от Реального (вытесненного и забытого) соприкосновением с эмпирией, с социокультурными практиками. Архетип Гитлера — это монстр из наиболее непристойной изнанки человечества, связанной с нуминозным переживанием Реального как обценного. Переводя Гитлера из регистра абсолютного метафизического зла в регистр относительного социального зла, мы делаем его **обсуждаемым не в качестве объекта экзорцизма (что необходимо как покаяние), а в качестве предмета «невинной» политической дискуссии.** Мы переключаем коды с интровертных на экстравертные в принудительном

¹⁹⁷ Юнг К.Г. Борьба с тенью / Карл Густав Юнг; пер. с нем. Удовик С.Л., Бутузов Г.А., Чистяков О.О. // Юнг К.Г. Синхроничность. — К.: Ваклер/Рефл–бук, 1997. — С. 41–51.

¹⁹⁸ Отто Р. — Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Отто Рудольф; пер. с нем. А.М. Руткевич. — СПб.: Изд–во С.–Петербургского Университета, 2008. — 272 с.

¹⁹⁹ Долар М. По ту сторону интерпелляции / Младен Долар // Неприкосновенный запас. — 2012. — № 5. — Режим доступа к ресурсу: <https://magazines.gorky.media/nz/2012/5/po-tu-storonu-interpellyaczii.html>

коммуникативном пространстве «гиперреализма симуляции»²⁰⁰, как это показал М. Кундера²⁰¹ на примере толеризации Гитлера посредством детского образа маленького неудачливого мальчика, его современника, будущего несостоявшегося художника, ожесточившегося романтика, чтеца Ницше и т.п. То есть, мы делаем зло жалостливо **приемлемым**. А потом на активированные танатологические архетипы накладываются либеральные символические швы всеобщего примирения.

Рекламная память является симулякром, но при этом отражает психотическую и шизоидную связь Символического с бессознательным через Воображаемое, с содержащимися в нём непристойными желаниями, которые стремятся вытеснить истины—события и властвовать в машине постправды. Таким образом, рекламная память — не иллюзия. Говоря постлакановскими категориями С. Жижека, этот симулякр не есть симптом, но есть фантазм²⁰². Он принадлежит символическому порядку общества зрелища, которое не подменяет действительность, а само является действительностью и строится на многократной трансформации бессознательного.

Переходя с языка теологии на язык фрейдомарксизма, отметим: уравнение Гитлера и Сталина как абсолютной (метафизической) и относительной (социальной) форм зла можно сравнить чисто в общественной плоскости как уравнения «террора» — благой идеи, реализуемой аморальными средствами, — и «личины», которая изначально не предполагает благой идеи и демонстрирует «гармонию» античеловеческой цели с античеловеческими средствами ее осуществления. Если в основе «террора» (Великая Французская революция 1789—1794 г., социалистическая революция 1917 г.) лежит универсальное событие—истина, искаженная реализаторами на практике, то в основе личины лежит партикулярное событие—спектакль,

²⁰⁰ Baudrillard J. Ecstasy of Communication // The Anti—Aesthetic:Essays on Post-modern Culture. Port Townsend,1983. P. 126—133.

²⁰¹ Кундера М. Невыносимая легкость бытия / Милан Кундера; [пер. с чеш. Н. Шульгиной]. — СПб.: Азбука, Азбука—Аттикус, 2014. — 352 с.

²⁰² Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Славой Жижек; пер. с англ. В. Софронова. — М.: Художественный журнал, 1999. — 114 с.

лишенное какой-либо истины, кроме уничтожения одной группой людей других групп. Рекламная память, заявляя о себе как о корпоративном феномене, вызывает у людей мучительное смущение, лишенного катарсиса, о котором упоминает потомок одного из участников итальянского сопротивления, казненного в Ардеатинских пещерах Модесто де Анджелис: «Но если и есть что-то, отчего мне по-прежнему горько, несмотря на все минувшие годы, — так это то, что я так и не смог прийти к ним однажды и сказать от всего сердца, веря в каждое слово: «Мы все-таки сделали это. Вы это сделали»²⁰³. Этот человек честно признался, что тирания покаяния, уравнивающая агрессора с жертвой, лишает его исторической естественной памяти. Итальянская национальная память, выраженная в этом нарративе, — глубоко травматична, как будто она расписывается в беспомощности перед фашизмом. Гордость за победу не укрепляет её и не делает заложенное в ней страдание сильным и достойным. Наоборот, ощущается усталость от официоза мест памяти и от некой недосказанности, звучащей в надгробных речах. Говорящий четко уловил вынужденный мультикультурный жест пассивности перед мировой глобальной угрозой.

Вместо этого воспоминание о победе гордо несет в своем институциональном триумфальном нарративе глобальная финансовая транснациональная структура. Конфликт между триумфальной памятью транснациональных компаний и травматической памятью наций в эпоху глобализации свидетельствует о перенимании финансовыми компаниями функции государств, чья роль в неолиберализме — минимизирована. Сколько крупных фирм сейчас нанимает менеджеров-культурологов для разработки семиотики победы, не говоря уже о подобных тенденциях со стороны современного постмодерного спорта. Впрочем, это не мешает сочетать

²⁰³ Портелли А. Массовая казнь в Ардеатинских пещерах: история, миф, ритуал, символ /Алессандро Портелли. — Неприкосновенный запас. 2005 — № 2. — Режим доступа к ресурсу: <https://magazines.gorky.media/nz/2005/2/massovaya-kazn-v-ardeatinskih-peshherah-istoriya-mif-ritual-simvol.html>

триумфальную память ТНК и травматическую память наций в синтезе либерализма с национализмом в цветных революциях, медиа, креативной экономике, культурных индустриях, туризме и иных стратегиях, парадоксально соединяющих помаду и кровь.

Будучи корпоративной и партикулярной, рекламная память как симптом «общих своих» (Б. Вальденфельс)²⁰⁴ уничтожает подлинную коллективную народную память и ее инварианты, демонстрируя торжество парадигмы над синтагмой. Учитывая постмодерное состояние фрагментарности, сделать это несложно, используя манипулятивные практики сетевых технологий. Рекламная память формируется на стыке процессов симуляции и виртуализации. Развитие информационного общества вызывает утрату бытием качества бытийности и наоборот: бытие опустошается еще больше по мере забвения, угнетающим символом которого является ускорение виртуальной реальности. В этом также проявляется глобальный кокон, работающих на тавтологически замкнутых кругах. Так, бытие, лишённое онтологической насыщенности, бытие потребительское и развлекательное, опустошенное и страдающее, обращается к виртуальной реальности как средству иллюзорной компенсации нехватки (кибер – протезу).

Виртуальная реальность, возникнув как иллюзорное продолжение тела, его функциональный придаток, переходит из разряда Воображаемого (симптома) в разряд Символического (фантазма). Она приобретает автономию как знаковое выражение бессознательного и превращает тело в своё дополнение — Реальность Виртуального. В ней происходит не просто забвение подлинной памяти. В ней происходит формирование на основе архетипов коллективного бессознательного современной версии мономифа о герое (Дж. Кэмпбелл)²⁰⁵:

²⁰⁴ Вальденфельс Б. Мотив Чужого / Берхард Ваьденфельс; [пер. с нем. С. Логинова]. — Минск: Пропилеи, 1999. — 176 с.

²⁰⁵ Кэмпбелл Дж. Герой с тысячами лицами: миф. Архетип. бессознательное / Джозеф Кэмпбелл; [пер. с англ.]. — К.: «София», Ltd., 1997. — 336 с.

«исход – инициация – возвращение», с той лишь разницей, что возвращения в реальный мир не происходит, потому что герой оказывается объектом дигитального контроля со стороны машины, по своему холодному технократизму напоминающему нацистского палача, как его толковал Т. Адорно. Поэтому мы и настаиваем, что речь идет не о плюрализме, а о монизме, не о мультикультурализме, а о гиперглобализме, не о вседозволенности, а о жесточайшем контроле, не о забвении памяти и беспамятстве, а о возрождении нацистской памяти, не об уравнении жертвы и палача, а о новом культе палача.

Возникает вопрос, существует ли **альтернатива** всему этому в обществе онтологической скуки, заполняемой трайбализмом? Мы надеемся, что в Европе еще сохранилась **триумфальная память**, связанная с победой над нацизмом: носителями этой памяти являются потомки участников Сопротивления, чья личная естественная автобиографическая память опирается на соответствующие антифашистские социальные рамки. Они дают ответ на политический императив либерализма в автобиографической и художественной форме, оказывая смысловое сопротивление и формируя контркультурную память. Но ее личные формы не позволяют ей выйти за пределы контекста маргинальности по отношению к официальному дискурсу, ибо саморефлексия, значимая для идентификации отдельных групп, никак не есть трендовая идеологическая парадигма. В качестве государственной политики контркультурную память представляет в глобальном мире Россия, выполняя по отношению к глобальному капиталу функцию маргинала и сохраняя «глубинные сценарии» (Д. Вёрч)²⁰⁶ коллективных воспоминаний в качестве национальных нарративов, переводя традицию из области культурно – поэтического мифа в политический формат.

²⁰⁶ Вёрч Джеймс. Нарративные инструменты, истина и быстрое мышление в национальной памяти: мнемоническое противостояние между Россией и Западом по поводу Украины / Джеймс Вёрч; пер. с англ. С.Е. Эрлих. — URL: https://istorex.ru/page/verch_d_narrativnie_instrumenti_istina_i_bistroe_mishlenie_v_natsionalnoy_pamyati_mnemonicheskoe_protivostoyanie_mezhdu_rossiei_i_zapadom_po_povodu_ukraini

6.9. И всё—таки Девятое мая: семиосфера праздника

Мы рассматриваем праздник 9 мая в качестве мощнейшего мифологического средства укрепления контркультурной традиционалистской социальной памяти в условиях, когда либерализм, превращенный в глобальную власть, оставил традицию на маргиналиях культурного протеста. Праздник выражается в комплексе ритуалов, которые поддерживают и воспроизводят архетип упорядочивания хаоса в космос. Это воспоминание о непрерывно повторяющемся творении мира, предполагающем преодоление трудностей, радость созидания, скорбь по павшим и надежду на будущее.

В вытесненной на Западе в область молчания советской памяти две интенции — скорбь и радость — присутствуют на равных началах в коллективных воспоминаниях и входят в смысловое поле семиосферы Девятого мая как «праздника со слезами на глазах»: скорбь о павших в борьбе с агрессором и радость по поводу его преодоления. Сторонники либеральной идеологии заинтересованы в том, чтобы нивелировать оптимистический аспект праздника, оставив только травматический элемент, который и будет связывать страны постсоветского блока, сыгравшие ключевую роль в победе над нацизмом, со странами Западной Европы, такую роль не сыгравшей. Так, память гордости нивелируется памятью нехватки, порожденной пассивной реакцией проекта толерантности на непреодолимые конфликты, частично навязанные глобальным капиталом, частично выросшие из естественной истории Западной Европы XX века.

Украина также попала в круг стран, память которой изымается из триумфального круга и помещается в круг травмы — реванша, якобы позволяющего не только утвердить исключительность своей группы, но и вернуть ощущение полноты бытия. Речь идёт о том, чтобы ощутить вкус жизни через опыт смерти. В школе Ж. Бодрийера синдром джихадистов носит название «cutters» — «катеры» — от наименования субкультуры подростков, наносящих себе порезы и получающих

удовольствие от боли, способной прервать невыносимую скуку бытия. Социальным порезом либерального общества является радикал — фигура упрямой, романтической и жестокой стихии. В его лице жестокая однозначность («На этом стою и не могу иначе») сменяет «нежную» риторику относительностей («На этом стою, но могу, как угодно»).

Впрочем, трайбализм — это только видимость смены. Приходящий в ответ на релятивизм фундаментализм на самом деле не представляет собой ничего бытийного и подлинного. Он может только создавать подобную иллюзию. Фундаментализм не есть традиция. Он является идеологией, манипулирующей традициями. Более того, — он является частью идеологии либерального мира, в свою очередь, постоянно использующего радикалов для захвата и удержания власти. Подлинно независимый (если предположить, что он сейчас существует) национализм может проповедовать национально—цивилизационные корни и (даже!) семиотически перехватывать их у страны—конкурента как блуждающую истину, но его семиотика не предполагает пропаганды западных либеральных ценностей. Парадоксальная сшивка либерального и радикального, мультикультурного и моноэтнического — искусственный продукт глобализма. Активированные благодаря мультикультурализму националистические движения волнами этнического сепаратизма катятся по странам третьего мира с целью распространения свободного рынка в его правой либертарианской версии. Когда потребность в трайбализме со стороны корпораций удовлетворяется, происходит утилизация радикалов и возвращение всё в тот же глобальный мир, но с левым уклоном (здесь жфффект маятника необходим). Это происходит за счет ликвидации национализма, который сначала вписывается в структуру как «неизбежная потеря», а потом удаляется в качестве «перегиба на местах». Круг замыкается, расшивки спайки не происходит, память этнической травмы становится подспорьем для памяти либерального триумфа.

Профессор Томас Волгрэн (Хельсинки) в устной беседе спросил меня, что, кроме ситуативной выгоды связывает либерализм с фашизмом. Он думает, что связь находится в самом ядре либеральной мечты, а не только в радикальных инструментах

ее воплощения. Я думаю также. Либеральная мечта подобна воображаемым жизням шизофреничных героев в кинописье Д. Линча. За каждой помадой скрывается кровь. За каждой блондинкой — брюнетка. Сентиментальные призывы маскируют непристойную истину о том, что философия свободы есть философия абсолютной власти, а идея толерантности есть идея скрытой под снобизмом агрессии. Всякий не принимающий репрессивную свободу оглашается чудовищем консервативной пещеры. «Освенцим — конец гуманизма», «Левиафан» — конец Т. Гоббса. Мне нетрудно представить, как будут вести себя представители русского либерализма, если им удастся «свергнуть Карфаген».

6.10. Возрождение памяти Победы: предварительные выводы

Таким образом, мы провели культурологический анализ феномена памяти с точки зрения методологического синтеза семиотики культуры, критической теории, структурного психоанализа и феноменологии религии. Основные либеральные концепты памяти были подвергнуты деконструкции, исходя из позиций фрейдомарксизма, бадьюанства и Люблянской школы. В рамках классических теорий памяти М. Хальбвакса нам удалось типизировать модели памяти: **автобиографическая, народная (коллективная, социальная, культурная, цивилизационная)**, связанная с включением личных автобиографических воспоминаний в пространство традиции, **историческая**, связанная с кодификацией мифа, **политическая**, связанная с включением историографии в пропаганду государства, и **рекламная**, связанная с приходом постмодерна и символического свободного рынка. Понятие «рекламная память» является авторским неологизмом и интерпретируется как смерть естественного воспоминания в рыночной культуре.

Особый смысл данному исследованию придает семиотическое прочтение морфологии памяти как точки пересечения синтагмы реально-символического языка (пространства, события)

и парадигмы воображаемого значения (времени, истории) в субъекте, хранящему верность истине вопреки темпоральности. Этим самым мы подняли проблему онтологических оснований памяти, в рамках которых совместили психоаналитическую логику разрыва (избытка) с диалектической логикой постепенной фальсификации события и не менее постепенного возвращения к нему, требующего от нас сил и терпения. По мере продвижения воспоминания от индивида к социальной группе и от социальной группы к обществу в целом событие претерпевает искажения.

Сначала формируется индивидуальная автобиографическая память. Особенно, если речь идет о событиях относительно недавних, которые хранятся в семейных историях, письмах, фотоальбомах (чем живее корни, тем лучше). Индивидуальная автобиографическая память обретает символические рамки в виде социальных границ в пределах референтной группы. Так происходит преобразование первого порядка, пока еще не искажающее, но дополняющее личное воспоминание социальными рамками семьи. Далее из совокупности групповых отсеков социальной памяти формируется народная мифологическая память участников событий, которая затем записывается (и в это время искажается) в тексте истории. Историография является вольной или невольной фальсификацией, она адаптируется к интересам политики. Так возникает политическая память и дальнейшие фальсификации воспоминаний в идеологии и пропаганде. Но, несмотря на эти фальсификации, все упомянутые виды памяти сохраняли и сохраняют естественную онтологическую связь с реальностью, с разной степени дальности/близости передавая события путем номинации разной степени адекватности. Поскольку эти номинации функционировали в традиционных и модерных обществах и опирались на большинство носителей памяти, хранящее живой архетип события, их искажение не могло быть абсолютным, а подчас (вспомним военные песни тех лет) и вовсе отсутствовало.

Рекламная память — единственная из всех форм памяти, которая не предполагает никакой бытийной реальной связи с событием, поскольку опирается не на подлинное событие — основание

(истину), а на событие—спектакль (личину). Она номинирует номинацию, дважды сшивая вакуум. Симулятивный характер рекламной памяти проявляется не только в формировании события как спектакля с преждевременной его коммеморацией, но и в подведении под него искусственной социальной базы в виде театрализации большинства. Феномен «толпы» сначала формируется из атомарных индивидов как целевая аудитория в маркетинге, а потом уже ему предоставляются бренды памяти, лоббирующие продвижение интересов политического рынка при помощи медиа—коммуникаций.

Инструментом рекламной памяти является **трангрессия желаний**, отчуждение от субъекта наслаждения собственной травмой, расчесывание раны, агрессия, принимающая различные формы: принуждения к воспоминанию и забвению, тирании всеобщего покаяния и девальвации вины, релятивации нравственной ответственности, смешения личины и террора, ресентимента и мстительности, культа жертвы и уравнивания с ней агрессора, что фактически обозначает сентиментальную маскировку насилия, легитимацию социального зла под маской «примирения», ярко выраженный контроль под видом свободы, реставрацию нацизма, припудренного невинными знаковыми играми.

Герой рекламной памяти — это игровой виртуальный персонаж мономифа без получения награды в конце прохождения лэвелов иллюзорной жизни, лишенный освобождения, возвращения и победы, замкнутый в машине дигитального контроля, в реальности виртуального. Это формирует у носителей травматической рекламной памяти настроение смущения, растерянности, отчаяния, отражающее двойную сшивку (искусственное моделирование большинства и искусственное моделирование памяти для этого большинства). Комплексы никуда не исчезают: только множатся. Наложение друг на друга симулякров вызывает к жизни новые виды цензуры: отныне важно не скрывать событие, а превращать его в зрелище эстетизированной катастрофы.

Какими же мы видим пути выхода из замкнутого круга самовоспроизведения рекламной памяти? Ведь в названии главы сие присутствует. На уровне мировой геополитической стратегии

речь идет не о новой классовой революции и полном свержении капиталистического базиса (что в нынешних условиях психической экономики представляется левопопулистской утопией, заложенной в глобалистическую же матрицу самовоспроизведения в качестве «цветных» бунтов), а о переходе к **прогрессивному варианту капитализма**, социально связанного **волей государства**, принимающего на себя моральную ответственность за национальное наследие.

На уровне идеологической надстройки речь идет о **смене ценностей европейского общества modernity**, которое должно иметь мужество на принятие хирургической процедуры **различения ценностей аутентичной демократии и ценностей либерал-демократии ЕС**. Если первая ориентирована на свободу личности, то вторая — на поглощение личности рынком желаний. Демократизация (в ее категорически не либеральном смысле) позволит Европе вернуть себе социальную идею справедливости в качестве блуждающего избытка — не оседланного глобализмом события Сопrotивления, которая противится потоку времени. В данном Сопrotивлении проявляется глубоко эмансипационный потенциал универсальной этики современного фрейдомарксистского психоанализа с его онтологией избытка. Но нам представляется недостаточной только радикальный разрыв с глобализмом, только избыток.

Мы не сможем возродить подлинную триумфальную память без сближения России и Европы, без реконструкции смыслового инварианта как кода культурной традиции. В символических интеракциях Запада и Востока в большей степени имеет место информационная война, маскирующая выявление подлинных, реальных смыслов, искаженных идеологемами господствующих отличий, призванных разделять и властвовать. Дабы что-то исказить, необходимо сие «что-то» предварительно иметь. Поэтому необходимо включение события-избытка Победы в поле общей цивилизационной (советской, русской, европейской, восточнославянской) триумфальной народной и личной памяти. Это будет означать продуктивный диалог интернационализма с традиционализмом без ущерба для них обоих, способный составить мощный континентальный антидот глобализму

рекламной памяти через принцип единства во многообразии. Петр Первый, Екатерина Великая, Октябрьская революция, Гражданская война, голод («голодомор») суть конфликтные объекты памяти. И наоборот: Александр Пушкин, Лев Толстой, Тарас Шевченко, Леонид Быков — места исторического консенсуса, знаменатель культурного единства. Конфликтный объект апеллирует к травматическим воспоминаниям, а консенсус — к интеграции сообщества на языковых, моральных и цивилизационных началах.

Когда я думаю о празднике 8 мая, примиряющего всех и вся, я снова и снова вспоминаю проект «Киногид извращенца» Слава Жижика, где люблянский философ трактует один известный фильм. В нем герой должен пройти диалектику расшивки: тезис — антитезис — синтез. То есть: снять черно — белые очки бинарности, походить без очков в цветном мире и снова надеть очки, чтобы разглядеть скрытую под цветистостью всё ту же бинарность («Деньги — твой бог»), только еще более коварную. Очки классической идеологии делают мир черно — белым. Это привычная нам тоталитарная диктатура. Левая или правая. Вот мы снимаем очки и попадаем в цветной многообразный постмодерный мир, мир покаяния, примирения и всепрятия. Как бы многообразный. Как бы цветной. Но на самом деле мир — глубоко репрессивный, командный, навязывающий. И, только снова надев очки критического мышления, мы видим, что цветной мир — на самом деле — глубоко бинарен. От формы через содержание к форме. От поверхности через глубину к поверхности. От текста через подтекст к тексту. От дуализма через плюрализм к монизму. Конечный выбор — неизбежен. И это — нравственный и цивилизационный выбор, а не политический.

Потому и последний бытийный выбор человека — наше будущее. Но это не будет выбор между левами или правыми идеологиями как придатками глобализма, это даже не будет выбор между глобализмом и антиглобализмом, так как данная оппозиция навязывается самой идеологией. Это будет выбор между добром и злом. В той мере, в какой бинарность свойственна не идеологии, а этике, в той мере, в какой бинарность заложена

в структуру бытия субъекта как носителя духовности. В той мере, в которой существует онтология и вечные экзистенциальные ценности.

Мы понимаем, что это является вопросом веры. В таком выборе нет ничего конспирологического, но он — предельное и бытийное утверждение веры, когда феноменологическое беспристрастие уже не работает. Я предпочитаю не снова и снова в жесте зомби снимать очки «советской идеологии», но, сняв их, снова надевать очки критики по отношению к идеологии глобальной. Не расшивка от сшивки, а перепрошивка после неудачной расшивки. Не осознание отличия от традиции, а осознанное слияние с Отцом. Не либеральная контркультура, давно ставшая властью, имитирующей собственный протест в образе репрессивного смеха, а подлинная контркультура традиционности. И это не приписка извне, не символическая пристежка, не дань неоконсервативной моде, а то, что профессор Бенно Хюбнер назвал сознательным выбором социальной памяти.

И, наконец, самый страшный, но отнюдь не неожиданный вывод, который мы можем сделать из критического психоанализа рекламной памяти как воплощения бессознательного (кода желания, Символического Реального), — это то, что: не уравнение Гитлера и Сталина приводит к легитимации гитлеризма (хотя и предполагает её как вторичный эффект), но сам жест уравнения как симптом порождён вырвавшимся наружу в условиях «смерти Отца» (традиции, морали, табу) Танатосом — патологическим желанием смерти как следствием гедонистического избытка потребительской психической экономики западного общества, перемещённого в автоматический режим машины, инерциального воспроизведения, трансгрессии, ставшей принудительной эстетикой. Нуминозный ужас перед этим желанием и одновременно стремление испуганного индивида приспособиться к обнаженной и непристойной пещере своей психики порождает добровольную и репрессивную одновременно, либеральную шоу-цензуру в виде эстетизации катастрофы. Все остальные события, о которых мы говорили (использование нацизма как инструмента в свободном рынке, игра на этническом ресентименте в геополитике русофобии

в постсоциалистических странах, «неожиданно» возродившееся смущение жителей Европы перед собственной историей, тирания всеобщего покаяния и девальвации вины и т.д.), являются внешними признаками этого базового разрушительного фантазма. Именно поэтому сократовский путь исключительно Просвещения — это не путь эффективной дефашизации в современных условиях культурной шизофрении, требующей работы с бессознательным. Именно поэтому радикально марксистский путь абсолютного разрыва с любой традицией, включая традицию народной триумфальной памяти, — это путь в никуда, возвращение всё в ту же реакционную, репрессивную постмодерную пустоту.

РАЗДЕЛ VII. ПОПЫТКА ПОЗИТИВНОЙ ПРОГРАММЫ БУДУЩЕГО: ТРЕТИЙ ПУТЬ, ЧЕТВЕРТАЯ ВОЛНА

7.1. Портрет общества будущего: гиперглобализм или многополярность?

Конечно же, говорить об ином будущем в условиях претендующего на отсутствие альтернативы глобального рыночного контроля — это проявлять либо предельную наивность, либо предельное мужество, желая нарушить роковую диалектику движения на месте, бега по кругу без надежды, свойственную для смарт-манипуляций. Ведь мы привыкли жить с мыслью, что постмодерн будет длиться вечно, а альтернатив либерал-демократии и либертарианству не существует. Но наличие так называемого «блуждающего избытка» — части неиспользованных рынком людей и ресурсов вследствие замыкания корпоративной монополярной экономики на себе — дает нам некоторую надежду, что неолиберальные финансовые элиты, стремясь тотально захватить мир, постепенно начнут его же и терять, что в полной мере продемонстрировал конфликт внутри американского глобализма в 2020 году. И тогда возникает смутное ожидание, что мир действительно может стать по-настоящему многополярным, а не «мультикультурным», — по альтернативным рынкам, идеям, символам, идеологемам, ценностям, творческим продуктам и моделям социальных отношений. Для этого достаточно небольшой группы пассионарно активных субъектов истины, объединенных социальной солидарностью и цивилизационной традицией.

Такой будущий многополярный мир мы рискнем назвать «*третьим путем*», или «*четвертой волной*» (понимая, что рискуем угрозой быть истолкованными неверно, учитывая эксплуатацию этих терминов в различных дискурсах. Поэтому лучше сразу дать этим понятиям чёткие определения. «Третий путь» в нашем понимании — это путь диалога между глобализмом и антиглобализмом с учетом того, что: глобализм откажется от монопольного рынка и позволит возродиться социальным функциям государства по его контролю, перейдя на позиции «прогрессивного капитализма», но не старой «скандинавской» (с приоритетом ретушированного новыми левыми капитализма), а новой модели, учитывающей социалистические позитивные достижения: бесплатную медицину, образование, капиталовложения государственного бюджета в фундаментальную науку. В свою очередь, антиглобализм перестанет играть воображаемую роль альтерглобализма, перенеся внимание с эко-трендов, ЛГБТ-бунта, квир-феминизма и трансгендерных проблем к ценностям сущностного экзистенциального порядка. Общим знаменателем обновленного капитализма и обновленного антиглобализма может стать избыток не апропрированных либеральной матрицей левых и правых групп, готовых интегрироваться на основе общей языковой, культурной и цивилизационной традиции. Так, марксизм, дополненный в своем интернационализме цивилизационным кодом, выйдет на уровень единства во многообразии, в формат диалога вне цепочки символических обозначающих, коими так славится мультикультурализм.

Почему путь еще называется «третьим»? Потому что он учитывает позитивный опыт синтеза религиозного традиционализма с марксизмом, не превращая ни первый, ни второй в политические догматы, а оставляя место для радикальной истины универсального и сингулярного разрыва, позволяющего переживать традиции сердцем и осмысливать умом. Кроме того, третий путь как путь синтеза марксизма и традиционализма, консервации и революции, позиции и негации, традиции и инновации, разрыва и возвращения, рынка и социальности не является парадоксом, а предстает той самой мечтой великого

В. Соловьева и о синтезе Востока и Запада как о соборности, где каждый проявляется через целое, а целое — через каждого. В парадигме времени субъект, продуцируя идеальные значения, растворяется в мире, теряя себя, а в синтагме пространства, субъект, входя в дом языка, расширяет свое Я до границ космоса. В первом случае Я отражаю мир, во втором мир отражает меня. Разве не то же, что в политике, происходит в поэзии, где автор пересекает синтагму и парадигму в нулевой точке полноты—пустоты?

Сразу предупредим, что в попытке дать прогноз развития этого мира мы избегаем компромиссов позиции, известной как «трансформизм», или «реформаторство». Проект, известный как «альтерглобализм» («глокализм»), отражает попытку конвергенции второй и третьей волн со стороны так называемых «новых (европейских) левых». Речь идет о сочетании ценностей свободного рынка (гиперглобализма) в сфере бизнеса и незначительных ценностей государственного вмешательства в социокультурной сфере (включая регионы). Подобная конвергенция очень напоминает НЭП, только в его новой постмодерной форме. Об её утопичности свидетельствует тот факт, что эскалация свободного рынка делает невозможной автономизацию государства и его частичный контроль за рыночными отношениями: государство само становится брендом, товаром и услугой рынка, продаваемой за счет организации финансовыми элитами выборов, революций, политических блоков, за счет контроля ими сферы медиа и власти. В результате альтерглобализм как умеренная версия антиглобализма «подшивается» глобальной системой путем номинации иррационального протеста: новые левые осёдлываются глобалистами и превращаются в левых либералов, вполне комфортно ощущая себя на рынке идей, а регионы становятся экзотическими новинками для туристов рынка. Возникает вопрос: в каком направлении двигаться подлинному блуждающему избытку, двигаться всем нам, кто не согласен играть по правилам свободного рабства и сентиментального насилия либерализма?

Сейчас очень многие говорят о некоей новой модели развития общества, которая последует за премодерном, модерном и

постмодерном, первой, второй и третьей волной, архаической, классической, постклассической и неклассической картинами мира. В работах Дж. Стиглица, В. Иноземцева, В. Кулькова, С. Румянцевой, А. Жиронкина, С. Губанова, Л. Орленко, В. Рязанова, А. Татаркина эта модель носит название «новая индустриализация» и означает этап, который придет на смену информационному обществу в качестве возрождения элементов второй волны в составе новой, «четвертой» по диалектическим законам. Четвертая волна неоиндустриализации и третий путь между Западом и Востоком, снимающий эту оппозицию, — в какой-то мере соразмерны друг другу. Речь идет о возобновлении эффективной работы вторичного сектора экономики (корневых укладов промышленности в противовес технологическим зонам захвата). Это произойдет за счет ограничения монополистического либертарианства капитализма катастроф, упразднения шоковой доктрины в метрополиях и колониях. Огромную роль в ограничении монополюльно-свободного рынка должно сыграть социальное государство, способное оказать поддержку новому промышленному сектору.

Предлагаем рассмотреть концепцию «новой индустриализации», которая должна происходить в форме возвращения на свою территорию промышленных производств и ресурсов, чтобы понять, чем она отличается от разного рода западных схем конвергенции индустриального модерна и информационного постмодерна: теории «третьей промышленной революции», трансформизма, реформаторства, альтерглобализма и глокализма, которые также предлагают свои варианты и стратегии взаимодействия между глобальной экономикой и местными производствами, призванными играть роль всего-навсего сырьевых придатков.

Матрица глобализма, ощущая кризис своей постмодерной либертарианской версии, стремится воспроизводиться через новую модель дигитального контроля (пандемия тому яркий пример). Речь идет о возрождении на цифровой основе мегамашины современного потенциала индустрии в обществе постмодерна. Сторонники глобализма убедились в том, что чистая постиндустриализация, связанная с развитием исключительно

третичного сектора экономики (информационные технологии, креативность, развлекательность и сфера услуг), приводит к устрашающим последствиям, связанным с классовой ущербностью символического мира. Поэтому в странах ядра глобальной экономики на волне тенденции к трансформации либертарианства огромную популярность получили идеи «третьей промышленной революции» американского исследователя Джереми Рифкина²⁰⁷, который говорит о конце интервенционалистской модели либеральных финансовых элит welfare state, подсадивших на свою институциональную иглу большинство стран периферии. Механизмы лоббизма — определения и продвижения рынком политических систем — работают в большинстве стран так, что невозможно определить, где заканчивается бизнес too-big-to-fail, а где начинается правительство. Но *«слишком большой, чтобы обвалиться»* — это определение несет в себе основанную на игре слов изнанку: *«слишком большой, чтобы не обвалиться»*, *«too-big-to-not-to-fail»*, — и это видно по тем международным организациям, которые уже теряют силу.

После развала старой модели глобализма ему на смену придет новая, связанная не с образованными креативными одиночными предпринимателями космополитического, аполитичного, коммуникативного, экстерриториального типа — людьми времени, «помещиками в столице» (З. Бауман), абсолютными номадами, а с новым Левиафаном — извращенной копией перверзивного Отца машины, который установит гиберглобалистический киберконтроль, взявший на свои поруки, как сами воображаемые либеральные институты толерантности постмодерна, так и мысли, чувства и отношения людей как цифровых единиц экрана. Глобализм в очередной раз перезагрузится, сменив свою постиндустриальную версию на неоиндустриальную, которая окажется глобализмом в его высшей и, возможно, последней стадии.

²⁰⁷ Рифкин Д. Третья промышленная революция: как горизонтальные взаимодействия меняют энергетику, экономику и мир в целом / Джереми Рифкин; пер. с англ. — М.: Альпина он-фикшн, 2014. — 410 с.

Вопрос: что делать, привыкнув к статической локальной изоляции цифровых придатков транснационального капитала во время Covid–истерии, всем нам? О том, что концепция Д. Рифкина является гипертрофированно неолиберальной говорит следующее: она полностью подчинена сетевому сообществу и работает с крупными международными монополистическими компаниями (Siemens, Bosch) в странах ядра глобального мира (США, Япония, Германия). Её цель — соединить коммуникации новых медиа (киберпространство) с возобновляемыми источниками электроэнергии, так, чтобы система распределения энергоресурсов работала по «умной схеме», как «энергетический Интернет» (smart grid). 29 мая 2012 года вице–президент Еврокомиссии Антонио Таджани на конференции «Миссия роста: Европа лидирует в новой промышленной революции» сказал, что именно 29 мая началась третья промышленная революция и декларировал девиз «без новой промышленной политики нет роста, нет рабочих мест». Лидером стратегии «энергетического Интернета» является на сегодня Германия.

Интернет сможет контролировать поведение производителей и пользователей энергии, а также процесс её передачи, вплоть до превращения каждого локального дома в мини–подстанцию (вариант ковид–контроля на карантине). Виртуализация энергетических технологий, реализуя мечту Илона Маска о капсульном бессмертии ЦНС, должна привести к полной роботизации, к тому, что называется крипторелигиозным «трансгуманизмом», к биологической чипизации мозга при помощи нейронных интерфейсов, то есть — к работе цифровой технологии, вовлекшей в свое Символическое Реальное живого человека из плоти и крови, работе, которая преобразует человеческую сущность, поскольку основана на цифровой матрице, которая как бессознательное активно войдет в нашу действительность и трансформирует ее, на манер сверхновых американских дронов. Мы имеем дела с эскалацией рынка, с усилением всё той же третьей волны, с доведением ее до утопического абсурда гиперглобализма, «проглядывающего», подобно крови из–под помады в линчевской палитре, сквозь невинную игру знаков плюральной ризомы.

По футуристическим оценкам Дж. Рифкина через двадцать пять лет миллионы домов смогут работать как электростанции, производя лишнюю энергию и поставляя ее в Интернет. Этот процесс фрагментирует производство, выдвинув на первый план регионы, которые со своей местной продукцией, созданной в сети или при помощи 3D принтеров, смогут конкурировать на глобальном рынке. На первый взгляд — произойдет полная децентрализация и фрагментация локальностей. Но возникает вопрос: если в «третьей промышленной революции» «лидирует Европа», то какую автономию от этого имеют локальности на периферии глобализма? Они так и останутся локальными придатками рынка, потеряв смысловое значение цивилизационного топоса и экономического локуса? Как тогда превратить имитационную постмодерную фрагментацию мира в реальную многополярность?

Современные финансовые элиты не любят, когда на международных форумах представители Востока и стран периферии задают им этот вопрос, предпочитая оптимистическую риторику. Самый сложный вопрос — расхождение технологий и ресурсов. Периферийные средние и малые производства в регионах будут работать на собственном сырье, но по западным технологическим лекалам, а центры ТНК в виде крупных производств и концептуальных офисов будут продолжать находиться в ядре глобальной экономики, контролируя новую индустриализацию сверху, как они это некогда делали с постиндустриализмом и производя для регионов стратегии, рецепты, технологии, бренды, «методички». Незавидная участь для колоний, не так ли? В парадигме глоболокализации (глокализма, альтерглобализма) точно так же формируется отношение к локальным производствам: их центры пребывают в мозговых офисах стран Запада, а само производство — на местах, вследствие чего местные товары и услуги становятся всего-навсего «экзотами» для мирового рынка. Рынок же продает эрзацы национальной культуры под вывеской «локальных особенностей». От мультикультурализма — через глокализм — до парадигмы «третьей индустриальной революции», курируемой не желающим сдавать позиции глобальным мондиализмом, либеральная

матрица только преумножает свои различные модификации. Может ли это считаться воистину «другим» будущим?

Глобальный контроль в таком случае только усиливается, тотальный захват приобретает экстремальные размеры, соединяя через голову государства как современного «реликта» транснациональную и региональную политику. Тотальному захвату со стороны цифровых технологий подлежат также медицина, образование и гуманитарная наука, сопротивление которых, связанное с гуманитарной, академической и социальной справедливостью, должна преодолеть технократическая креативная меритократия путем сентиментального насаждения претендующей на «актуальную популярную теорию» (удачный парафраз выражения Н. Кляйн) глобалистической идеологии. Речь идет о гиперглобализме в чистом виде, который настойчиво продвигает неолиберальную систему ценностей, подменяя под себя все старые формы не только социализма, но и консервативного капитализма (феномен Д. Трампа в США). Центры новой промышленности, соединенные с кибернетическими новациями, сетевыми технологиями и геной инженерией, укрепляются в странах-лидерах мирового монопольного рынка, население которых также становится колонией либерал-демократии, а не теми независимыми субъектами демократического строя, коими так гордился Запад со времен Солона и Перикла.

Периферии же достается худшее, что есть от нового капитализма: классовая поляризация, финансовая пропасть, социальная незащищенность, кризис пенсионной, медицинской и образовательной систем, коллапс фундаментальной науки, выкачка интеллектуальных ресурсов, гастабайстерство и полный мимикрирующий под сетевой горизонтальный, а по факту транснациональный дигитальный контроль над населением (неототалитаризм).

Неоиндустриальная теория «третьей промышленной революции», как и постиндустриальная теория креативной экономики, показывает пути экспансии сетевого общества свободного рынка на новые сферы: подобно тому, как креативная экономика демонстрирует наступление свободного рынка на искусство, здесь мы имеем дело с символизацией и информатизацией

промышленных, военных, энергетических комплексов. В постмодерне экономика свободного рынка развивается исключительно на основании информационной надстройки (третичного сектора развлекательных услуг как супер-структуры), в новой же глобалистической версии транснациональный рынок теневой власти захватывает военно-промышленный базис и синтезирует новую цифровую индустриальную инфраструктуру психической экономики с виртуальной надстройкой экранной суперструктуры. Никакого освобождения от «третьей промышленной революции» не наступает: эта «революция» происходит в кругу «своих» и для «своих», только укрепляя транснациональный корпоративный монополистический капитализм. Вот и выходит, что, пытаясь описать возможную позитивную утопию будущего, мы вновь вынуждены были вернуться к почти апокалиптическому его варианту, вне конспирологии и истерии.

И здесь взоры невольно обращаются на Восток. На тот самый «Восток», который глобальное общество нещадно эксплуатирует как «патриархальный избыток» в идеальной картине мира. Но мы-то знаем, что избыток в бадьюанстве — это всегда потенция прорыва и разрыва. Российская схема «новой индустриализации», которая представлена либералами как симптом «советской ностальгии», предлагает другой вариант развития будущего, в рамках идеологии, свойственной для синтетического евроазиатского антиглобализма, предполагающего диалог альтернативных рынков.

В рамках экономики корневых укладов национальные интересы не ущемляются в угоду мировому капиталу ТНК и МВФ. Промышленные мощности полностью возвращаются в страну — на уровне технологического базиса крупных производств, а не только в виде сырьевых ресурсов и малых предприятий. Не сателлиты, которые являются филиалами глобальных центров производства, а сами центры производства развиваются в пределах внутренней национальной экономики, чтобы она не потеряла свой материальный стержень. Постиндустриальное (постмодерное) общество национальную экономику такого стержня в колониях глобального мира лишило. Возвращение базового экономического стержня должно осуществляться по

трём направлениям: *реиндустриализация* (возобновление старой промышленности на исторической базе модерна); *неоиндустриализация* (динамическое наверстывание путем создания на территории страны современных постмодерных индустрий) и *сверхиндустриализация* (опережающее развитие и стремление к лидерству через основание у себя дома неомодерных индустрий и технологий будущего). Так видят будущее экономисты РФ и Востока, пытающиеся составить альтернативный альянс.

Таким образом, «новая индустриализация» как антиглобалистская парадигма «третьего пути» между Западом (капитализмом, индивидуализмом) и Востоком (социализмом, коллективизмом) является альтернативой по отношению к постиндустриализации и к американской доктрине «третьей промышленной революции» как постмодерному и неомодерному проявлениям гиперглобализма. Постиндустриализация, будучи постмодерной формой глобализма, отрицает промышленный базис второй волны, несмотря на то, что модерн — неисчерпаем как проект (Ю. Хабермас): ведь новые цифровые технологии развиваются на основании индустриального производства, а металлургия и машиностроение до сих пор дают львиную долю ВВП любой страны. Теория «третьей промышленной революции», очевидно, осознав неисчерпаемость индустриального проекта модерна, не только не отрицает индустрии, но предполагает обновить их за счет сетевого информационного общества, то есть подчинить классический базис постмодерной символической надстройке и сделать его приложением к свободному рынку. Восточная версия новой индустриализации предлагает противоположный вариант: не модерн является приложением к постмодерну, а наоборот: цифровые сетевые технологии служат развитию корневого промышленного базиса, выводя его на новые уровни. Для этого не ликвидируется институт государства, он не превращается в рыночную услугу, а становится гарантом прогрессивного капитализма.

Новая индустриализация реанимирует институт государственности, несмотря на сопротивление со стороны экстерриториальных адептов глобального рынка и старой советской коррупции внутри самого государства. Очевидно, что для

эффективного управления промышленным сектором в новых условиях государство должно преодолеть инерцию олигархических элит, реликты чиновнического мракобесия и консервативные формы вертикальных иерархий «метафоры генерала», пережив процесс демократизации и децентрализации, но не поддавшись при этом фрагментации и деконструкции. Этот баланс в условиях давления неолиберальных элит очень трудно соблюсти, потому что само слово «демократия» ассоциируется исключительно с глобализмом, а не с ценностями аутентичного диалога.

Новая индустриализация предполагает развитие промышленных отраслей «шестого технологического уклада» — нанотехнологии, биотехнологии, — дополненное прогрессом в индустриальных направлениях, получивших развитие между классическим модерном и неклассическим постмодерном: авиастроение, ракетно-космическая промышленность, судостроение, атомная отрасль. Новая экономика соединяется со старой, в результате чего их потенциалы усиливаются: модерн начинает взаимодействовать с постмодерном на паритетных началах, образуется подлинный диалог традиционного и инновационного, консервативного и либерального начал, государства и рынка, базисной промышленности и высоких технологий, товаров и услуг, этики и эстетики, модерна и постмодерна в неомодерне.

Добавим немного критики. Когда мы говорим о *«третьем пути»* между модерном и постмодерном, мы имеем в виду не консервативную восточную идеологию, а именно *«четвертую волну»* — новый синтез второй (индустриальной, современной, государственной) и третьей (информационной, постмодерной, рыночной) волн, основанный на минимизации роли либеральных элит на руководящих постах в том же российском обществе, которое является в большей степени либеральным (в крайнем случае, либерально-консервативным), чем новым традиционалистским. Псевдопатриотизм не порождает патриотизм. Новая экономика возникает только тогда, когда старая современная экономика объединяется с постмодерной сетевой (Р. Бергер, Р. Рок, Ф. Витт), от себя же добавим: по другим, отличным от либерализма, лекалам. В США действует или готовится к пуску более

9 тысяч полностью автоматизированных производств на фоне развала глобальной системы принуждения. Предполагается, что в армии США через 5 лет как минимум 15% боевых единиц будут автоматизированными устройствами – роботами (в том числе, в форме «дронов»). Но готовы ли США, раздираемые поощряемыми либерал–дмократами «цветными силами», или Германия, где сторонники «третьей промышленной революции» (М. Йенике, К. Якоб) разрабатывают эффективные стратегии синтеза возобновляемых источников энергии с наукоемкими технологиями в «экологической промышленности», на то, чтобы свои промышленные потенциалы развивали страны третьего мира и постсоветские государства? Насколько новый мир готов быть не одномерным?

7.2. Портрет человека будущего: Трикстер или Этик?

В условиях либерального шока говорить о едином (глобальном) будущем для всех стран мира — это, как минимум, способствовать победе транснационального капитала. Избегание глобализма чревато другой крайностью — прогрессией релятивации, заложенной в политике мультикультурности, являющейся обратной стороной того же глобализма, вписанной в его дискурс как легитимация конфликта цивилизаций. Эффективным путём одновременного преодоления крайностей универсализма и релятивизма является создание новой системы ценностей, которая сочетала бы ценность единства с ценностью многообразия.

Такой системой, безусловно, является *диалог*, заложенный в структуре «третьего пути» и «четвертой волны», но нет ничего более опасного, чем слово «диалог», пропущенное сквозь жернова транскультуры, мультикультурализма, релятивизма и прочих форм сентиментального одомашнивания Чужого к рынку самих себе иных, к политике символических идентичностей. Отметим: либеральные постмодернисты и левые либералы, одинаково вписанные в глобализм, считают реальный (искренний)

диалог «ретроградным», «не замечая» того, как сами глобалисты пытаются его построить, но в отдельно взятом символическом пространстве ядра рыночной экономики. Думается, что в этом состоит полное игнорирование интересов Другого, неумение диалогизировать. И огромное мужество требуется для того, чтобы в современном мире объявить себя противником квазидialogа и сторонником «третьего пути», не боясь при этом показаться ретроградным, патриархальным, консервативным, немодным, ностальгическим и т.п. Либеральная пропаганда приложила все усилия, чтобы подлинный смысл диалога вытеснить мультикультурными иллюзиями.

Естественно, что «третий путь» определённым образом отражается на некой кросскультурной идентичности субъекта будущего как носителя номадизма, который должен сочетать в себе консервативные и постмодерные качества: коллективизм и индивидуальность, свободолюбие и ответственность, иронию и метафизический опыт, релятивность и принципиальность, гибкость и креативность, конформизм и умение зарабатывать. Характерно, что подобная идентичность выстраивается в арт-кураторских стратегиях «нулевых», в частности у известного культуртрегера и эстетика Н. Буррио, автора понятия «альтермодерн», введенного им в 2009 году для обозначения состояния культуры, основанного на постоянных миграциях, переводах и коммуникациях. Но, в отличие от постмодерного номадизма в духе З. Баумана, Э. Тоффлера, Ж. Делёза, который предстает перед нами абсурдным странствием без конечной цели, динамика альтермодерна сходна не с «жидкой современностью» бродяги, а с навязчивым поиском Другого, инаковость которого стоит сохранить, если придать ему привычные «для себя» черты. Инаковость становится господством ритуально ограниченного «ради приличия» Своего.

Подлинная диалогичность, в отличие от кросскультурности, предполагает природную склонность человека к эмпатии, обозначает способность увидеть себя глазами Другого и обрести через этот взгляд самость, потому что она как травма позволяет взаимодействовать с Другим вне убеждений, предрассудков и фантазмов, свойственных для машины общества, вне

Символического. Другой не обязательно является идеальным предметом желания, двойником, зеркалом. Извлеченный из тисков имиджа, Другой становится реальным Другим — событием духовного опыта, образом уязвимости и смертности человека, Лицом, иерофанией Бога, тождеством «со мной», расширяющим все наши швы и спайки и провоцирующим короткое замыкание знаков. Наша реальность одновременно значит нашу подвластность смерти. Экзистенциальная встреча с Другим предполагает одновременное интуитивное схватывание всех точек зрения как одинаково несовершенных и одинаково правдивых, представленных в качестве контекстных вариаций единой правды Целого, метафизической истины ускользающего горизонта («точка удивления») на грани бессознательного и сверхсознательного, молчания, взгляда, скупого (врачебного, священнического, военного, учительского) слова.

Встреча с Другим способствует высвобождению из символического капкана, одновременно создавая благоприятные условия для сознательного выбора исторической памяти и цивилизационно-языковой культурной идентичности. Взаимность, наступающая в результате сравнения и обмена мнениями, является следствием некой предварительной общности, изначальной неосознанной предпосылки, связанной с установкой на тайный поиск одухотворенной основы сравниваемых феноменов. Таким базисом культурных противостояний, способным уловить и удержать голографическую картину действительности, является фигура Третьего. Третий порождает такую особенность субъекта, как осознание неважности, когда пребываешь в плоскости значений синтагмы, обозначающих парадигмы, когда *гетерохронность*, — одновременная актуализация в сознании всех пережитых моделей темпоральности, всех спектров нелинейной истории: премодерна, модерна и постмодерна — является не более, чем Воображаемым, опершимся на общий архетип памяти. Третий находится не на их пересечении а в месте, где иллюзии множественности нет места, потому что всё — единичное и универсальное одновременно (в библейском понимании — рай).

Третий препятствует мультикультурной всеядности и толерантной эклектике, фиксируя общечеловеческие ценности и

культурные универсалии. Третий очерчивает пределы толерантности, препятствуя коррозии и конформизму. Будучи духовным целым, плавающим в паузах между репликами, пребывающим в довербальном подтексте высказываний, Третий становится знаком пробела, безмолвием сакрального опыта, образ которого встречается во всех культурах: от индийской шуньяты и китайского Дао до герменевтического «невыведанного» в европейской современной философии. Диалогическая система ценностей в качестве философии Третьего занимает не просто промежуточное положение между либерализмом и консерватизмом. Здесь нет ничего общего с унижительностью компромисса и условностью дуализма. Позиция Третьего — это трансцендирование относительно полярных крайностей современного глобального мира, это мета-позиция разрыва, которая, возвышаясь над всеми точками зрения, одновременно входит в состав каждой из них как некий корректор критики и эмпатии. Третий выводит взаимодействие субъектов и стран из области политического в область этики, эстетики, памяти, цивилизации и культуры. Повторимся: Третий ни в коем случае не является следствием бессилия: будучи золотой серединой, он предстает, согласно японской мудрости, не как река между берегами, а как отсутствие берегов.

Диалектика Третьего «снимает» крайности как универсального модерна, так и партикулярного постмодерна. При всей утопичности такого заявления, Третий — это малый нарратив веры в тех условиях, когда большие нарративы идеологии приводят к автоматике трангрессивной смерти. Мировоззрение Третьего не имеет ничего общего ни с либеральным постмодерном носителем номадической кросскультурной идентичности, ни с этническим и обывательским фундаментализмом премодерных людей, играющих роль винтиков социальной машины. Это — не глобализм, не его софт-версия в виде мультикультурализма, не его националистическая изнанка. Это — право говорить от своего имени и путешествовать культурами, не забывая о своей самости, не смешивая культуры в салатницу, но солидаризируя их вне дистанций идентичностей. Это — способность возвышаться над

ограниченными культурами, находиться на их пересечении, вбирая их всех в себя и не принадлежа ни одной. Подобное состояние, где «свое» сочетается с «чужим» по правилам диалога, в философской литературе фиксировалось такими понятиями, как: «бытие в промежутке» (В.С. Библер), «вне-пробывание» (М.М. Бахтин), «атопия» (Б. Вальденфельс). Но ни одно из этих определений нас не удовлетворяет по причине того, что они имеют слишком игровой характер, снова рисуя нам номада, — человека более эстетического, чем этического, носителя всё той же игры в любовь.

Отсюда предстает логичное название главы книги. Кем же быть Третьему? Трикстером — пересмешником, пытающимся обыграть игровую либеральную власть игровыми же методами или пересмеять ее репрессивный смех насмешкой? Радикалом, вписанным в матрицу смерти путем борьбы со злом и цинизмом методами цинизма и зла, его преумножающими? Это вопрос этики. Мы всё же видим человека будущего в большей степени нравственным героем Хайдеггера или Хабермаса, Лакана или Альтюссера, но никак не Фуко, Деррида, Делеза, Ницше. Эдипа, но не Анти-Эдипа. Нового модерниста — традиционалиста с марксистскими механизмами работы, но не сноба от богемы с его перверзиями и скукой. Мессию, а не Трикстера. Святого, а не клоуна. Или же: Трикстера как юродивого (сумасшедшего), а не скомороха (дурака) в семиотике Ю.М. Лотмана²⁰⁸.

Частично (но только частично) картину мира человека «третьего пути» может передать семиотическая модель именно древнерусского скомороха — творческой личности с достаточно большим количеством внешне противоречивых жизненных стратегий, — способного к освобождению от маркетинговых стереотипов, сопротивлению властному дискурсу и революционному прорыву за пределы капиталистического производства. Трикстер производит впечатление культурного шизоида, клоуна и провокатора, но именно в нём заложена

²⁰⁸ Лотман Ю.М. Культура и взрыв / Юрий Михайлович Лотман. — М.: Гнозис, Издательская группа «Прогресс», 1992. — 271 с.

последняя правота. Он — протестный и консервативный одновременно, уязвимый и циничный, дисциплинированный и ненормативный. Трикстер по своей природе тоже является игроком, — но не циничного, а высокого духовного плана, что в полной мере продемонстрировал герой Петра Мамонова в фильме П. Лунгина «Остров». Сохранить статус блуждающего избытка Трикстеру помогает его самость как ядро этой трагической спонтанной игры. Ядром же самости является то, что Фёдор Достоевский назвал чувством вины, — любовь к Другому, принципиальная открытость миру и ответственность за его страдания. Наличие этого ядра является тем Третьим, посредником между условно «своими» и условно «чужими», который открывает внутренний экзистенциальный горизонт сакрального опыта.

Трикстер как Этик способен к осуществлению двойной программы поведения: негативной (перформативной), связанной с критическим анализом идеологии на глубинном психоаналитическом уровне, и позитивной (реальной), связанной с творчеством, способствующем возрождению метафизической идентичности, основанной на восстановлении онтологического начала в человеке, на воскрешении его исторической памяти. Негативная часть программы поведения Трикстера связана с тем инструментарием критики, при помощи которого осуществляется перестройка субъектности (например, при помощи марксизма). Огромное значение имеет просмотр архауса и прочтение современной художественной литературы, обладающей освободительным потенциалом. В рамках негативной программы эстетический и политический бунт не теряет своей актуальности. Позитивная программа поведения Трикстера связана живой нравственностью и религиозностью, с тем потенциалом традиции, которой обладает цивилизационный код. Именно традиция накладывает лимит на инерцию развёртывания релятивизма и возвращает к метафизическому идеалу истины. Если искусство помогает освободиться от стереотипов, то религиозно-мистический опыт возвращает к универсалиям культуры, экзистенции и вере.

7.3. Постмодерный традиционализм как альтернатива традиционалистскому постмодернизму: опасный шаг

На протяжении длительного времени постмодерн у традиционалистов и не только ассоциировался с пропастью без-бытийности. Говоря «постмодерн», мы справедливо имеем в виду ситуацию значимого отсутствия, пустоты, ничто, тотального нигилизма, содержащего в себе изначальную фундаментальную нехватку. Мало кто пытался пересмотреть эти стереотипы, поводом к формированию которых служила форма изложения постмодернистами своих идей — эссеистическая, эпатажная, метафорическая, терминологически громоздкая и парадоксальная. Кроме того, постмодернизм как теоретическая рефлексия постмодерна пережил трагедию легитимации: возникнув на базе бунтов Сорбонны 1968 года и учения «новых левых», в частности, Франкфуртской школы, постмодерная философия была апроприирована либерализмом, осёдлана и обозначена им как «эмомарксизм» эко-комьюнити. Произошла номинация иррационального протеста, который несла с собой школа постструктурализма. Поэтому мы предлагаем отличать ситуацию раннего марксистского постмодерна с ситуацией мультикультурной современной постмодерной культуры, связанный с постиндустриальностью и информационным обществом, точнее: условный онтологический постмодернизм как основанную на учении А. Бадью и С. Жижека философскую школу и поздний постмодернизм, связанный с либеральной иронией, политикой идентичностей, теорией релятивизма, неопрагматизмом и другими направлениями неолиберализма. Мы понимаем всю сложность предложенной дифференциации. Либеральная пропаганда приложила немало усилий к тому, чтобы постмодерная стилистика ассоциировалась у большинства традиционно настроенных людей с зиянием, цинизмом, бессмысленностью, эко-психозом, «веганским» отношением к миру и военным пацифизмом. Повод давали сами постмодернисты с их двойным кодом, юмором, эпатажем, парадоксальностью и склонностью обрести публицитный капитал на рынке идей. Следовательно,

возникает необходимость отрыва классического постмодерна от неолиберализма — совершенно искусственной политической спайки, которая мешает рассмотреть постмодернизм как философию с точки зрения онтологии и традиций.

Конечно же постмодернизм внешне всегда отрицал бытие и все консервативные ценности бытия, скрывать этого мы не будем: истину, фундамент, память, мораль и т.д. Но данное течение не всегда было одним и тем же: в динамике мы можем выделить ранний постмодерн левого толка и поздний, правого толка. Оба они изначально возникли спонтанно, но были подхвачены капиталистической системой. Отрицание постмодернизмом субъекта в виде «смерти автора» привело к самоотрицанию человека: попытка извлечь личность из тисков идеологической структуры привела к потере личности, утратившей векторы самоидентификации и запутавшейся в пустоте. Если ранний постмодерн еще надеется, поздний уже тоскует и пустует.

Более того: постмодерная символическая пустота спровоцировала человека на реванш радикальных идеологий, пришедший под видом «деидеологизации» и составивший обратную сторону толерантности. Принуждение со стороны дисциплинарного общества сменилось самопринуждением в обществе контроля и риска, вместо Паноптикона (вертикального иерархического наблюдения, «метафоры генерала», табу и внешних «темников») мы получили Синоптикон — ризому, горизонтальное всеобщее наблюдение, вуайеризм, самоцензуру и шоу-цензуру, прозрачность зла, внутренние «темники». Либеральная ирония, отринув классические админресурсы, принесла диктатуру либеральную, окруженную не меньшим, если не большим деловодством: документация в постмодерном порядке, имеющем вид хаоса, достигла предела. И лучшим доказательством сего явился шок — свободный рынок в условиях транснационального монополизма, развивающегося в условиях распространения гибридных войн и праворадикальных реваншей. Постмодерн стал формулой возрождения первой волны в составе третьей как орудие борьбы с модерном. Последние представители парадигмы Франкфурта — уже либеральные универсалисты. Так завершился изначально «левый»

постмодернизм, который был захвачен глобализмом и использован им в роли условной леволиберальной оппозиции «Antifa» против откровенно воинственного «Fa». Рынок, поддерживая иллюзию выбора между «кошельком и жизнью», правым и левым, ранним и поздним крыльями постмодерна, спровоцировал постоянное пребывание в негативном, что и вызвало тоску субъекта в обществе множественной прозрачности разных видов фашизма.

Конечно, отделять аутентичную философскую основу от более поздних прикладных наслоений — задача крайне сложная, но возможная. Представив философию постмодерна как явление неоднородное и динамичное, мы сможем отделить постмодернизм от проектов неолиберализма и мультикультурализма и представить его под другим углом. И тогда мы сможем говорить о мировоззренческой близости традиционализма и классического постмодерна — на первый взгляд противоположных культурных проектов. Это возможно посредством поиска онтологических мотивов в постмодерном стиле мышления, содержащим скрытые бытийные признаки. Сделать это — вполне методологически реально, учитывая, что базовая школа философии постмодернизма — постструктурализм — является прямой наследницей марксистского Франкфурта с его антилиберальной и антикапиталистической направленностью. Вспомним хотя бы тот факт, что один из последних представителей Франкфуртской школы — радикальный антиглобалист Герберт Маркузе — был молодежным кумиром Сорбонны 1968 года. Его имя на знаменитом плакате трёх «М» «Маркс, Мао, Маркузе» несла парижская молодёжь во время демонстраций, Ж. Деррида же был учеником традиционалиста М. Хайдеггера.

Попытки использовать стратегии декодировки текстов Ж. Деррида для толкования Библии на сегодняшнем этапе развития гуманитарной мысли предпринимают отдельные представители консервативного богословия, особенно протестантского, которым пришлось по душе антитехнократическая направленность постмодерна, его герменевтичность, текстоцентризм, нарративность. Подобно средневековому

экзегетическому мироощущению, согласно которому мир есть текст, постмодерн объявляет презумпцию Письма, схожую с реформаторским принципом *Sola Scriptura*. При этом Жан Франсуа Лиотар утверждал, что Библия как выражение любви метанаративом не является и критике не подлежит, а относится к числу малых личных историй отдельных героев, воспринимаемая на веру. Более того, Библию, по утверждению протестантского теолога Дж. Смита, в определённых стилистических аспектах можно считать постмодерным текстом Другого по отношению к Римскому центру, но здесь необходимо помнить о недопустимости механистических проекций крайне рыхлого и ризомного современного мироощущения на традиционный сакральный текст, имеющий структуру, глубину и онтологическую наполненность. Постмодерная стратегия как способ осовременить богословие не должна разрушать его, новые формы подачи традиции не должны разрушать её исходные содержание и форму, средство не должно вытеснять цель и само становиться целью. В противном случае мы получаем нечто вроде американской «гражданской религии», смешивающей в своём мультикультурном дискурсе противоположные явления и тем самым растворяя их аутентичность. Иными словами: мы получаем традиционалистский постмодернизм, а не постмодерный традиционализм.

Наличие онтологических симптомов в постмодернизме говорит нам о том, что последний не является отрицанием модерна, но представляет собой последний критический виток его развития, продолжая непрерывную историческую традицию от Средневековья (премодерна и раннего модерна) до Нового времени (зрелого модерна). Скрытая онтология и скрытая этика в постмодерне проявляется в его отношении к традиции. Уже у Жака Лакана бытийная установка как Реальное является не отсутствующей, а утраченной²⁰⁹. Не ницшевское: «Бог умер», — а хайдеггеровское: «Бог скрылся от людей. И они сами потеряли

²⁰⁹ Лакан Ж. Семинары, Книга 17: Изнанка психоанализа (1969/70) / Жак Лакан; пер. с фр. А. Черноглазова. — М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 2008. — 272 с.

к нему дорогу»²¹⁰. Идея языка как дома бытия и поэтической истины как Логоса находит продолжение у знаменитого ученика Мартина Хайдеггера Жака Деррида, говорящем об Археписьме (письменах Бога, рукописи Другого) как о первотексте, являющемся задержанным событием Откровения и источником любых интерпретаций²¹¹. Археписьмо, по мнению Ю. Хабермаса, возобновляет мистическое понятие традиции как задержанного события Откровения и побуждает экзегетиков к интерпретациям первоосновы. Носителем же первоосновы является человек. В постмодерне происходит «смерть автора» как рационалистического субъекта Нового времени, но вне рационализма человек сохраняется и предстает, например, у Жилья Делёза, как тело, способное усилием воли и революционного потенциала духа прорваться за пределы капиталистической машины желаний, став «культурным шизоидом»²¹². Такой человек является своеобразным религиозным аскетом. Его особенность — волевая способность не желать, при помощи которой он избавляется от давления власти, рынка и коммерческой сексуальности.

Пребывание в просвете бытия, вне символических сшивков, является следствием пограничной экзистенциальной встречи меня с Другим, провоцирующем разрывы цепочки знаков. Поль Риккер говорит о неизбежном возвращении текста в реальность посредством читателя, способного подарить автору новую жизнь, воскресить его и взглянуть на себя по-другому путем рефлексии.²¹³ Текст обретает бытийную наполненность и жизненную силу. Я обретает самого себя. В интеракции оно переживает становление рядом с другим таким же и отличным от меня Я. Отсюда — важность преодоления физического пространства

²¹⁰ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме . — С. 192–220.

²¹¹ Деррида Ж. О грамматологии / Жак Деррида; пер. с фр. Н. Автономовой. — М.: Издательская фирма «Ad marginem», 2000. — 511 с.

²¹² Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Жиль Делёз, Феликс Гваттари; пер. с фр. Д. Кралечкина. — Екатеринбург: У-Фактория, 2007. — 672 с.

²¹³ Рікер П. Від психоаналізу до питання про «Я», або Тридцять років філософської праці / Поль Рікер; пер. з фр. О. М. Сирцової // Філософська думка. — 2008. — № 2. — С. 94–123.

людьми, вовлеченными в виртуальное существование, с целью получения реальных впечатлений от мира. Такие разрывы осуществляет вышедший за пределы Символического субъект, который играет роль вне–пребывающего Третьего в отношениях между людьми и культурами.

Показательно, что Третий с его уникальной психической способностью пребывать над культурами, на их пересечении и между ними, является не только моральным, но и художественным концептом. То, что от медицины и философии требует долгосрочных усилий, в искусстве осуществляется мгновенно, оставляя за эстетическим право эффективного механизма сопротивления в социуме, где политические средства уже не действуют. Третий концентрируется в довербальном, в «ауре» произведения искусства, в паузе между репликами, в умалчиваемом, в подтексте высказываний. Именно в искусстве осуществляется успешный синтез традиции и постмодерна, когда синтезируются новейшие формы медиа и киберпространства с культурными архетипами.

Если постмодернизм — внутренне традиционен, то ничего не мешает ему стать формой, в которой на сегодняшний день может существовать традиция, возвращая себе актуальность, конкурентоспособность и привлекательность в глазах молодого поколения, отбирая у реактивного либерализма его азарт и вольнодумство. Чрезмерный консерватизм изолирует традиции от мира, формализирует их и превращает в мёртвые догмы. Этим он не только не способствует возрождению духовности, но и помогает либерализму рассеивать, политизировать и коммерциализировать традицию, потому что составляет слабую альтернативу и удобный, гротескный предмет для критики и насмешки. Всегда есть повод отождествить традиции с ретроградными формами ностальгического традиционализма и отринуть их.

Чтобы этому успешно противостоять, необходимо выработать новые стратегии диалога традиций с современным миром, при которых традиции смогут говорить с миром на его языке, но при этом не позволять миру разрушать себя, соблюдая иерархию цели и средства. Выраженный через не утративший этики постмодерн традиционализм предполагает поэтическое

и духовное понимание цивилизационной модели, которая определяет экзистенциальное переживание человеком конечного смысла бытия. Ценностно–смысловой подход к традиции предполагает её трактовку как архетипа, или универсалии культуры, вызывающего предельный интерес субъекта и формирующего его картину мира на уровне значений и символов. В рамках постмодерного традиционализма учитывается сакральный опыт, он признается трансцендентным относительно культуры, но при этом культура рассматривается как форма его тактической трансляции. Причём, в роли передатчиков могут выступать, как традиционные формы культуры, так и современные, как религиозные, так и светские.

Чем отличается постмодерный традиционализм от традиционалистского постмодернизма? Тем, что в последнем традиция становится предметом купли–продажи на мультикультурном рынке. Она превращается в экзотический продукт и выхолащивается, сохраняя только внешние лубочные свойства. Превращенная в китч, традиция может приобретать форму эстетического симулякра или радикального политического проекта, но её духовные основы не сохраняются. Коммерциализация традиции приводит к тому, что субъекты, которые её несут, художники или идеологи, имеют успех только в центре глобальной экономики: на периферии такая традиция рассеивается. Ответной реакцией на коммерциализацию традиции является реакционный изоляционизм консервативного ресентимента: традиционалисты радикального толка пытаются оградить традицию от мира, который объявляется грешным и падшим. В результате базовые ценности утрачивают связь с культурой, традиция приобретает закоряченные официозные формы, доходя до полного обскурантизма.

Гротескный консерватизм является обратной стороной либерального постмодерна, рассеивающего традиции. Методологическими основами нового традиционализма можно считать те современные гуманитарные учения, которые базируются на фрейдомарксизме, теологии культуры, экзистенциализме, универсальной этике, лакановском психоанализе, философии подлинного реального диалога и этике Другого как части «Мы»

(тождества бадьюанства). В отличие от мультикультурализма, настоящий диалог лишен релятивности и поверхностности. Вместо ироничной толерантности, коммуникативной фрагментарности и равнодушной лояльности, приводящей к растворению «Я» в других и, тем самым, к потере инаковости как феномена, мы обращаемся к ценностям любви, общения, творчества, ласки, нежности, взаимного созидания смыслов, понимания.

Диалог не предполагает унифицирующего единства и одновременно лишен коррозии множественности. Скорее, диалог — это полифония сингулярной тождественности — единство во многообразии, цивилизация в интернациональном поле марксизма, взаимодействие без потери индивидуальных идентичностей, но с учетом той общей одухотворенной основы, которая является Третьим и сближает всех изнутри, на уровне Реального (любви, молчания, ляля-языка, то есть, детского лепета, поэзии). Взаимодействие постмодерного мироощущения с традициями как помещение старого содержания в новые меха составит мощнейшую альтернативу неолиберализму, лишив его привлекательной эстетической оболочки и способствуя повышению авторитета традиционализма в воспитанных креативной истерией молодежных субкультурах. И это уже происходит, когда поколение внуков повторяет дедов в новых формах, минуя озабоченных «тоталитарным советским прошлым» отцов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Делая вывод к нашей нелёгкой и рискованной книге, мы не можем обойти вниманием свою Родину, хотя проблемы, поднимающиеся в тексте, касаются глобального мира в целом, а, если быть точным, — его Символического, воспринимаемого нами в качестве Реального. Мы живем в воображаемом сценарии идеологии, сотканном из отрывков постправды, и нас всё вполне устраивает, за исключением пассионариев, которых легко можно маргинализировать, выставив в роли «клоунов», «хайперов», «искателей приключений». Относительно Украины, боюсь она перестала быть интересной разочаровавшемуся в ней после цветной революции мировому сообществу (включая неолиберальное комьюнити, ибо сценарий смены моноэтнической власти здесь на глобалистскую пошел несколько иным, извращенным даже для сторонников М. Фридмана и З. Бжезинского путем). Но нас не пугает ни разочарование западной метрополии в своей восточноевропейской колонии, не избавившейся от коррупции, ни разочарование колонии в метрополии, всё еще требующей кредитов. Возможно, в этом двойном разочаровании и кроется открытие новых альтернативных источников развития.

В Украине распространение идеи Третьего между «своими» и «чужими», наталкивается на историческую ксенофобию, отличную даже от скрытой ксенофобии западного мультикультурализма.. Страна оказалась в тисках между неолиберальным американизмом, спровоцированным им же радикал-национализмом и последовательно уничтожаемыми реликтами русско-советского наследия, относительно которого национал-либерализм играет роль тарана восточного блока,

используя Украину как «передний край» (термин USAID) борьбы с Россией. Политики поляризуют эти массивы, вынуждая население цензурироваться и метаться от одного полюса к другому, что по факту обращает ситуацию в стране в новую тотальность. Либеральный мир рассматривает Украину как источник ресурсов и авансцену геополитической борьбы с Россией, поэтому распространение здесь монопольного свободного рынка проходит в шоковых условиях антироссийского курса. Дуальность достигла здесь апогея, поставив страну под угрозу гражданского раскола, и не снимается косметическими сентиментальными процедурами. Русофобия становится дополнительным фактором к общей описанной в книге трагедии сентиментального насилия и из сентиментальности напрямую транслирует его в радикальное, силовое, военное. На полях гражданской, братской, гибридной войн — уже не до эстетизации.

Позиция Третьего в Украине при всей её сложности позволяет адекватно относиться к внутренним отличиям граждан поликультурной, полиязычной, полиэтнической страны. Пока что мы имеем дело либо с преувеличением отличий, либо с их преуменьшением, что одинаково приводит к розни, вызывая то всплески этнического радикализма, то «беззубого» левого либерализма. Дальнейшая радикализация отличий регионов со стороны национал-радикалов рискует перевести войну в стране в форму открытого русско-американского противостояния на территории Украины. Боязливое же умалчивание отличий и попытки удержать унитарную космополитическую идеологию вызовут те же трагические последствия: под видом «общегосударственных» и «общечеловеческих» регионам будут навязываться корпоративные ценности западного мира. И мы снова вернемся к тому же неолиберализму, упрятанному в маску синдрома «универсальных своих». Нужен диалог, нужно единство во многообразии, нужна адекватная национально-цивилизационная память, включенная в открытое интернациональное пространство.

На сегодня очевидно, что Украина находится на идеологическом перекрестке, но отдельно взятые ценностные парадигмы:

неолиберализм, этнонационализм, ностальгический консерватизм — данные ценностно-смысловые системы, эксплуатируемые в замкнутом круге цветной революции, — всей стране сразу не подходят: реванш из сторон (из-за несоответствия их локально-групповой узости универсальному пространству государства) вызовет обострение травм и новые гражданские и этнические конфликты. Скажем даже больше. Их компромисс мало что решит, настолько символические идентичности субъектов дистанцированы друг от друга, помещены в пространство рекламной памяти, перекодированы в качестве лиц на экране и разделены как люди с целью властвования. Нужна даже не победа их диалога, а радикальный разрыв с ними со всеми сразу. Возможно, что речь идет о феномене такого экзистенциального риска, который порвёт одновременно с моноэтнизмом, равно, как и с их механической эклектической сумой.

Идеологическая солидаризация общества возможна только тогда, когда каждая из этих идеологий избавится от своих откровенно одиозных элементов: консерватизм — от ретроградности, национализм — от нетерпимости, либерализм — от лицемерия. И останутся только лучшие элементы: либеральная дипломатичность, консервативная стойкость, национальное мужество. Политическое меняется на смысловое и ценностное начало в символическом пространстве перепрошивки субъекта под идейным знаменателем общей цивилизационно-культурной памяти, роднящей старших и младших, дальних и ближних, детей и взрослых.

В первую очередь, это касается радикального этнонационализма, где агрессивных элементов больше, чем конструктивных черт, но где одновременно больше и восточнославянских архетипов, вытесненных из нашего семантического поля транснациональным капиталом. Мы вовсе не проповедуем буквально слияние правых избытков (украинских и российских с двух сторон глобализма), если они не номинированы им, но почему бы такому не осуществится, если братание воинов АТО и ополчения на экзистенциальном воспоминании Победы 9 мая их дедов и прадедов поможет преодолеть сиюминутные временные вмешательства в их сплоченность долларовых коучеров?

Цивилизационный гештальт побеждает как консервативный культурный архетип, а низовая социальная солидарность побеждает как радикальный разрыв с финансовыми и политическими манипуляциями: языковой дом бытия в традиции рядом с такими же онтологическими «зданиями» вполне сочетаем с общественной справедливостью в классовом измерении. Украине нужна уже не просто дефашизация, а денационализация путем фантазмического анализа на всех уровнях (экономика, психика, политика, культура, мода, образ жизни, медиа, массовое мышление, искусство и образование), которая закончится предоставлением широчайшей экономической, политической, культурной автономии Донбассу и установлением дружеских отношений не только с Европой, но и с Россией и её альтернативными рынками сбыта. Более того: Украина может стать буфером между Россией и Европой, превратив свое пограничное положение в источник продуктивного развития, если решит свои национальные, языковые и политические вопросы, избавившись от репрессий инакомыслящих. Но, чтобы это произошло, необходимо, чтобы изменилось само западное общество, в частности, чтобы Европа перестала быть локальным транслятором американизма и обернулась лицом к России, перестав использовать Украину и ей подобные страны как таран для пробивания поля «русского мира», её семиосферу и аксиосферу.

Наша книга нарочно использует Украину только как один из примеров. Мы наступаем себе на патриотическое горло, чтобы показать ситуацию глобалистической колонизации либерал-демократии в метрополиях и на периферии повсюду в мире, который, как, например, США, вполне может ожидать судьба Чили, Аргентины, Грузии, Украины, Ливии, России периода 1990-х годов. Потому наша книга адресована, в первую очередь не поколению отцов, а поколению дедов и внуков. Не тех, кто вырос на джинсах, жвачках и либеральных идеологемах радио «Свобода», продолжая по инерции воспроизводить паттерн контркультуры, «забыв» о том, что протест давно стал бунтом на продажу, контркультура либерализма стала властью и была оседлана глобалистической матрицей, обеспечивающей

свой гомеостаз за счет ритуального показного самоограничения и перформативной легитимированной оппозиции. Можно ли такое поведение назвать настоящим бунтом? Точно так же консерваторы не ощущают себя на маргиналиях культуры, они всё еще ассоциируют себя с дискурсом власти и не понимают, что для привлечения внимания молодого поколения они вполне имеют права вернуть на свое законное место андегрунда все самые привлекательные для молодого поколения черты традиции: ее вечную юность, смелость, азарт, упрямство, вольнодумство, отчаянную склонность к сопротивлению, задор, жизнестойкость и даже «модность». Выражение традиционализма в лучших формах постмодерна — путь к активации традиции, к избавлению ее от губящих ее признаков ретроспективности и энтропии.

Подлинной контркультурой сейчас является консерватор—священник в русской православной рясе, избитый неонацистами, потерявший сожженный храм, а не цветной транскультурный уикенд—хиппи, ставший яппи/хипстером и превращенный в цифровую креативную элиту окрашенной богемным стилем буржуазии Vobo, имитирующий street wear в «новой высокой моде». Либеральная ирония, шуточный цинизм, смешливое безразличие поколения наших отцов, предавших забвению День Победы 9 мая, боязливый конформизм выбора — всё это определяет развитие литературы, образования, искусства и управления равно, как в Украине, так и, частично, в России, не говоря уже о восточных флангах капиталистического мира. Подвигнуть глобальный мир к изменению и, соответственно, Украину как его кривое зеркало, к примирению возможно отчасти благодаря силам, отказавшимся от апроприации в качестве левых или правых в общем поле глобализма, благодаря не новым левым и новым правым, а аутентичным марксистам и аутентичным традиционалистам, но не догматикам, а людям с самыми новыми знаниями в области аналитики медиа, политического психоанализа, семиотики, культурологии, философии.

Но здесь мы сталкиваемся со значительной трудностью. Очень тяжело в условиях глобализации оставаться некарманым аутентичным подлинным антиглобалистом и критиком.

Торжество «либерального коммунизма», «вписанного» в общество перформанса на олигархические деньги, связано с тем, что, пока левые критикуют отдельные конкретные недостатки западного мира, не посягая на базовую травму, правые за него воюют в братских войнах, сами либералы, цинически не «заморачиваясь» политикой, остаются на финансовом и властном плаву, разжигая массовый ресентимент ненавистью к консервативному (русскому) Востоку и смещая конфликт в область идентичностей, одновременно подменяя их глубинные цивилизационно-языковые ядра внешними символическими маркерами, маскирующими циркуляцию глобального рынка. Вне ксенофобии по отношению к России неолиберальная идентичность не конституирует себя. Стать непродажным «левым/правым» — означает перестать быть русофобом.

По сути, осуществить радикальный разрыв с глобализмом — означает прекратить самообман и трансэстетические миграции в воображаемое царство идей космополитического мира и обратиться к конкретному травматическому миру кризиса постмодернизма. Говоря метафорически, не апроприированному глобализмом левому следует эмпатически «стать» двойным «правым», без разделения обоих лагерей «правых», но с четким осознанием их общего исторического корня, как на Востоке, так и на Западе, радикально разрывая либерально-финансовый принцип «Разделяй и властвуй». А это чревато автоматическим переходом в адепты «заднего мышления» (оскорбительный мем адептов репрессивной толерантности) и исключением из дискурса мировых медиа, обслуживающих мировую власть. Но разве не в слиянии избытков, не в интеграции нехваток кроется выход в Реальное из символического капкана? Именно поэтому мы созерцаем огромное число «левых»/»правых» либералов (абсурдность их положения составляет легитимированный парадокс) и очень малое число просто смелых людей, способных ломать право-левые оппозиции удержания власти.

Это делает современную эко-левую идею недееспособной, перформативной, демагогической, ограниченной эстетским божественным кружком интеллектуалов-утопистов. Интернациональные ценности укрепятся только тогда, когда постмодерн

как форма станет способом репрезентации традиции, когда вместо отчаянной попытки бегства от национал–радикалов с обеих сторон в абстрактные сферы высоких материй, начнётся взаимная эмпатия народа, основанная на постоянном присутствии в смысловом поле общественной жизни образа Другого как самого себя, нашей неэквивалентной и нетоталитарной тождественности и солидарности.

Осуществить это можно лишь при условии осознания сходства между изначальным, не подвергшимся либеральной дискредитации постмодерным мироощущением и традиционными ценностями: между новейшими информационными технологиями и цивилизационными архетипами культурно–цивилизационной общности, историческая память о которой десятилетиями подпитывала гуманитарную мысль. Данные процессы требуют ограничения произвола капитализма при одновременном повышении роли национального государства в регулировании свободного рынка в условиях ограничения монополий. Естественно, что для этого требуется и перестройка самой государственности. Государство, которое является марионеткой глобального капитала и проводит унитарную моноэтническую политику, не в состоянии осуществить эту задачу. Корруптированное государство с худшим из унаследованного от СССР (имеется в виду неповоротливый бюрократический аппарат) также будет испытывать трудности. Необходима горизонтальная реконструкция внутри государства в сторону его децентрализации и многополярности. То есть, речь идет о федерализации с широчайшим предоставлением прав регионам на уровне экономики, политики, культуры, идентичности, памяти — при одновременной массовой дефашизации населения и публичного откровенного испрашивания прощения за осуществленный против мирного населения геноцид. Если это ещё способно помочь, на что очень надеется автор книги.

Новая индустриализация на уровне экономики, федерализация на уровне политики, дефашизация на уровне культуры и массового сознания требуют радикальной перестройки субъектности. Речь идет не только о смене машины пропаганды или о раскрытии «опасных» для системы фактов,

дискредитирующих нынешнюю модель агитпропа, в том числе, в Украине. Мы уже говорили о том, что знание фактов — ничто, когда в силу вступает фатальная машина смертоносных желаний. Мы говорим о том, что радикал–национализм (уо–фашизм как фантазм) укоренен в глубинах нашего же (!) бессознательного («все всё знают и всё равно поступают так»), в пещерных подземных слоях внутреннего бытия, которые находят выражение в Символическом через машину желаний и удесятерятся ею, плодя наслаждение деструктивностью и ресентиментом.

Следовательно, необходима новая, созданная не по формату классического фрейдизма (хотя с его позитивным учётом), массивная работа психоаналитика с коллективной психикой по её расшивке от той иллюзорной оболочки, в которую её погрузила либеральная стратегия покорения мира. Речь идет о лакановском и постлакановском психоанализе, подкрепленными фрейдомарксизмом, выраженном на доступном для современного человека языке: от постмодернистского сленга для интеллектуалов — до арго и суржика для необразованных людей. Это и стало методологическими основаниями прочитанной вами нелегкой книги.

Ничего не надо бояться. Задача формирования новой системы ценностей на восточной окраине глобального мира, коей является Украина и многие другие страны Восточной Европы, — вопрос не только долгосрочный, последовательный и требующий мужественного упорства, но и достаточно утопичный, наивный, в какой–то мере рискованный, требующий базовой системной критики всей системы западной либеральной пропаганды, в сикретическом гегемоническом цветной революции, радикал–национализма, принудительной эстетики брендинга и рекламы, неототалитарного режима. Несмотря на провозглашенную наивность, нам кажется, что данная наивность по закону слияния полюсов в нулевую точку полноты–пустоты является мудростью, и роль пассионарной творческой интеллигенции в этом процессе — далеко не последняя, хотя она не возымеет силы без поддержки народонаселения.

Главное, что необходимо сказать людям — не внушить, а именно открыть, как правду, которую они и без того знают

в качестве постправды, — это состояние выбора без выбора, в которое их погрузили. Пребывание в негативном, образуя бег по замкнутому кругу от одной антигуманной силы, кажущейся «более доброй», к другой, воспринимаемой как «злая», — это эффект двух следователей, традиционный полицейский прием в обществе постмодерна, соединяющей в смарт-версии жесткую силу давления с мягкой силой искушения, моноэтничизм с неолиберализмом. Вы — жертва грабителя, предлагающего вам выбрать между кошельком и жизнью, то есть между жизнью, которую еще, может быть, удастся сохранить, и отсутствующим (мнимой угрозой «тоталитарного» Востока, который никогда диалектически не вернется, в то время, как неонацистский ген — устойчив и включен в неолиберальную систему).

Обратимся к примеру их знаменитого кинофильма «Матрица», демонстрирующего ситуацию выбора без выбора как Символическое, слишком Символическое, замкнутое на себя в цепочку господствующих обозначающих, под которыми ходим мы с вами, живые люди, со своими травмами, нехватками и подверженностями смерти. Главная смерть, её экстракт, — это смерть машины желаний, наших же собственных желаний, переведенных в автоматический режим самовоспроизведения. Считается, что знаменитые красная и синяя таблетки, которые предлагает Морфеус герою фильма «Матрица» Нео, предполагают выбор между Реальным и Воображаемым, травматической действительностью и блаженством иллюзии, физической и виртуальной реальностью. Мы предлагаем несколько иное решение этого вопроса на примере ежедневного «выбора», который предлагается современному человеку. Ему предлагается выбирать между так называемой «первой» системой ценностей и «второй». *«Первая» система* — это этнический, религиозный, расовый (левый или правый) фундаментализм, который включает в себя радикализм, национализм и т.д., предполагая откровенную карательную репрессивность по отношению к Другому и установку на доминирование, свойственную для командно-административной, директивной, уличной классической цензуры и прямого традиционного насилия как удара по травматическому ядру правды. Естественно, что по своей

токсичности фундаментализм — это красная таблетка, непристойная пугающая изнанка «благополучной» действительности. Первую систему мы условно будем называть «фашизм», имея в виду, конечно, не конкретно-историческую итальянскую версию диктатуры XX века, а то, что итальянский философ У. Эко называл *«ур-фашизмом»* (*«вечным фашизмом»*) — неким минимумом признаков авторитарной корпоративности в управлении человеком, главным из которых является *ресентимент* — культ врага, понимание несогласия как предательства и пацифизма как «братания с врагом».

«Вторая» система — это, конечно же, синяя таблетка общества наслаждения и удовольствия, прекраснодушная либерал-демократия, похожая на иллюзорную мечту о будущем благоденствии всего мира, либерализм во всех его формах (постмодерн, либертарианство), который якобы предполагает «диалог» и «легитимность» Другого, а на самом деле превращает инаковость в парадигму неолиберальной власти, представляя вместо Иного, абсолютно Иного, «Иного», похожего на всех остальных, «одомашненного» глобализмом, монетизированного рынком, «откорректированного» политикой идентичностей, туристически экзотического, «приятного» во всех отношениях «полусвоего». Говорить о диалоге в мультикультурном общении с Иным — это говорить или на языке собственного снобизма, или на языке иронии, или на языке депрессивной скуки, или на языке замаскированного под цветное многообразие одного и того же.

Мы понимаем, что слова «диалог» и «фашизм» очень дискредитированы благодаря тому, что этими словами именовались самые разные явления в информационной войне. Так называемые «левые» именуют «фашистами» «правых». Так называемые «правые» так же именуют «левых». Либералы говорят о «левом» и «правом» фашизме одновременно, закрепляя этот ярлык за разными партиями, которые они хотят номинировать под себя. «Диалог» также потерял своё первичное значение, обозначая не общение Я с Другим, а некий «экстаз коммуникации» (Ж. Бодрийяр), холодную экологическую лихорадку множественного общения всех со всеми в сети, когда общение

становится широко разлитым и плоским, теряя глубину и экзистенциальную насыщенность, но сохраняя дистанцию идентичностей как непроницаемых других, чтобы люди не успели, не смогли, не прорвались к Реальному друг друга. Этим целят служат как уикенд–спорт, подменивший собой экзистенциальный риск советского состязания, воспетого В. Высоцким, так и клубы по интересам и сетевые коучинги, заменившие собой диссидентские кухни и андегруды. Я растворяется во многочисленных других, теряя собственную идентичность, что для диалога — недопустимо. Другой растворяется во многочисленных Я, что также недопустимо. Все растворяются во всех, но в этой диффузности, скользя ризомой экрана, остаются непроницаемо воображаемыми друг для друга. Плюрализм глубоко однообразен, как меню в одноразовых кафе.

Также термином «диалог» называет свойственную для мультикультурного общества репрессивную толерантность, приводящую к похищению у Чужого его права быть Иным. Происходит не диалог своих и чужих, призванный преодолеть образ врага в друг друге и сделать Чужого Ближним, а диалог своих и «почти своих», своих с одомашненным и безопасным Чужим, играющим роль эрзаца Иного, экзотического продукта в перформансе коммуникации. Чужие растворяются во мне. Принудительная экстраверсия интровертного и принудительная интроверсия экстравертного в социальных сетях обнажения интимности и в исполненных личных подробностей жизни политиков медиа диалогом не являются, потому что в подлинном диалоге Я и Другой остаются собой, но при этом составляют одно духовное целое «Мы». Мир в последнее время боится коллективного соборного слова «Мы», играя на ресентименте советского прошлого наших отцов.

Это заметно по тому, что сейчас в Украине философию диалога апроприировали сторонники исключительно «европейского пути развития» нашей страны и мира в целом, которые называют диалогом вестернизацию в её мягких формах. Еще в 2012 году мы, создавая нашу работу по философии Другого, ощущали, что диалог превращается мультикультурализмом в риторическую метафору, в симулякр самого себя, связанный

с брендами «культурной дипломатии», но мы помнили слова М. Бубера из его «Затмения Бога»: «Как это понятно, когда кто-нибудь предлагает какое-то время помолчать относительно «последних вещей», дабы принести избавление используемым не по назначению словам! Но так их не избавишь. Мы не в состоянии отмыть добела слово «Бог» и не можем восстановить его целостность. Но мы можем такое, какое оно есть, запятнанное и изодранное, поднять с земли и водрузить над собой в час величайшей нужды»²¹⁴.

То же самое касается слова «диалог» как положительного слова и слова «фашизм» как отрицательного слова. Точно так же, как диалог не связан с манипуляциями прозападных дипломатов — «миротворцев», фашизм не связан исключительно с левой или правой диктатурами, конкретно — исторической хунтой или размытым представлением о нетерпимом оппоненте. Монополизация политиками философских слов не означает, что мы должны отказаться от этих слов: наоборот, мы должны снова повторять их, возвращая им их былую онтологическую наполненность, наполняя вакуум в Символическом адекватными именами.

В данной книге мы были намерены показать, что на самом деле никакого выбора между «красной» и «синей» таблетками, фашизмом (красная таблетка) и либерализмом (синяя таблетка) не существует. Нет возможности выбирать между реальностью и виртуальностью, правдой и ложью, или между двумя видами правды (реальности), или между двумя видами лжи (виртуальности). Само понятие правды и лжи, истинного и подлинного, реального и виртуального — размыто. В фильме «Реальность Виртуального» (Великобритания, 2004 год) С. Жижек называет виртуальную реальность «довольно убогой идеей», потому что виртуальное как выражение бессознательного является не фантастическим отражением опыта, а действительностью потаённых недр нашей психики. В таком понимании мы имеем

²¹⁴ Бубер М. Диалог / Мартин Бубер; пер. с нем. М.И. Левиной // Бубер М. Два образа веры. — М.: Республика, 1995. — С. 94.

дело с «Реальностью Виртуального», которая проникает в нашу повседневность и становится частью нашей жизнью, более значимой, чем сама жизнь, именно поэтому в сетевом обществе новые цифровые технологии сращены с экономикой, политикой, рынком, субъектом, культурой. Эта сращенность и есть гегемония — сентиментальное насилие либерализма в единстве психополитической экономики, культуры, рекламы, игры, медиа, индустрии развлечений, кишащей квазижандармерией улицей.

Быт нашей комнаты, ванной, кухни, сортира, квартиры разворачивается на домашнем экране как достояние публичности на личной странице во социальной сети. Публичность как всеобщая открытость чужих домов, ванн, квартир, кухонь врывается к нам на домашний экран. Более того: мы сами охотно демонстрируем свою интимность, определяясь с коннотациях Другого как символического обозначающего. Стирание грани между реальным и виртуальным, публичным и частным приводит к тому, что существуют только две «постправды», две модели Реального в виртуальной символической перекодировке — красная и синяя, перформативный фашизм и перформативный либерализм, условные игровые «правые» и такие же условные игровые «левые», играющие на неолиберальном поле.

Они предстают в сознании субъекта воображаемыми образами гуманного (либерализм, синяя таблетка) или антигуманного (фашизм, красная таблетка). Не симуляция и не реализм, а то, что Ж. Бодрийяр назвал «гиперреализмом симуляции», голой информационной пугающей правдой, обработанной и перекодированной сетью, когда не Реальное заменяется на Воображаемое, а в роли Воображаемого предстает само Реальное, не театр подменяет мир, а мир разыгрывается как театр, от катастрофы 11 сентября до катастрофы 2 мая, от горящего Нотр-Дама до горящей Одессы. Герой «Матрицы» Нео выбирает между двумя реальностями виртуального: либерализмом и фашизмом, которые на самом деле являются одной матрицей.

Чтобы объяснить иллюзию этого выбора, нам необходимо показать, что вторая система (синяя таблетка либерализма) содержит в себе элементы первой (красной таблетки) в виде фашизоидных элементов внутри либерал-демократии,

выраженных в двойных стандартах неолиберализма по отношению к тем, с кем либерал–демократия пытается вести «диалог»: странам, регионам, отдельным индивидам. Также нам необходимо показать, каким образом либерал–демократия не только носит в себе имплицитный фашизм на уровне открытых швов символического порядка, но и использует его в качестве своего инструмента, продвигая монопольный рынок. Казалось бы, опыт цветных революций полностью убедил нас в этом, но выводы к книге мы завершим психоанализом Символического ради прорыва в Реальное.

Начнём с лицевых швов символического порядка и проанализируем две ключевых составляющих современного рынка, пребывающие в базовой травме разрыв: труд и капитал. На сегодняшний день неолиберализм представлен третьей волной информационной цивилизации, условно начавшейся с 1956 года, когда официально было зафиксировано преобладание «белых воротничков» (работников умственного труда) над «синими» (работниками физического труда) в структуре американского производства (Э. Тоффлер). Третья волна характеризуется принципиальным преобразованием характера труда как категории культуры, связанная с развитием новых цифровых технологий.

Речь идет о трёх тенденциях развития труда: *индивидуализация, символизация, эфемеризация*. Первая тенденция — индивидуализация — связана с работой человека за компьютером, с переходом от конвейерного коллективного труда к одиночному. Вторая тенденция — символизация — связана с развитием третичного сектора экономики, эскалацией виртуальных услуг и коммуникаций, в результате которого предметом купли и продажи являются не товары, с их тайной тяжестью непроницаемой вещи, а символы, знаки, идеи, чувства, переживания, наслаждения, информационные модули и модули ощущений, образы жизни и стили, вырабатываемые рекламой, брендингом, *story telling*, сетевым маркетингом, «креативной экономикой» и «экономикой переживаний». Третья тенденция — эфемеризация — связана с кажущейся легкостью труда одиночки за компьютером, поскольку труд становится симулятивным, пустым,

не требующим усилий, превращаясь либо в вечный труд на рынок (цифровое рабство), либо в вечный досуг (то же самое, если учесть глобальный контроль). Пустота заставляет субъекта труда искать заместителя Отца. Индивидуализация труда стирает грань между производителем и потребителем, фрагментируя производство, символизация — между знаком и значением, эфемеризация — между рабочим и свободным временем, трудом и досугом, тяжестью и легкостью, приватным и публичным пространством. В результате мы получаем зияние — пустой труд, производящий пустые знаки, — непрерывную скуку, которую компенсирует непрерывный горизонтальный контроль, связанный с проникновением тоталитарных тенденций и самоцензуры в виртуальное пространство. Надежд креативных элит хипстеров в стиле Vobo, носящих street wear «либеральных коммунистов» ради «новой высокой моды», не хватило, чтобы покрыть базовую травму даже в ядре, трансформировав потребителя в производителя: социальное неравенство возросло, монополии окрепли. Слияние досуга с трудом стало значить еще больший отрыв труда от капитала. Итак, Символическое, слишком Символическое как экран травмы.

Что мы имеем дальше? Аналогичные процессы, связанные с нарастанием неототалитарности, происходят и с капиталом. Последний подвергается действию трёх тенденций: *монополярная эмансипация, политизация, транснационализация*. Первая тенденция — эмансипация — означает развитие якобы абсолютно свободного рынка, который не сдерживается никакими силами, включая государство: об этом говорит либертарианство как теология рынка в неолиберализме, апеллирующая к прекраснотушным эквивалентностям математической эстетики. Саморегуляция рынка как некоей трансцендентной силы приводит к накоплению денег в конкретных руках и созданию монополий. Монополии не желают контроля над собой, но желают контролировать рынок, в результате чего часть ресурсов рынка оказывается неиспользованной. Экономическая власть, концентрируясь в монополярных корпорациях, предоставляет возможность частным лицам осуществлять покупку политических трендов, режимов, революций, результатов выборов и политик

государств, превращающихся в сервисные приложения к свободному рынку. Монополизация рынка порождает его политизацию. Происходит сращивание политической силы и экономического влияния: рынок, помимо того, что обладает собственной имманентной идеологией денег, еще и покупает внешние политические идеологии. Политизация рынка приводит к политизации образования, научной и культурной жизни. Если учесть, что постмодерный монопольный рынок не является внешним производственным образованием, а является инкорпорированным в психику и одновременно отчужденным от нее трангрессированным желанием, кодированном в фантазме, рынок, политика и бессознательное составляют одну инфраструктуру.

Транснационализация рынка также является следствием его эмансипации. Разрывается «брак» между капиталом и трудом, капитал приобретает самостоятельное значение и становится глобальным, транснациональным, динамичным, экстерриториальным. Труд же остаётся локальным, национальным, статичным, территориально зависимым, говоря языком 2020-го года, «карантинным». Люди капитала (люди времени, номады, путешественники) владеют технологиями, передвигаются миром и живут в постмодерне. Люди труда (люди пространства, монады, домоседы) обладают сырьём и живут в премодерне или в раннем модерне, с низкой зарплатой и плохими условиями работы, зачастую ручной, будучи привязанными к месту прописки.

Разрыв между капиталом и трудом — это разрыв между технологическими структурами, находящимися в «ядре» глобальной экономики, и сырьевыми структурами, находящимися на её «периферии», между людьми времени и людьми пространства, между богатыми и бедными, между глобальным и локальным, при одновременной синхронизации премодерна, модерна и постмодерна в одном промежутке истории. Это — базовая травма глобального цифрового мультикультурного капитализма, скрыть которую он либо пытается жесткой силой информационной войны, либо мягкой силой «креативности». Несмотря на всеобщее размывание границ, классовая пропасть неуклонно растёт, плюральный мир оборачивается шокирующим однообразием. Люди времени создают символическую

реальность для людей пространства, сами попадая под нее, контролируют страны и регионы посредством асимметрической зависимости, рабочей эксплуатации, пропаганды, кредитов, грантов, цветных революций, связанных с новым тоталитарным контролем и виртуальным терроризмом.

В результате мы имеем легитимированный парадокс символической системы неолиберализма: плюральность, релятивность и фрагментарность тут сочетается с тотальностью, гиперглобализмом и однообразием, кундеровская невыносимая легкость бытия — с тяжестью обремененного эксплуатацией рабского бытия, абсолютная свобода — с абсолютной несвободой, вседозволенность — с полным самоограничением. В отличие от вертикального контроля в дисциплинарных патрональных традиционных обществах (метафоры генерала), горизонтальный контроль является рыхлым, жидким, рассеянным и диффузным: ему не хватает слов для диагностики. Он проникает повсюду и не имеет четкой конфигурации и статуарного символа, в результате чего мы — не свободны, но не имеем слов для описания собственной зависимости. Репрессивность, заложенная в политическую идеологию рынка, проявляется в Воображаемом неолиберализма — в цветных символических непроницаемых идентичностях постмодерна — единственной в своем роде идеологии, которая провозглашает себя собственным отсутствием и проявлением ненасилия. Зачастую ненасилие, осуществляемое силой, оказывается гуманнее насилия, которому потакает или которое поощряет преступное бессилие. Невозможно лечение ракового больного, которого еще можно спасти операцией, паллеативной терапией наркотических уколов. Это скажет любой профессиональный врач. А философ, поэт, культуролог — дагност своей больной эпохи.

Так, что же с новыми левыми, с этой наркотической, экологически безопасной таблеткой для капитализма? В динамике философии постмодернизма условно можно выделить два этапа: теоретический, связанный с бунтами марксистов в Сорбонне 1968 года, и практический, связанный с мультикультурализмом и политикой идентичности. Теоретический (хиппианский) постмодерн (постструктурализм) отразил начало третьей

волны, связанное с протестным движением хиппи, битников, неомарксистов, рок-музыкантов, хакеров и других маргиналов консервативного капиталистического мира, бунтарские настроения которых были осёдланы либеральной системой. После номинации постмодерн как феномен сопротивления был вписан в глобальный мир и приобрёл черты буржуазности: произошло смешение буржуазности и богемности, цивильности и хиппианства при помощи двойного кода, свойственного для «креативного класса» (Р. Флорида), несущего образ нового капиталиста в рваной майке с творчеством «на рабочем месте». Сигнификация постмодернизма привела к использованию в либерализме стилистики контркультуры, что определило леволиберальный тренд, отражающий модель «бунта на продажу». Поэтому «новых левых» поколения хипстеров С. Жижек называет «либеральными коммунистами». Динамика постмодерна отражает процесс его самоотрицания: от попыток изъять личность из тисков структуры — до её структурной смерти.

Радикальным проявлением неолиберализма является циничный мультикультурализм, который сторонниками консервативной идеологии традиционно обвиняется в ряде типичных недостатков: сентиментализм, наивность, тензофобия, поддержка сильной стороны конфликта, ситуативность, капитулянтство, конформизм, стилизация социально-классовых проблем под этнокультурные («смещение конфликта»), беспомощность перед радикализмом беженцев и т.д. На наш взгляд, подобная критика является идеологической и до конца не отражает фашизоидное ядро мультикультурализма, которое следует искать не в результатах его применения на практике, а в его имманентной логике. В герменевтической критике толерантность предстаёт как цензурирование агрессии собственных убеждений без отказа от самих убеждений. Легитимация Другого предполагает признание его права на собственную позицию при одновременном удерживании своей позиции посредством либеральной иронии: невмешательство в бытие Другого и ожидание от Другого невмешательства в собственное бытие.

В статусе легитимации отличий удержаться очень трудно, поскольку субъект не всегда отличает нападение от обороны,

превышая границы самозащиты. Происходит это либо за счёт растворения Другого во мне, либо за счёт растворения меня в Другом, на основании формальной логики дуализма. Если прав я, то Другой — не прав, и мы просто должны терпеть его «неправоту», милостиво «дозволяя» ему быть: «Я согласен с вами полностью, но вы ошибаетесь полностью». Снобизм раздражает Другого своей неискренностью, церемониальностью, снисходительным признанием его права на ошибку, что приводит к резким протестам фундаменталистов. Другой ощущает, что его статус инаковости похищается: либо его превращают в нечто неполноценное, но терпимое, либо пытаются одомашнить, окультуривая как некий «экзот». Другой в мультикультурализме — это «татуировка» на теле глобализма, «локальная» диковинка.

Если же «не прав я», то, по законам формальной логики, прав Другой, что приводит к кризису метафизической идентичности и краху убеждений. Введение релятивной логики восточного образца никоим образом не улучшает ситуацию: ибо, если правы (не правы) все, но каждый — в своём контексте, для западного человека это означает нигилистическое отрицание бытийности истины как таковой и потерю онтологических адекватностей. Если в логике джайнистов (съяд-вада), в философии Сократа и в дзен истина как Ничто есть Всё и представляет собой непознаваемое духовное целое, пробел в познании и опыте, к которому все стремятся как к Духовному Целому, плавающему в паузах между репликами, то здесь то здесь она превращается в зияние, в без-бытийную пустоту, наполняющуюся из Символического.

Попробуем также рассмотреть изъяны мультикультурализма, системно используя базис психической экономики, что представляется более важным, нежели конкретно-исторические недостатки кейсов мультикультурной практики и противоречивость её внутренней логики. Обратимся к системе экономического базиса. Мультикультурализм есть видимость многообразия символически непроницаемых идентичностей как статичных локальных единиц рынка, обеспечивающих на местах непрерывное движение универсального транснационального капитала. Чтобы двигаться от одной мировой финансовой структуры

в другую, деньги нуждаются в цифровом рабстве рабочего или досугового типа обслуживающих их мало подвижных атомарных индивидо — работников, пребывающих в классовом конфликте с работодателями, замаскированным культом желания. Видимая неэквивалентность прячет невидимую эквивалентность, нежность — жесткость, мультикультурализм — монизм.

С психоаналитической точки зрения мультикультурализм является симптомом кризиса патрональных обществ и связанных с ними метафизической идентичности, когда «смерть Отца» (утрата руководителя) приводит индивида к растерянности, информационному шоку, метанию, чуткости к разноречивым шумам, выбор между которыми, особенно в сети, где буйствуют множественные пропагандистские голоса, — чрезвычайно сложно. Лишенный цензора, атомарный индивид прибегает к самоцензуре, избирая себе в качестве заместителя Отца компенсаторную референтную группу с ее предрассудками и фантазмами, в рамках которых он он самоопределяется путем сшивки и потери самости. Если и групп становится много, функцию контроля берет на себя «новый Левиафан» — теневое государство гиперглобализма, кибер—Отец глобализма, дигитальная машина, отвечающая за субъективные и интерсубъективные отношения в неолиберальном обществе.

Поэтому мультикультурализм как синдром либеральной иронии оказывает гораздо большее давление на личность, чем властная вертикаль, поскольку предполагает смерть субъекта, раздающего обозначающие, когда в условиях либеральной цензуры либо дозволено всё, либо, как следствие, не дозволено ничего. Наступает дичайшее общество контроля. Никем не обозначенный, человек испытывает гнев по отношению к равнодушному и «прекраснодушному» Другому (либеральному ироннику) и ограничивает себя еще больше, чем это было бы при «живом» Отце. Нехватка, вызванная симуляцией бытия, приводит к возрождению фундаментальных идеологий и к жесткой сшивке, осуществляемой кастрированным субъектом, лишенным целостности, сущности, происхождения, памяти, непрерывности.

Пребывая в состоянии травмы, человек заслоняется от болезненной реальности отчуждения и тоски фантазмическими

нарративами, которые определяют его иллюзорную идентичность. Эти нарративы взаимно согласуются, выстраиваются в мозаику и заполняют лакуны самоидентификации, используя символические коды и социальные мифы, предоставленные современным миром «машины желаний». Экономика переживания, провоцируя бесконечные желания, не удовлетворяет их до конца, но, наоборот, только разжигает и длит, потому что средства, которые она предоставляет, — симулятивны. Удовлетворение желания более не сопряжено с риском реальности, поэтому желание превращается из телесного в чисто культурное состояние, приводящее к еще большему опустошению. А опустошение заполняется тотальным контролем. Ужас в том, что не мультикультурализм, а гиперглобализм будет определять наше будущее, что уже показало ситуация с пандемией Covid-19, цветные бунты внутри американизма и активация по внедрению электронных интерфейсов (чипов) в мозг человека, инициированная глобальными элитами. О прекраснодушной креативности плюрализма вскорости можно будет забыть.

Приходящий на смену релятивизму глобалистический фундаментализм не представляет собой ничего бытийного и подлинного, хотя он может создавать онтологическую видимость (смерти, бессмертия, порядка): он является частью идеологии неолиберального мира, обращенного к пользователю с двойным посланием (Double Bind): «Наслаждайся — не наслаждайся». По отношению к шизоидному двойному посланию, который не предполагает выхода, поскольку оба варианта принудительных действий («стой там — иди сюда») — одинаково принудительны и невозможны, жертва рыночного фундаментализма, особенно в лице трангрессивной молодежи, выполняет роль «катера» — представителя невротической субкультуры, сторонники которой сознательно наносят себе телесные раны, чтобы через опыт боли/смерти, чей риск является безопасно условным, ощутить ускользающий вкус жизни, не менее условной, чем сама «богемная» смерть.

«Катер» — это прообраз нового шахида, воплощающего на практике сценарий эстетизированной катастрофы, порожденной фантазмами перенасыщенной от скуки индустрии развлечений

глобальной матрицы грез. В знаменитом фильме К. Тарантино «Однажды в Голливуде» хиппи, превращенные в джихадистов (прообразом которых послужила преступная группировка Ч. Менсона), пытаются уничтожить актёров Голливуда с апелляцией к сюжетам их собственных фильмов, которые якобы «приучали» их к смерти, что напоминает трагедию 11 сентября, производившую на всех её смотрящих смотрящих эффект трагического дежавю («Я видел это, как чужую смерть, я наслаждался ею, лелея свою собственную безопасность, увиденное щекотало мне нервы, и вот я сам — герой реально происходящей беды, и беда эта — моя собственная»). Непереносимость дежавю как эффект встречи с собственным бессознательным требует экранной перекодировки катастрофы в шоу, что и демонстрируют современные медиа, изображающие войну как перформанс. То же касается «странного» совпадения фильмов и мультфильмов об эпидемии с тотальным захватом мира пандемией коронавируса. Конспирология оказывается не эффективной (или недостаточно эффективной) там, где в действие вступает критическая теория психоанализа.

Безусловно, совпадение фатальных сюжетов развлекательного кино и реальной смерти людей офлайн растёт из одного фантазма капиталистической перенасыщенности удовольствием, порождающем танатологический комплекс, но совпадение здесь происходит не столько на уровне конспирологии фактов, сколько на уровне психологии травм, растущих из одной базовой нехватки. Не авторы фильмов знают тайные планы финансовых элит (что не исключено) и не радикалы используют сюжеты этих фильмов (что тоже не исключено), а те, другие и третьи (финансисты, режиссеры, радикалы) экзистенциально растут из онтологической тоски зияющего общества консьюмеризма. Репрессивной является не только радикальная идеология, которая приходит на смену зиянию, но и само зияние, вскрывающее непристойную ущербность человека, превращающая приятие как травму в принудительный символический жест оправдания любой агрессии, включая нацизм.

Пожалуй, мы подошли к наиболее трудной части наших выводов. Речь идёт о **Реальном** неолиберальной системы. Если

капитал и труд как составляющие психологического и экономического базиса глобальной системы — символичны и представляют собой знаковое образование (бессознательное, структурированное как язык, выраженный в цифровой инфраструктуре), если креативные индустрии — это надстройка, идеологическая суперструктура плюрализма над базисом, то Реальное Реального данной матрицы — это симптом, а не фантазм, выявить который уже можно путем вскрытия.

Именно здесь фантазмический психоанализ С. Жижека снова уступает место симптоматическому психоанализу З. Фрейда, потому что постправда фантазма — недоказуема, а ложь симптома — доказуема. Обратимся же напоследок к симптомам. Нам очень часто говорят, что неофашистские черты появляются только в поздних версиях неолиберализма: в транснационализме, в глобальном империализме, в дигитальном гиперглобализме, неолиберализме, потому что изначально («подлинному») классическому либерализму подобные черты не были свойственны. Явно их нет в философии эпохи Просвещения, в творчестве Ж.Ж. Руссо и Ф. Вольтера, с. Пуфендорфа и Т. Гоббса. Но психоаналитический взгляд на проект Просвещения с его рационализмом и технократизмом позволяет выявить в нём скрытое насилие, воплощенное в мифе про Одиссея: предприимчивый индивид, поставленный в центр природы вместо Бога, является царем механического мира прогресса, который он может использовать по своему усмотрению, поступая точно так же со своим Ближним. Вещность человека для человека ставит под сомнение убежденность У. Эко в том, что фашизм произрастает из культа этнических традиций: согласно М. Хоркхаймеру и Т. Адорно, Освенцим является именно концом гуманизма, а не традиционализма, то есть технократическим либеральным продуктом. Впрочем, справедливости ради, следует отметить, что эти симптомы — еще незначительны.

Двинемся еще дальше — вглубь Реального. В основе философии Нового времени, теорий естественного права и общественного договора, лежит идея диктатуры светской власти (*status civilis*, «всеобщая воля», «политический организм»), тирания которой противопоставляется средневековой тирании

религии и патриархально–сословным традиционным связям. Все люди — «естественно» свободны, но разум делает их зависимыми ради их же благополучия, следовательно, отказ от свободы является природным жестом разумности. Подчинение светскому государству подобно подчинению природе, оно заменяет божественные законы (само государство становится источником квазирелигии), всеобщая единая воля нивелирует всякое личное выражение. Благость «всеобщей воли» просветителями не подвергается сомнению: само понятие «единого человечества» обожествляется, приобретает характер Абсолюта, императивной инстанции, судьбоносного провидца, непогрешимость и безошибочность которого подобна мифологической истине. Всеобщая воля как воля «большинства» представлена в каждом отдельном индивиду исключительно в виде «разума», освобожденного от так называемых «страстей», то есть — рационалистического буржуазного рассудка, диктующего нам предписание стать частью единого механизма — представительской демократии. После заключения общественного договора народ утрачивает всякие права и подчиняет себя коллективному правовому субъекту суверенной власти — Левиафану (Т. Гоббс), — созданному во имя Закона ради его же благополучия и способного «силою принудить» человека «быть свободным» (Ж.–Ж Руссо).

В государственническом холизме Томаса Гоббса и особенно Жана–Жака Руссо присутствуют яркие симптомы фашизации либерализма. Мифическое чудовище Левиафана становится неким божеством, светская власть претендует на религиозный статус. Коллективный Мы–объект, рожденный из суммы индивидуальных волей, превращается в трансформатора самой природы человека, способного предоставлять ему «жизнь и бытие», подобно китайскому императору, наделенному волей к «малой судьбе» (Ж.–Ж.Руссо), то есть, способного наделять субъекта онтологическим статусом. Национальное государство и есть Господин, раздающий символические значки «рабам» — вот конечная цель и метанарратив классического либерализма. Так механистический рационализм эпохи Просвещения становится первым толчком к иррационализму националистической

диктатуры. Либеральная авторитарность является историческим основанием для военных экспансий современного глобализма. Война становится практическим выражением «всеобщей воли», приобретая новые технократические стратегии, гибридные формы и симулятивные квазигуманистические оправдательные формулы вечной войны за «мир» и «благо», военного пацифизма. Либеральное «окно Овертона», известное под формулой У. Эко как цепочка «*ABC–BCD–CDE–DEF*», выдаёт *скрытый фашизм либерал–демократии*. Когда государство из национального становится рыночным, всеобщей волей становится не общественный договор (Закон, право), а капитал, монополия, международная финансовая структура.

Место Левиафана в современной глобалистической версии либерализма заняли транснациональные компании, но это не привело к устранению метафоры генерала и нивеляции государства, о которой мечтали представители либертарианства. Парадокс здесь заключается в отношении либерализма к государству вообще и к националистическому государству в частности. С одной стороны, оно осуждается, особенно, если мешает глобальному рынку или подавляет локальные регионы, противореча политике глобального мультикультурализма. Государство с авторитарной националистической политикой провозглашается носителем «этнического сепаратизма» (У. Бек). С другой стороны, глобальный капитал через систему кредитования поддерживает те из националистических государств и регионов, которые способствуют укреплению рынка (Чили, Аргентина, Украина) и репрессирует те из них, что по своей природе являются антиглобалистскими (Венесуэла). Более того: капитализм катастроф искусственно взращивает и затем использует правый дискурс «первой волны» как шоковый путь распространения свободного рынка и способ ослабления влияния консервативного Востока на периферийных зонах (Южная Корея, Индонезия, Мексика, Россия 1990–х, Грузия). Шок, выраженный в откровенном, эксплицитном, симптоматическом нацизме, — это последняя точка фашизации либерализма, его непристойная изнанка и одновременно — внешний инструмент для осуществления цветных революций.

Теорию шокового капитализма представляет основанный в Чикагском университете неоклассический подход к экономике под руководством Милтона Фридмана, большого поклонника эквивалентностей платоновской математики, теоретика свободного рынка как её выражения, Нобелевского лауреата. Получила известность так называемая «*чикагская*» *экономическая школа*, в своё время критически рассмотренная Наоми Кляйн как «доктрина шока». Милтон Фридман полагал, что вернуть общество к «здоровому состоянию», которым он считал «чистый капитализм», можно, только вызвав мучительное состояние стресса, подобное горькому лекарству. Это было «лечение», подобное лечению электротерапией невротических пациентов Юэна Кэмерона. Это был ответ на вызов как бифуркация в качестве реакции на флуктуации без единой гарантии.

Фридман стал «Кэмероном» в экономике. Студенты экономического отделения Чикагского университета, известные в Латинской Америке как «*чикагские мальчишки*», чувствовали себя представителями новой религиозной секты по спасению мира. Если Кэмерон использовал гальванизацию, жестокость которой описана в романе Кена Кизи «Полёт над гнездом кукушки», то инструментом Фридмана была политика. Он призывал сильных политиков создать в своём государстве ситуацию шока, чтобы свободно могла развиваться экономика. По мнению Фридмана, свободный рынок как некий абсолют представляет собой совершенное, идеальное, ничем не регулируемое, имманентное пространство, чьи математические законы — сродни эстетическим. Если на свободном рынке случается инфляция, — это признак его недостаточной свободы, вмешательства государства, и ответной реакцией должно быть усиление рыночного фундаментализма — лечение подобного подобным. Свободный рынок создает глобальное общество без границ, динамичное и прогрессирующее. Однако высокого статуса в таком обществе могут достичь только крупные собственники, монополисты и их менеджеры. Монополии Фридманом поощрялись, как и рождаемая ими «дарвиновская» социальная пропасть неравенства.

В первую четверть века после Второй Мировой войны введение в отдельных странах Латинской Америки регулируемого

рынка привело к сглаживанию классовой пропасти и стремительному обогащению благодаря деятельности профсоюзов и капиталовложениям государства в промышленную инфраструктуру. Успехи социально ориентированной политики не могли не вызвать неудовлетворения представителей крупных корпораций США, которым мешало обогащаться налогообложение: так, близким другом Фридмана был Уолтер Ристон, глава Citybank, которому была необходима видимость научной беспристрастности в обосновании своих амбиций. В результате Чикагская школа получает колоссальную финансовую поддержку для программы приватизации. Но, поскольку в США реализовать эту программу было невозможно ввиду травматической памяти Великой депрессии, стратегия свободного рынка начала внедряться в странах периферии, где местные крупные собственники были недовольны «левыми» тенденциями государственной политики. Их интересы защищала нью-йоркская юридическая фирма «Sullivan & Cromwell», сотрудниками которой были Джон Фостер Даллес, впоследствии — государственный секретарь при Эйзенхауэре, и его брат Аллен Даллес — впоследствии глава ЦРУ. С их помощью международные корпорации провели революции в Иране и Гватемале.

В Сантьяго работала Администрация международного сотрудничества США в Чили, возглавляемая Э. Пэттерсоном, впоследствии — миссия USAID. Пэттерсона беспокоил рост популярности политиков «третьего пути» в Латинской Америке. В 1953 году в Сантьяго состоялась его встреча с главой экономического отделения Чикагского университета по вопросу «недостаточной борьбой с марксизмом». С 1957 по 1970 годы действовала программа подготовки в Чикаго латиноамериканских студентов. Впоследствии на гранты фонда Форда к программе были приобщены студенты других стран: Мексики, Аргентины, Бразилии. За одно десятилетие Чикагский университет превратился в платформу критики «третьего пути» — со всеми его преимуществами: социальные дотации, торговые барьеры, контроль цен, налоги на капитал, забота о национальной промышленности, бесплатное здравоохранение и образование и т.д. Всё это подавалось как миф «коммунистической угрозы» при

одновременном муссировании рыночного волюнтаризма как «чистой научной школы». Вернувшиеся на Родину студенты создавали у себя в регионах всё новые и новые очаги американизма, но их эксперименты долго не имели успеха в «левой» культурной среде. Об этом свидетельствует победа на выборах в Чили Сальвадора Альенде.

Ситуация изменилась, когда президентом США стал Ричард Никсон. Жесткий этатист, Никсон оказывает поддержку чикагской политике свободного рынка: в частности, он способствовал осуществлению силового переворота в Чили, устроенного представителями американских корпораций, местными крупными собственниками (в частности, International Telephone and Telegraph Company) и активистами неофашистских структур. Таким образом, правое ультранационалистическое государство стало инструментом распространения свободного рынка, сочетая рыночный шок в экономике с политическим шоком и репрессиями. Из этой комбинации видно, как в теории свободного рынка сочетаются рациональное и иррациональное начала, а также отрицание государства при одновременном использовании архаических государственных переворотов как механизмов глобализации экономики. Латиноамериканские эксперименты были наиболее радикальной версией приложения либертарианской школы. Следующими стали страны постсоветского блока, включая Россию 1990–х годов, а также Украину и Грузию с их цветными революциями, обозначенными как «бег по замкнутому кругу», связанный с иллюзией выбора между либералами и используемыми ими демократами и патриотами. Следующей стала сама метрополия — США.

Когда молодые демократы спонтанно выходят на площадь (или их выход провоцируется изначально при помощи сетевой войны), они на первых порах являются друг для друга либеральными ирониками, коллективными «мертвыми другими», беспомощными и отстраненными, способными проводить исключительно иррациональный протест, не фиксируемый ни одним политическим номинатором, — вакуум в символической структуре. Номинация не заставляет себя долго ждать и движется навстречу «народным требованиям» в обозначении.

В результате событие именуется, то есть получает свой статус в иерархии идеологических ценностей, теряя при этом свою возвышенность и возвращаясь в структуру. В роли номинаторов при цветных бунтах выступают либералы, националисты, левые фашисты.

Вопрос о частичной стихийности или полной подготовленности иррационального протеста остаётся открытым: с одной стороны, либеральные силы рассчитывают динамику организованного ими «демократического» бунта, с другой стороны — даже после номинации от протеста остается блуждающий шлейф (избыток) того, что не подвергается семиотизации и денотации, то есть, часть протестующих, которая сопротивляется национал-либеральному захвату смыслового пространства восстания (площади). Поэтому либерал-демократическая система нуждается в периодическом самообновлении. Это происходит за счет ликвидации национализма, который сначала вписывается в структуру как «неизбежная потеря», а потом удаляется из дискурса как «перегиб на местах».

Чтобы закрепить эффект утилизации, неолиберальный мир создает ситуацию иллюзии выбора между порожденным им же «ужасным» фашизмом, пугающим народ (красная таблетка), и «благонравным» либерализмом (синяя таблетка), способным принести народу «облегчение». Привлекательность синей таблетки, несущей «дефашизацию», усиливается за счет номинации либерализмом не только правого, но и левого тренда, приводящей к созданию согласованного лагеря правых и левых либералов. Напомним: С. Жижек назвал такой номинальный выбор «пребыванием в негативном», или моделью поведения нападающего на жертву бандита «Кошелек или Жизнь?» (естественно, выбирается жизнь, потому что кошелеком при ее отсутствии воспользоваться нельзя). В условиях искусственного конфликта *Fa versus Antifa* выживает только либеральная матрица, создавая субъекту не только иллюзию выбора между правым/левым радикализмом и неолиберализмом, но и иллюзию выбора между постановочными группами правых и левых радикалов с центристским «добрым следователем» в роли хитреца Морфеуса.

В качестве финала нашей истории мы хотим затронуть весьма необычный вопрос — вопрос телесности. Тело как объект—вещь является наиболее точным указующим признаком Реального. Отношение к телу является мерилем отношения к душе, поскольку фашизм предполагает вещное механизированное тело, превращенное в объект уничтожения и использования. Мы можем снова говорить о репрессиях в Чили, о расстрелах Небесной Сотни в Украине, о трагедии 2 мая в Одессе, о гибели мирного населения Донбасса, но эти очевидные акты геноцида перестали удивлять самоцензурирующееся неолиберальное общество. Тело только тогда может взывать к нравственности, когда оно — *просто тело*, тело в окопе, больнице или морге, вне символических кодов экранной культуры.

В традиционном средневековом обществе тело как метафора души выполняло роль архетипической субстанции — табуированной Тени Другого, отрицаемой, но способной подвергнуться одухотворению через сублимацию желания. В модерне Нового Времени тело обрело образ сладкого запретного плода и превратилось во фрейдовскую метафору плоти, вытесненную, но склонную к возвращению. В знаменитой своей комичностью советской фразе: «В СССР секса нет», — было немало сексуального. Метафора души и метафора плоти были возможны только там, где есть поэтическая метафоризация, то есть — символическое дистанция между интимным и публичным пространствами спектакля. В постмодерном обществе, где будуар де Сада, по меткому выражению Ж. Делёза, стоит рядом с Платоновской Академией, Реальное как голая правда тела стало информационно прозрачным, вся эротика, порнография и непристойность превратилась в клип виртуального экрана. Сексуальность более не составляет запрета, она рассеялась, превратившись в транссексуальность, она потеряла свою онтологическую и витальную силу.

Диффузия чувственности парадоксально сказала и на судьбе души. Мы вовсе не намерены определять душу через тело, и рассеивание души связывать с рассеиванием тела, но для человека, который живет в рамках оппозиции «телесное — духовное», тело является вместилищем души (образ православной Софии), её искусителем и соперником, на борьбу с которым

активируются энергетические потенции души, на очищение которого душа приводится в боевую готовность. Лишение человека тела, превращение тела в пустой знак желания, в виртуальный модуль, приводит к ослаблению пассионарного запаса душевных сил, к нивелиации души как таковой, к квир-отрицанию морали, религии и духовности.

Эксперименты с телом в трансгуманизме, превращенные в менеджерский кейс при помощи новых эзотерических коучингов, по сути являются экспериментами с душой человека и сопровождаются легитимацией явлений, которые ранее представляли собой предмет нуминозного ужаса (эвтания, аборт, гомосексуализм, трансгендер, раннее детское сексуальное воспитание, каннибализм), а нынче не вызывают никаких чувств — ни отвращения, ни наслаждения. Отношение к телу как к пустому знаку («телу без органов», без вождения, без тайны, без души) в постмодерне тождественно отношению к телу как к мертвой вещи, лишенной непроницаемости, секретности и одухотворенности, — в фашизме.

Напоследок хотелось бы повторить и закрепить в памяти несколько ключевых предложений книги о сентиментальном насилии. Не всегда сила есть насилие. Не всегда нежность есть ненасилие. Зло эстетизируется и выглядит в наших глазах чем-то приемлемым. Несвобода при общей декларации свобод не оставляет нас слов, при помощи которых мы можем описать новую тюрьму постмодерна. Почему тюрьму? Потому что либерализм, представляя из себя контркультуру в далекие шестидесятые, давно стал властью или был осёдлан действующей глобальной системой, которая апроприировала у контркультуры все её лучшие качества: освободительный смех, азарт, упорство, мужество, вольнодумство. Глобальная неолиберальная система, разрастаясь в своем гомеостазе, подобно раковой опухоли, вбирает в себя все формы протеста против неё же самой, имитируя перформанс самокритики.

Поколение условно наших родителей, детей радио «Свобода», американских джинсов и жвачек, «застрявшее» на заре постмодерна в хиппианские шестидесятые–семидесятые–восьмидесятые годы, не замечает своей вопиющей провластной

реакционности, не замечает того, что оно из оппозиции давно превратилось в сервисный придаток гегемонии мирового капитала. Бывшие хиппи стали яппи. Бывшая богема — буржуазией. Постхиппианское космополитическое поколение имитирует или «возвышенную» непричастность, или богемное эстетство, или инерцию протеста против «кровавого сталинского режима», давно ушедшего в прошлое, но при этом толеризирует весьма живой неонацизм, что для потомков Сорбонны–1968 выглядит абсурдом. Это поколение загружено в автоматический режим воспроизведения фантазма ксенофобии, ища врага везде, кроме собственных желаний, эгоистическая зависимость от которых растет. Даже маргиналы от этого поколения стремятся запрыгнуть в последний вагон рыночного постмодерного поезда успеха, с удовольствием предаваясь манкуртизму. От этого контркультура выглядит жалко и смешно, как любой бунт на продажу. Рок умер. Контркультура исчерпала себя, выполнив (или не выполнив) свою историческую роль.

В то же время их оппоненты — консерваторы — также пребывают в иллюзии своего нахождения при власти, не замечая, что все сферы культурной активности в обществе Запада и даже Востока давно заняты либералами, с удовольствием носящими китчевые майки с Че Геварой в офисах Стива Джобса. Поэтому книга, которую вы, я надеюсь, прочли хотя бы частично, — это прыжок между поколениями наших дедов и прадедов, хранящих живую цивилизационную память, и поколением наших внуков и правнуков, диалектически ее воспроизводящих через головы «отцов». Марксизм как критический инструмент разбора глобализма здесь дополнен позитивной программой возрождения Традиции, взятой в ее поэтической, языковой, культурной, духовной, соборной целостности.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Arquilla J., Ronfeldt D. Cyberwar is Coming! / John Arquilla, David Ronfeldt // *Comparative Strategy*. — 1993. — Vol. 12. — № 2. — PP. 141–165. — URL: https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/reprints/2007/RAND_RP223.pdf
2. Arquilla J., Ronfeldt D. In Athena's camp. Preparing for conflict in the information age / John Arkilla, David Ronfeldt — Santa Monica: RAND, 1997. — 577 p.
3. Arquilla J., Ronfeldt D. The emergence of noopolitik. Toward an American information strategy age / John Arkilla, David Ronfeldt . — Santa Monica: RAND, 1999 — 104 p.
4. Bartle R. Designing Virtual Worlds / Richard Bartle. — N.-Y.: New Riders Games, 2003. — 741 p.
5. Baudrillard J. Ecstasy of Communication / Jean Baudrillard // *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture* / Ed. H. Foster. Port Townsend: Bay Press, 1983. — P. 126–133.
6. Bourriaud N. The Radicant / Nicolas Bourriaud // *Tate Britain*, 3 februari t/m 26 april. — Sternberg Press, 2009. — URL: www.metropolism.org/magazine/2009-no1/een-archipel-van-lokale-reacties/
7. Bourdieu P. Le Sens pratique / Pierre Bourdieu. — Paris: Minuit, 1979. — URL: http://www.leseditionsdeminuit.fr/livre-Le_Sens_pratique-1955-1-1-0-1.html
8. Colin S. Gray. Hard Power and Soft Power: The Utility of Military Force as an Instrument of Policy in the 21st Century / S. Gray Colin. — SSI Monograph, 2011. — URL: <https://www.files.ethz.ch/isn/128690/pub1059-1.pdf>
9. CSIS Commission on Smart Power: a smarter, more secure America / cochairs, Richard L.Armitage, Joseph S. Nye, Jr. Washington,

- CSIS Press, 2007. — URL: <https://www.innovations.harvard.edu/csis-commission-smart-power-smarter-more-secure-america>
10. Davis D. *Artculture: Essays on the Postmodern* / Douglas Davis. New York: Harper & Row, 1977. — 176 p.
11. Durand G. *Fondements et perspectives d'une philosophie de l'imaginaire* / Gilbert Durand. — URL: <http://www.religiologiques.uqam.ca/no1/fondements.pdf>
12. Erll A. *Literature, Film, and the Mediality of Cultural Memory* // Erll Astrid // *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* / Eds. Astrid Erll and Ansgar Nünning, in collaboration with Sara B. Young. *Medien und kulturelle Erinnerung* 8. *Media and Cultural Memory* 8. — Berlin/New York: de Gruyter 2008. — P. 389–399.
13. European Parliament resolution of 19 September 2019 on the importance of European remembrance for the future of Europe. — Режим доступа к ресурсу: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2019-0021_EN.html?fbclid=IwAR1Z8FwDBdgAWHmlbreVsYq6c_XBemoNoA9eKIuHilebU4Sfg1IYX5GVDgE
14. Fiske J. *Television culture* / John Fiske // *Studies in communication*. — London: Routledge, 1988. URL: <http://ecsocman.hse.ru/text/19188110/>
15. Hall S. *Encoding, decoding* / Stuart Hall & edited by Simon During // *The Cultural Studies Reader*. — London: Routledge, 1989. — P. 90–103.
16. Harrison L. *The Central Liberal Truth. Culture matters. Culture changes* / Lawrence Harrison. — New-York: Oxford University Press, 2006. — P. 25–31.
17. Huebner B. *My strangeness with culturologia — reflections from another (western) point of view* / Benno Huebner. — URL: http://ntsa-efon-npu.at.ua/publ/konferenciji/vistup_profesora_benno_khjubnera_na_konferenciji
18. *Information Operations: The Hard Reality of Soft Power*. — URL: <http://iwar.org.uk/iwar/resources/jiopc/io-textbook.pdf>
19. Joseph L. Votel, Charles T. Cleveland, Charles T. Connnett, Will Irwin. *Unconventional Warfare in the Gray Zone*, *JFQ* 80, 1st Quarter 2016. — P. 101–109.
20. Kristeva J. *La revolution du langage poetique* / Julia Kristeva. — Paris: Seuil, 1974. — 645 p.

21. Lecerckle J.J. *The Violence of Language* / Jean Jacques Lecerckle. — London: Routledge, 1990. — 320 p.
22. Lewis B. *The Question of Orientalism* / Bernard Lewis // *Islam and the West*. — London, 1993. — P. 99–118. — URL: <https://www.amherst.edu/media/view/307584/original/The+Question+of+Orientalism+by+Bernard+Lewis+%7C+The+New+York+Review+of+Books.pdf>
23. Libicki M. *Conquest in cyberspace. National security and information warfare*. — Cambridge, Cambridge University Press, 2007. — 336 p.
24. Libicki M. *Cyberspace Is Not a Warfighting Domain* // *I/S: A Journal of Law and Policy for the Information Society*, v. 8, no. 2, Fall 2012. — P. 325–340.
25. Libicki M. *What Is Information Warfare?* — URL: <http://iwar.org.uk/iwar/resources/ndu/infowar/a003choo.html>
26. Linde Ch. *Workong the Past: Narrative amd Institutional Memory* / Ch. Linde. — New–York: Oxford University Press, 2009. — 264 p.
27. Louw E. *The Media and Cultural Production* / P. Eric Louw. — London: Sage, 2001. — 240 p.
28. Margaroni M. *Kristeva’s Semiotic Chora and Its Ambiguous Legacy* / Maria Margaroni // *Hypatia*. — 2005. — Vol. 20. — № 1. — P. 78–98.
29. McLuhan M. *The Medium is the Massage* / Marshall McLuhan. — URL: <http://www.mcluhan.ru/the-medium-is-the-massage/>
30. *Memory and Power in Post– War Europe: Studies in the Presence of the Past* / ed .J.–W.. Muller. — Cambridge, Cambridge University Press, 2002. — 288 p.
31. *Memory in a global age: Discourses, Practices and Tra–jectories* / Eds. A. Assmann, S. Conrad. — Basingstoke; N.Y.: Palgrave Macmillan, 2010. — XIV, 252 p. — (Palgrave Mac– millan Memory Studies).
32. *Military revolution: a discussion with Jon Stein* // *Dialogues*. — URL: <http://www.infopeace.org/vy2k/stein.cfm>
33. Miller J.–A. *Suture (elements of the logic of the signifier)* / Jacques–Alain Miller // *Screen*. — Winter 1977. — Vol. 18. — Issue 4. — PP. 24–34. — URL: <https://doi.org/10.1093/screen/18.4.24>
34. Nue J. *The Powers to lead*. — Oxford: University Press, 2008. — 208 p.

35. Portelli A. The Order Has Been Carried Out: History, Memory, and Meaning of a Nazi Massacre in Rome / Alessandro Portelli. New York: Palgrave Macmillan. 2003. Pp. 329.
36. Portelli A. The Massacre at the Fosse Ardeatine: history, myth, ritual, and symbol / Alessandro Portelli; Hodgkin K., Radstone S. (Eds.). Contested Pasts. The Politics of Memory. London: Routledge & Kegan Paul, 2003. P. 29–41.
37. Robertson M. The Wreck of the Titan, Or Futility / Morgan Robertson. — Harvard College Library, McClure's Magazine and Metropolitan Magazine, 1912. — URL: <https://archive.org/details/wrecktitanorfuto1robegoog/page/n9/mode/2up>
38. Robertson R., Knondker H. Discourses of globalization: Preliminary considerations // International sociology. — L., 1999. — Vol. 13, № 1. — P. 25–40.
39. Ronald R. Fogleman. Cornerstones Of Information Warfare. — URL: <http://www.c4i.org/cornerstones.html>
40. Sims C. Academics in Foxholes. The Life and Death of the Human Terrain System <https://www.foreignaffairs.com/articles/afghanistan/2016-02-04/academics-foxholes> / Christopher Sims // Foreign Affairs February 4, 2016. — URL: www.foreignaffairs.com/articles/afghanistan/2016-02-04/academics-foxholes
41. Slaughter A.-M. America's edge: Power in the networked century // Foreign Affairs. — 2009. — Vol. 88, № 1. — URL: <http://www.foreignaffairs.com/articles/63722/anne-marie-slaughter/americas-edge>
42. Stein G.J. Information Warfare. — URL: <http://iwar.org.uk/iwar/resources/airchronicles/stein.htm>
43. Szafranski R. A Theory of Information Warfare. Preparing For 2020 / Colonel Richard Szafranski // Airpower Journal. — spring 1995. — URL: <http://iwar.org.uk/iwar/resources/airchronicles/szfran.htm>
44. Szafranski R. Neocortical warfare? The acme of skill / Richard Szafranski // In Athens's camp. Preparing for conflict in the information age. Ed. by J. Arquilla, D. Ronfeldt. — Santa Monica: RAND, 1997. — P. 41–55.
45. Toffler, A. Global Gladiators Challenge the Power of Nations / Alvin Toffler, Heidi Toffler // New Perspectives Quarterly. — 2000. — № 17. — P. 26–27.

46. Žižek S. Das Ende der Menschlichkeit. — URL: <https://www.nzz.ch/feuilleton/digitalisierung-das-ende-der-menschlichkeit-ld.1312112>
47. Zizek S. Tarrying with the Negative. Kant, Hebel, and the Critique of Ideology. — Durham, Duke University Press, 2003. — 289 p.
48. Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской / Сергей Сергеевич Аверинцев // Аверинцев С.С. София—Логос. Словарь. — К.: Дух і література, 2001. — С. 221–250.
49. Адорно Т. Эстетическая теория / Теодор Адорно; пер. с нем. А.В. Дранова. — М.: Республика, 2001. — 527 с.
50. Адорно Т. Исследование авторитарной личности / Теодор Адорно; пер. с нем. М.Н. Попова и М.В. Кондратенко. — М.: Серебряные нити, 2001. — 416 с.
51. Акутагава Р. Диалог Востока с Западом // Акутагава Р. Мадонна в черном: Рассказы, эссе / Акутагава Рюносукэ; пер. с яп. И. Вардуля, В. Гривнина, Л. Лобачева и др. — СПб.: Издательский Дом «Азбука—классика», 2008. — С. 307–310.
52. Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) / Луи Альтюссер // Неприкосновенный запас. — 2011. — № 3 (77). — С. 159–175.
53. Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка / Карл-Отто Апель // Вопросы философии. — 1997. — № 1. — С. 76–92.
54. Апресян Р.Г. Проблема «другого Я» и моральное самосознание личности / Р.Г. Апресян // Философские науки. — 1986. — № 6. — С. 53–59.
55. Аркилла Дж. Создавая и используя сети [Электронный ресурс]. — URL: <https://public.wikireading.ru/123636>
56. Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Ян Ассман; пер. с нем. М.М. Сокольской. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 368 с.
57. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / Ален Бадью; Пер. с фр. В.Е. Лапицкого. — СПб., Machina, 2006. — 126 с.
58. Бадью А. Апостол Павел Обоснование универсализма / Ален Бадью; Пер. О. Головой. — М.; СПб.: Московский философский фонд. Университетская книга, 1999. — 94 с.

59. Бадью А. Бег по замкнутому кругу / Ален Бадью; пер. с фр. Д. Колесника // Интернет-журнал «Лива». — URL: <http://liva.com.ua/finitude-badiou.html>
60. Бадью А. Манифест философии / пер. с фр. В. Лапицкого. — СПб.: Machina, 2003. — 182 с.
61. Барт Р. Camera Lucida. Комментарии к фотографии / Ролан Барт; пер. с фр. М. Рыклина. — М.: Ad Marginem, 1997. — 87 с.
62. Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов / Ролан Барт; пер. с фр. Г.К. Косикова // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX — XX вв. — М.: Из-во Моск. ун-та, 1997. — С. 387 — 422.
63. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика / Ролан Барт; пер. с фр. Г.К. Косикова. — М.: Прогресс, 1989. — 616 с.
64. Барт Р. Удовольствие от текста // Барт Р. Избранные работы. Семиотика: Поэтика / Ролан Барт; пер. с фр. Г.К. Косикова. — М.: Прогресс, 1989. — С. 462–518.
65. Барт Р. Нулевая степень письма / Ролан Барт; пер. с фр. Г.К. Косикова. — М.: Академический проект, 2008. — 431 с.
66. Батлер Дж. Заметки к перформативной теории собрания / Джудит Батлер; перевод с англ. Д. Кралечкина. — М.: Издательство Ad Marginem и музей современного искусства «Гараж», 2018. — 248 с.
67. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / Зигмунт Бауман; пер. с англ. М.Л.Коробочкина. — М.: Издательство «Весь Мир», 2004. — 188 с.
68. Бауман З. От паломника к туристу / Зигмунт Бауман // Социологический журнал. — 1995. — № 4. — с. 133–154. — URL: <http://www.socjournal.ru/article/198>
69. Бауман З. Текущая современность / Зигмунт Бауман; пер. с англ. Ю.В. Асочакова — СПб: Питер, 2008. — 240 с.
70. Бахтин М.М Эстетика словесного творчества / Михаил Михайлович Бахтин — М.: Искусство, 1986. — 445 с.
71. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского / Михаил Михайлович Бахтин. — М.: Советская Россия, 1979. — 318 с.
72. Бахтин М.М. Слово в романе / Михаил Михайлович Бахтин // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. — М.: Художественная литература, 1975. — С. 72–233.

73. Бейтсон Г., Джексон Д., Хейли Дж., Уикленд Дж.Х. К теории шизофрении / Бейтсон Г., Джексон Д., Хейли Дж., Уикленд Дж.Х. // Московский психотерапевтический журнал. — № 1. — 1993. URL: https://psyjournals.ru/files/25725/mpj_1993_n1_Bateson_Jackson.pdf
74. Бенедикт Р. Хризантема и меч: Модели японской культуры / Рут Бенедикт; пер. с англ. М.Н. Корнилова, Е.М. Лазаревой и В.Г. Николаева. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — 256 с.
75. Беньямин В. К критике насилия / Вальтер Беньямин; Сокращенный перевод И. Чубарова по изданию W. Benjamin. Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Suhrkamp Verlag. 1965. P. 29–66. Редакция перевода: А. Магун, В. Анашвили //Культиватор #1. — С. 114–126. — URL: http://intelros.ru/pdf/Kultivator_1/16.pdf
76. Беньямин В. Улица с односторонним движением / Вальтер Беньямин; пер. с нем. И. Болдырева. — М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012. — 128 с.
77. Беньямін В. Мистецтво в епоху його технічного репродукування / В. Беньямін // Беньямін В. Вибране. — Львів: Літопис, 2002. — 214 с.
78. Бердяев Н. Самопознание: Сочинения / Николай Бердяев. — М.: Издательство ЭКСМО–Пресс; Харьков: Издательство «Фолио», 2001. — 624 с.
79. Бердяев Н. Смысл истории / Николай Бердяев. — М.: Мысль, 1990. — 176 с.
80. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Николай Бердяев. — М.: Правда, 1989. — 608 с.
81. Библер В.С. Вещь и весть / Владимир Соломонович Библер // Вопросы философии. — 2001. — № 6. — С. 107–135.
82. Библер В.С. Диалог. Сознание. Культура (идея культуры в работах М.М. Бахтина) / Владимир Соломонович Библер // Библер В.С. Одиссей. Человек в истории. — М.: Наука, 1989. — С. 21 – 59.
83. Библер В.С. История философии как философия: (К началам логики культуры) / Владимир Соломонович Библер // Историко–философский ежегодник. 1989. — М.: Наука, 1989. — С. 39–55.
84. Библер В.С. Нравственность. Культура. Современность: (Философские размышления о жизненных проблемах) / Владимир Соломонович Библер. — М.: Знание, 1990. — 64 с.

85. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век / Владимир Соломонович Библер. — М.: Политиздат, 1991. — 416 с.
86. Библер В.С. XX век. Человек. Культура / В.С. Библер // Человек в системе наук / отв. ред. И.Т. Фролов; сост. Е.В. Филиппова; Всес. межведомственный ц-р наук о человеке АН СССР. — М.: Наука, 1989. — С. 301–317.
87. Библер В.С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков / Владимир Соломонович Библер. — М.: Русское феноменологическое общество, 1997. — 440 с.
88. Библер В.С. Культура. Диалог культур (опыт определения) // Вопросы философии. — 1989. — № 6. — с. 31–42.
89. Библер В.С. Философ и поэт / Владимир Соломонович Библер // Центр «Диалог культур XXI». — URL: <http://www.culturedialogue.org/drupal/ru/node/470>
90. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Жан Бодрийяр; пер. с фр. Л. Любарской и Е. Марковской. — М.: Добросвет, 2000. — 258 с.
91. Борисов С.Н. Практики насилия в культуре: философско-антропологическая рефлексия / Сергей Николаевич Борисов // Электронная библиотека диссертаций. — Белгород, 2013. — URL: <https://www.dissercat.com/content/praktiki-nasiliya-v-kulture-filosofsko-antropologicheskaya-refleksiya>
92. Бродский И. Письма римскому другу: Стихотворения. — СПб.: Азбука-классика, 2001. — 288 с.
93. Брюкнер П. — Тирания покаяния. Эссе о западном мазохизме / Паскаль Брюкнер; пер. с фр. С. Дубина. — СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2009. — 239 с.
94. Бубер М. Два образа веры / Мартин Бубер; пер. с нем. М.И. Левиной. — М.: Республика, 1995. — 464 с.
95. Бубер М. Диалог / Мартин Бубер; пер. с нем. М.И. Левиной // Бубер М. Два образа веры. — М.: Республика, 1995. — С. 93–124.
96. Бубер М. Затмение Бога / Мартин Бубер; пер. с нем. И.И. Маханькова. — URL: http://yakov.works/library/o2_b/ub/er_o8.htm
97. Бубер М. Перводистанция и отношение / Мартин Бубер; пер. с нем. М. И. Левиной // Культуры в диалоге. — Екатеринбург: Наука, 1992. — С. 126–136.

98. Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя / Мартин Бубер; пер. с нем. М. Хорьков, Е. Балагушкин. — М.: Мосты культуры, 2006. — 524 с.
99. Бубер М. Я и Ты / Мартин Бубер; пер. с нем.: В.В. Рынкевича // Бубер М. Два образа веры. — М.: Республика, 1995. — С. 15–92.
100. Буррио Н. Глобализация и апроприация / Николя Буррио // Moscow Art Magazine. — 2004. — № 56. — URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/33/article/613>
101. Быховская И.М. Сравнительно–культурные (компаративные, или кросскультурные) исследования / И.М. Быховская // Культурология. XX век. Словарь. — Спб.: Университетская книга, 1996. — С. 439–442.
102. Вайль П. Принцип матрешки / П. Вайль, А. Генис // Новый мир. — 1989. — № 10. — с. 247–250.
103. Вальденфельс Б. Мотив Чужого / Берхард Вальденфельс; пер. с нем. С. Логинова. — Минск: ПроPILEI, 1999. — 176 с.
104. Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии / Берхард Вальденфельс; пер. с нем. О. Шпараги // Вальденфельс Б. Мотив чужого. — Минск: ПроPILEI, 1999. — с.123 — 141.
105. Васильев А. Memory studies: единство парадигмы — многообразии объектов / Александр Васильев. — НЛО. — № 5. — 2012. — URL:<https://magazines.gorky.media/nlo/2012/5/memory-studies-edinstvo-paradigmy-mnogoobrazie-obektov.html>
106. Витгенштейн Л. Логико–философский трактат / Пер. с нем. и англ. И.С. Добронравов и Д.Г. Лахути. — М.: Канон+; Реабилитация, 2008. — 288 с.
107. Гвардини Р. Конец Нового времени / Р. Гвардини // Вопросы философии. — 1990. — № 4. — С. 127–164.
108. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике: Книга первая / Георг Вильгельм Фридрих Гегель; пер. с нем. В.Г. Столпнера. — М.: Государственное социально–экономическое издательство, 1938. — 494 с.
109. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В двух томах. Т. 1. — М.: Институт философии АН СССР, «Мысль», 1970.— 668 с.
110. Генис А. Вавилонская башня: Искусство настоящего времени / Александр Генис. — М.: Независимая газета, 1997. — 256 с.

111. Гжегорчик А. Духовная коммуникация в свете идеала ненасилия / Анджей Гжегорчик // Вопросы философии. — 1992. — № 3. — С. 54–64.
112. Гидденс Э. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь / Энтони Гидденс; Пер. с англ. М.Л. Коробочкина. — М.: Издательство «Весь Мир», 2004. — 120 с.
113. Голомшток И. Тоталитарное искусство / Игорь Голомшток. — М.: Галарт, 1994. — 296 с.
114. Горных А. Воображаемый Другой (Ж. Лакан) / Андрей Горных // Топос. 2001. — № 1 (4). — URL: <https://www.psyoffice.ru/3132-gornyxh-a.-voobrazhaemyjj-drugojj-zh.-lakan.html>
115. Грамши А. Тюремные тетради / Антонио Грамши // Электронная библиотека «Гражданское общество». — URL: <http://www.civisbook.ru/files/File/Gramshi,tetradi.pdf>
116. Гройс Б. Утопия и обмен / Борис Гройс. — М.: Знак, 1993. — 374 с.
117. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Лев Николаевич Гумилев. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2001. — 560 с.
118. Гумилев Н. с. Избранное / Николай Степанович Гумилев. — М.: Просвещение, 1990. — 384 с.
119. Гуревич П.С. Проблема Другого в философской антропологии М.М. Бахтина / Павел Семенович Гуревич // М.М. Бахтин как философ. — М., 1992. — С. 83–96.
120. Гусейнов А.А. Диалог культур: возможности и пределы / Абдусалам Абдукеримович Гусейнов // Вопросы культурологии. — 2008. — № 9. — С. 6–9.
121. Гусейнов А.А. Этика ненасилия / Абдусалам Абдукеримович Гусейнов // Вопросы философии. — 1992. — № 3. — С. 72–81.
122. Гуссерль Э. Собрание сочинений. / Эдмунд Гуссерль; [пер. с нем. В. Молчанова]. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. — Т. 1: Феноменология внутреннего сознания времени — 165 с.
123. Гуссерль Э. Собрание сочинений. / Эдмунд Гуссерль; пер. с нем. В. Молчанов]. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. — Т. 4: Картезианские медитации — 142 с.
124. Гюнтер Х. Тоталитарное государство как синтез искусств / Ханс Гюнтер. — URL: <http://www.fedy-diary.ru/library-pages/sbornik-socrealisticheskij-kanon-arxetipy-sovetskoj-kultury->

- xans – gyunter/sbornik – so-realisticheskiy – kanon – totalitarnoe – gosudarstvo – kak – sintez – iskusstv – xans – gyunter/
125. Гадамер Г.–Г. Истина і метод: у 2 т. / Ганс–Георг Гадамер; пер. з нім. О. Мокровольського. — К.: Юніверс, 2000. — Т. 1: Основи філософської герменевтики. — 2000. — 464 с.
126. Дебор Г. Общество спектакля / Ги Дебор; пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубович. — М.: Логос, 1999. — 224 с.
127. Делез Ж. Анти–Эдип: Капитализм и шизофрения / Жиль Делез, Феликс Гваттари; пер. с фр. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. — Екатеринбург: У–Фактория, 2007. — 672 с.
128. Делез Ж. Гваттари Ф. Что такое философия? / Жиль Делез; Феликс Гваттари; пер. с фр. С.Н. Зенкина. — Спб.: Алетея, 1998. — 288 с.
129. Делез Ж. Логика смысла / Жиль Делез; Пер. с фр. Я.И. Свицкого. — М.: Академический Проект, 2011. — 472 с.
130. Делёз Ж., Гваттари Ф. Ризома («Тысяча плато», глава первая) / Жиль Делёз, Феликс Гваттари // Восток. — 2005. — № 11/12 (35/36). — URL: http://www.situation.ru/app/j_art_1023.htm
131. Дери М. Скорость убегания: киберкультура на рубеже веков / Марк Дери; пер. с англ. Т. Парфенова. — М.: АСТ МОСКВА; Екатеринбург: Ультра.Культура, 2008. — 480 с.
132. Деррида Ж. Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануэля Левинаса / Жак Деррида; пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. // Деррида Ж. Письмо и различие. — М.: Академический Проект, 2000. — С. 124–249.
133. Деррида Ж. О грамматологии / Жак Деррида; пер. с фр. Н. Автономовой. — М.: Издательская фирма «Ad marginem», 2000. — 511 с.
134. Деррида Ж. Письмо и отличие / Жак Деррида; пер. с фр. В. Лапицкого. — СПб.: Академический проспект, 2000. — 428 с.
135. Джеймс В. Нарративные инструменты, истина и быстрое мышление в национальной памяти: мнемоническое противостояние между Россией и Западом по поводу Украины / Джеймс Верч; пер. с англ. С.Е. Эрлих. — URL: https://istorex.ru/page/verch_d_narrativnie_instrumenti_istina_i_bistroe_mishlenie_v_natsionalnoy_pamyati_mnemonicheskoe_protivostoyanie_mezhdu_rossiey_i_zapadom_po_povodu_ukraini

136. Дильтей В. Введение в науки о духе / Вильгельм Дильтей; пер. с нем. В. В. Библихина // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX — XX вв. — М.: Из-во Моск. ун-та, 1997. — С. 108–134.
137. Долар М. Курение и коммунизм / Младен Долар. — URL: <http://liva.com.ua/communism-smoking.html>
138. Долар М. По ту сторону интерпелляции / Младен Долар // Неприкосновенный запас. — 2012. — № 5. — Режим доступа к ресурсу: <https://magazines.gorky.media/nz/2012/5/po-tu-storonu-interpellyaczii.html>
139. Долар М. С первого взгляда / Младен Долар; пер. с англ. А. Смирнова // Долар М., Божович М., Зупанчич А. Любовная машина; Лакан и Спиноза; Комедия любви. — СПб.: Алетейя, 2020. — С. 5–40.
140. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: в 12 т. / Федор Михайлович Достоевский; сост. Г.М. Фридендер; под ред. Г.М. Фридендера и М.Б. Храпченко. — М.: Правда, 1982. — Т. 6: Идиот: роман: в 4 ч. / послесл. и примеч. И. Битюговой. — 1982. — 368 с.
141. Жижек С. 13 опытов о Ленине / Славой Жижек; пер. с англ. А. Смирнова. — М: Ад Маргинем, 2003. — 87 с.
142. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Славой Жижек; пер. с англ. В. Софронова. — М.: Художественный журнал, 1999. — 114 с.
143. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального / Славой Жижек; пер. с англ. Артема Смирного — М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. — 160 с.
144. Жижек С. Дражливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології / Славой Жижек; пер. з англ. Р.Й. Димерець— Київ: ППС–2002, 2008. — 510 с.
145. Жижек С. Искусство смешного возвышенного. О фильме Дэвида Линча «Шоссе в никуда» / Славой Жижек; пер. с англ. А. Зотагина. — М.: Издательство «Европа», 2011. — 168 с.
146. Жижек С. Как наслаждаться посредством Другого. Культурная логика многонационального капитализма / Славой Жижек; пер. с англ. А. Смирнова. — СПб.: Алетейя, 2019. — 104 с.
147. Жижек С. Никто не должен быть отвратительным / Славой Жижек. — URL: https://sceptsis.net/library/id_683.html

148. Жижек С. От симптома Джойса к симптому власти / Славой Жижек. — URL: https://www.ruthenia.ru/logos/kofr/2002/2001_05.htm
149. Жижек С. Реальность Виртуального: Видеолекция / Славой Жижек/ URL: <https://www.youtube.com/watch?v=aDI1EKSAfQ4>
150. Жижек С. Свобода в облаке / Славой Жижек. — URL: <https://liva.com.ua/cloud-freedom.html>
151. Зайчиков А. Субъект бессознательного и шов / Алексей Зайчиков. — URL: <https://syg.ma/@alieksiei-zaichikov/subiekt-bies-soznatielnogho-i-show>
152. Ибсен Г. Собрание сочинений в четырех томах. — Том 3. — Драммы. Стихотворения / Генрик Ибсен; Перевод с норв. П. Карпа, А. и П. Ганзен, Вс. Рождественского, Т. Сильман, Т. Гнедич, В. Адмони, А. Ахматовой. Вступительная статья и составление В. Адмони. — М.: Искусство, 1957. — 855 с.
153. Из «Даодэцзина» / пер. с кит. В. Сухорукова // Из книг мудрецов. Проза Древнего Китая / пер. с кит.; сост., вступ. ст., статьи об авторах и коммент. И.С. Лисевича. — М.: Худ. лит., 1987. — С. 69–78.
154. Ильенков Э.В. Соображения по вопросу об отношении мышления и языка / Эвальд Васильевич Ильенков // Ильенков Э.В. Философия и культура. — М.: Политиздат, 1991. — С. 270–274.
155. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою: публицистика. — М.: Издательство: Директ–Медиа, 2017. — 218 с.
156. Интервью с Вальденфельсом / пер. с нем. К. Лядской // Вальденфельс Б. Мотив чужого. — Минск: Пропилеи, 1999. — С. 9–42.
157. Йерушалми Й.Х. Захор. Еврейская история и еврейская память / Йосеф Хаим Йерушалми. — Москва–Иерусалим: Мосты культуры/Гешарим, 2004. — 167 с.
158. Исеева Г.Б. Ибсен / Г.Б. Асеева // История западноевропейского театра. Том 5. — Скандинавский театр / Ред. Григорий Бояджиев, Елена Финкельштейн. — В 8 томах. — М.: Искусство, 1970. — 639 с.
159. Каган М. с. К вопросу о понимании культуры / М.С. Каган // Философские науки. — 1989. — № 5. — с. 78–81.
160. Каган М.С. Мир общения. Проблема межсубъектных отношений / Моисей Самойлович Каган. — М.: Политиздат, 1988. — 320 с.

161. Каган М.С. Философия культуры / Моисей Самойлович Каган / Акад. гуманитарных наук, С.–Пб. гуманитарный ун–т профсоюзов [и др.]. — СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996. — 416 с.
162. Каган М. с. Философская теория ценности / Моисей Самойлович Каган. — СПб.: Петрополис, 1997. — 206 с.
163. Каган М.С Человеческая деятельность / М.С. Каган. — М.: Изд–во полит, лит–ры, 1974. — 326 с.
164. Камю А. Миф о Сизифе; Бунтарь / Альбер Камю; пер. с фр. О.И. Скуратович. — Минск: ООО «Попурри», 2000. — 544 с.
165. Кант И. Критика способности суждения / Иммануил Кант; пер. с нем. Н.М. Соколова. — URL: <http://iakovlev.org/zip/kant3.pdf>
166. Кант И. Критика чистого разума / Иммануил Кант; пер. с нем. Н. Лосского. — М.: Эксмо, 2006. — 736 с.
167. Кара–Мурза С. Манипуляция сознанием. — М.: Изд–во: Эксмо, 2005. — 832 с.
168. Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура / М. Кастельс. — М.: ГУ ВШЭ, 2000. — 607 с.
169. Кереньи К. Трикстер и древнегреческая мифология / Карл Кереньи; пер. с англ. А. Тавровский, В. Кирющенко. — URL: <http://ec-dejavu.ru/t-2/Trickster-3.html>
170. Кессиди Ф. Сократ / Феликс Кессиди. — М.: Мысль, 1988. — 220 с.
171. Кляйн Н. No Logo. Люди против брэндов / Наоми Кляйн; пер. с англ. А.И. Дормана. — М.: Добрая книга, 2005. — 624 с.
172. Кожаринова А.Р. Медиавирусы как носители идеологических кодов / А.Р. Кожаринова. — URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2013/5/Kozharinova_Media-Viruses/
173. Козловски П. Культура постмодерна / Петер Козловски; пер. с англ. А. Аполлонов. — М.: Республика, 1997. — 240 с.
174. Косорукова А.А. Давыдкина Т.В. Определение этического в работе А. Бадью «Этика: Очерк о сознании зла» / А.А. Косорукина, Т.В. Давыдкина // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. — 2004. — № 2. — С. 50–56.
175. Котельников В.С. Мультикультурализм для Европы: вызов иммиграции / Виктор Сергеевич Котельников. — URL: <http://www.antropotok.archipelag.ru/text/a263.htm>
176. Кошмило О.К. Принцип структурного баланса вертикальной парадигмы и горизонтальной синтагмы в структурной

- лингвистике Романа Jakobson / Олег Константинович Кошмило // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — Тамбов: Грамота, 2012. — № 4 (18): в 2-х ч. — Ч. I. — С. 89–91. — URL: www.gramota.net/materials/3/2012/4-1/25.html
177. Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики / Юлия Кристева; пер. с фр. Г. Косикова, Б. Наумова. — М.: РОССПЭН, 2004. — 656 с.
178. Крымский С.Б. Культурные архетипы или знания до познания / Сергей Борисович Крымский // Природа. — 1991 — № 11. — С. 81–93.
179. Кукатас Ч. Либеральный архипелаг: теория разнообразия и свободы / Чандран Кукатас; пер. с англ. Н. Эдельмана под науч. ред. А.В. Куряева. — М.: Мысль, 2011. — 482 с.
180. Кундера М. День, когда Панург не сумеет рассмешить / Милан Кундера // Милан Кундера. Нарушенные завещания: Эссе / Пер. с фр. М. Таймановой. — СПб.: Азбука–классика, 2004. — С. 7–38.
181. Кундера М. Нарушенные завещания: Эссе / Милан Кундера; пер. с фр. М. Таймановой. — СПб.: Издательский Дом «Азбука–классика», 2008. — 288 с.
182. Кэмпбелл Дж. Герой с тысячью лицами: миф. Архетип. бессознательное / Джозеф Кэмпбелл; пер. с англ. А.П. Хомик. — К.: «София», Ltd., 1997. — 336 с.
183. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55) / Жак Лакан; пер. с франц. А. Черноглазова. — М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос». 1999. — 520 с.
184. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда / Жак Лакан; пер. с фр. А.К. Черноглазова, М.А. Титовой. — М.: Русское феноменологическое общество, 1997. — 184 с.
185. Лакан Ж. Психоз и Другой / Жак Лакан; пер. с фр. А.К. Черноглазова // Метафизические исследования. — Вып. 14. Статус иного. — СПб.: Издательство Санкт–Петербургского философского общества, издательство «Алетейя», 2000. — С. 201–217.
186. Лакан Ж. Семинары, Книга 17: Изнанка психоанализа (1969/70) / Жак Лакан; пер. с франц. А. Черноглазова. — М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 2008. — 272 с.

187. Лакан Ж. Семинары. Книга 11. Четыре основные понятия психоанализа / Жак Лакан; пер. с фр. А. Черноглазова. — М.: Гнозис; Логос, 2004. — 304 с.
188. Лакан Ж. Семинары. Книга 7. Этика психоанализа. — М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос». 2006. — 416 с.
189. Лакан Ж. Стадия зеркала / Жак Лакан; пер. с фр. А.К. Черноглазова. — URL: http://lacan.narod.ru/ind_lak/lac_r6.htm
190. Левинас Э. Бог, смерть и время / Эммануэль Левинас // Метафизические исследования. — Вып. 10.: Религия. — СПб.: Алетейя, 1999. — С. 230–242.
191. Левинас Э. Время и Другой / Эммануэль Левинас; пер. с фр. А.В. Парибка // Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека — СПб.: Высшая религиозно философская школа, 1998. — С. 21–122.
192. Левинас Э. Гуманизм другого человека / Эммануэль Левинас; пер. с фр. Г.В. Вдовиной // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. — М.: РОССПЭН, 2004. — С. 591–660.
193. Левинас Э. Диахрония и репрезентация / Эммануэль Левинас; пер. с фр. В.В. Петренко // Интенциональность и текстуальность: Философская мысль Франции XX века. — Томск: Водолей, 1998. — С. 142–162.
194. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / Эманюэль Левинас; пер. с франц. Г. В. Вдовиной. — М.; СПб.: Университетская книга, ЦГНИИ ИНИОН РАН; Культурная инициатива, 2000. — 415 с.
195. Левинас Э. От существования к существующему / Эммануэль Левинас; пер. с фр. Н.Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное:— М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — С. 7–65.
196. Левинас Э. По-другому чем быть, или по ту сторону сущности / Эммануэль Левинас; пер. с фр. И. Полещук // Эмманюэль Левинас: путь к Другому. Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. — СПб.: Из-во СПбГУ, 2006. — С. 181–195.
197. Левинас Э. Трудная свобода/ Эммануэль Левинас; пер. с фр. Г.В. Вдовиной // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. — М.: РОССПЭН, 2004. — С. 319–590.

198. Левинас Э. Философия, справедливость и любовь (Беседа с Эммануэлем Левинасом) / Эммануэль Левинас; пер. с фр. И.С. Вдовиной // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — С. 356–366.
199. Левинас Э. Этика и бесконечность. Диалоги с Филиппом Немо / Эммануэль Левинас; пер. с фр. Г.В. Вдовиной // История философии. — 2000. — № 5. — С. 172–183.
200. Леонтьев А.А. Деятельность и общение / Алексей Алексеевич Леонтьев // Вопросы философии. — 1979. — № 1. — С. 121–132.
201. Лиотар Ж.–Ф. Заметки на полях повествований / Жан–Франсуа Лиотар // Комментарии. — 1997, № 11. — с. 210 – 233.
202. Лиотар Ж.–Ф. Заметки о смыслах «пост» // Иностранная литература. 1994. — № 1. — С. 55–65.
203. Лиотар Ж.–Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? / Жан–Франсуа Лиотар // Ежегодник Ad marginem'93. — М., 1994. — 345 с.
204. Лиотар Ж.–Ф. Ситуация постмодерна / Жан Франсуа Лиотар // Философская и социологическая мысль. — 1995. — №№ 5–6. — С. 15–38.
205. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф / А.Ф. Лосев. — М.: Издательство Московского Университета, 1982. — 480 с.
206. Лотман Ю.М. Память в культурологическом освещении / Юрий Михайлович Лотман // Ю.М. Лотман. Статьи по семиотике и топологии культуры. — Талинн: Александра, 1992. — Retrieved from: http://yanko.lib.ru/books/cultur/lotman-selection.htm#_Toc509600942
207. Лотман Ю.М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении / Юрий Михайлович Лотман // Византия и Русь. — М.: Наука, 1989. — С. 227–235.
208. Лотман Ю.М. Семиосфера; Культура и взрыв; Внутри мыслящих миров; Статьи; Исследования; Заметки / Юрий Михайлович Лотман. — СПб.: «Искусство–СПБ», 2004. — 704 с.
209. Львов В. Об остранении Шкловского / Василий Львов. — URL: <https://proza.ru/2008/07/26/327>
210. Маклюэн Г.М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / Герберт Маршалл Маклюэн; пер. с англ. В. Николаева. — М.; Жуковский: КАНОН–пресс–Ц, Кучково поле, 2003. — 464 с.

211. Малахов В. Проблема общения в постсекулярной философии (Э. Левинас и Г.С. Батищев) / Виктор Малахов // Малахов В. Уязвимость любви. — К.: Дух и Литера, 2005. — С. 343–352.
212. Малахов В.А. Искусство и человеческое мироотношение / Владимир Аронович Малахов; Ин-т философии АН УССР. — К.: Наук. думка, 1988. — 216 с.
213. Малахов В. Віра, вірність, толерантність / Віктор Малахов // Малахов В. Право бути собою. — К.: Дух і Літера, 2008. — С. 247–254.
214. Малахов В. Етика спілкування / Віктор Малахов. — К.: Либідь, 2006. — 400 с.
215. Малахов В. Культурный плюрализм versus мультикультурализм / Владимир Малахов. — URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000_5_6/2000_5-6_01.htm
216. Малахов В. Молчание в диалоге — диалог в молчании / В.М. Малахов // Малахов В.М. Уязвимость любви. — К.: Дух и Литера, 2005. — С.191–197.
217. Малахов В. Чому я не постмодерніст? / Віктор Малахов // Малахов В. Право бути собою. — К.: Дух і Літера, 2008. — С.29–33.
218. Мамонова В.А. Мультикультурализм: разнообразие и множество / Мамонова Виктория Александровна // Журнальный клуб Интелрос «Credo New» № 2, 2007. — URL: http://www.intelros.ru/2007/07/06/vamamonova_multikulturalizm_raznoobrazie_i_mnozhestvo.html
219. Мандельштам О. Шум времени: Воспоминания. Статьи. Очерки / Осип Мандельштам. — Спб.: Азбука, 1999. — 384 с.
220. Манович Л. Будущее изображения / Лев Манович. — URL: http://mediadepo.blogspot.com/2009/04/blog-post_03.html
221. Маньковская Н.Б. Виртуалистика: художественно-эстетический аспект / Н.Б. Маньковская // Виртуалистика: экзистенциальные и эпистемологические аспекты. — М.: Прогресс — Традиция, 2004. — С. 328–361.
222. Межуев В.М. Идея культуры. Очерки по философии культуры / Вадим Михайлович Межуев; Ин-т философии РАН. — М.: Прогресс-Традиция, 2006. — 408 с.
223. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Морис Мерло-Понти; пер. с фр. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. — Спб.: Ювента, Наука, 1999. — 605 с.

224. Метц К. Воображаемое означающее. Психоанализ и кино / Кристиан Метц; пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной; науч. ред. А. Черноглазов. — изд. 2-е. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. — 334 с.
225. Мид У.Р. Власть, террор, мир и война. Большая стратегия Америки в обществе риска / Уолтер Рассел Мид; пер. с англ. Георгиев А.Г., Назаров М. — М.: Прогресс-Традиция, 2006. — 208 с.
226. Миллер Ж.-А. Введение в клинику лакановского психоанализа. Девять испанских лекций / Жак-Ален Миллер; Пер. с исп. Н. Муравьева. — М.: Издательство «Логос»/«Гнозис», проект lettera.org, 2017. — 184 с.
227. Митта А. В аспектах постмодернизма / А. Митта // Вопросы философии. — 1999. — № 7. — С. 65–78.
228. Михайлов И.А. Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Ч. 1: 1914–1939 гг. / И.А. Михайлов. — М.: ИФ РАН, 2008. — 207 с.
229. Най Дж. Умная сила. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/umnaya-sila-esse>
230. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Фридрих Ницше // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т.; пер. с нем. Ю.М. Антоновского — М.: Мысль, 1990. — Т. 2. — С. 5–237.
231. Нора П. Всемирное торжество памяти / Пьер Нора // Неприкосновенный запас. № 2. — 2005. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2005/2/vsemirnoe-torzhestvo-pamyati.html>
232. Нора П. Проблематика мест памяти / Нора Пьер // Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок; Пер. с фр. Дина Хапаева. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1999. — С. 17–50.
233. Нора П. Эра коммемораций / Нора Пьер // Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок / Пер. с фр.: Дина Хапаева. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1999. — С. 95–150.
234. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Хосе Ортега-и-Гассет; пер. с исп. А.М. Гелескула. — URL: <http://lib.ru/FILOSOF/ORTEGA/ortega15.txt>
235. Ортега-и-Гассет Х. Нищета и блеск перевода / Хосе Ортега-и-Гассет; пер. с исп. Н.Г. Кротовой // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? — М.: Наука, 1991. — С. 336–352.

236. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о «Дон Кихоте» / Хосе Ортега-и-Гассет; пер. с исп. О.В. Журавлева, А.Б. Матвеева. — URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/gasset/raz_don.php
237. Осанов А.А. Интерсубъективность в контексте становления человеческого бытия / А.А. Осанов. — URL: <http://hpsy.ru/public/x2978.htm>
238. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Рудольф Отто; пер. с нем. А.М. Руткевич. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. — 274 с.
239. Парк Р. Культурный конфликт и маргинальный человек / Роберт Парк // *Общественные науки за рубежом*. — РЖ. — Серия 11. — Социология. — М., 1998. — № 2. — С. 172–173.
240. Пастернак Б. Избранное. В 2 томах / Борис Пастернак. — СПб.: ООО «Изд-во «Кристалл», 1999. — Том 2: Доктор Живаго: Роман. — 560 с.
241. Печчеи А. Человеческие качества / Аурелио Печчеи // *Мир философии: Книга для чтения*. — М.: Политиздат, 1991. — Ч. 2: Человек. Общество. Культура. — С. 558–585.
242. Пилюгина Е.В. Природа феномена «событие» в призме концепции Жюль Делеза / Е.В. Пилюгина // *Studia Humanitatis*. — 2014. № 4. — URL: <http://st-hum.ru/en/node/196>
243. Пирс Ч. Начала прагматизма / Чарльз Пирс; пер. с англ. В.В. Кирющенко, М.В. Колопотина. — СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. — 352 с.
244. Подорога В. Память и забвение (Т.В. Адорно и время «после Освенцима») / Валерий Подорога // *НЛО*. — № 4. — 2012. — URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/4/pamyat-i-zabvenie.html>
245. Померанц Г. Открытость бездне. Встречи с Достоевским / Григори й Соломонович Померанц. — URL: <http://maxima-library.org/izbrannoe/b/244310?format=read#ctrlpanelcontainer>
246. Портелли А. Массовая казнь в Ардеатинских пещерах: история, миф, ритуал, символ /Алессандро Портелли. — Неприкосновенный запас. 2005 — № 2. — Режим доступа к ресурсу: <https://magazines.gorky.media/nz/2005/2/massovaya-kazn-v-ardeatinskih-peshherah-istoriya-mif-ritual-simvol.html>

247. Почепцов Г. Бихейвиористские войны как новый этап развития методологии информационных войн. — URL: https://ms.detector.media/ethics/manipulation/bikheyvioristskie_voynu_kak_novuyu_etap_razvitiya_metodologii_informatsionnykh_voyn/
248. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант: К решению парадокса времени / Илья Пригожин, Изабелла Стенгерс; пер. с англ. Ю.А. Данилова. — М.: Комкнига, 2005. — 232 с.
249. Радтке Ф.—О. Разновидности мультикультурализма и его неконтролируемые последствия / Франк—Олаф Радтке // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ / под ред. В.С. Малахова, В.А. Тишкова. — М.: Рос. акад. наук, Ин-т этнологии и антропологии, 2002. — С. 103–115.
250. Рашкофф Д. Медиавирус / Дуглас Рашкофф; перевод с англ. Д. Борисова. — М.: Ультракультура 2.0, 2003. — 394 с.
251. Рикер П. Время и рассказ / Поль Риккер; пер. с нем. Т.В. Славко. — М.; Спб.: Культурная инициатива, Университетская книга, 2000. — Т. 1. — 313 с.
252. Рикер П. Герменевтика и психоанализ; Религия и вера / Поль Рикер; пер. с нем. И.С. Вдовиной. — М.: Искусство, 1996. — 270 с.
253. Рикер П. Повествовательная идентичность / Поль Рикер; пер. с фр. О.И. Мачульской // Риккер П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. — М.: Издательский центр «Академия», 1995. — С. 19–38.
254. Рикер П. Человек как предмет философии / Поль Рикер // Вопросы философии. — 1989. — № 2. — С. 41–50.
255. Рифкин Д. Третья промышленная революция: как горизонтальные взаимодействия меняют энергетику, экономику и мир в целом / Джереми Рифкин; пер. с англ. — М.: Альпина он-фикшн, 2014. — 410 с.
256. Рікер П. Від психоаналізу до питання про «Я», або Тридцять років філософської праці / Поль Рікер; пер. з франц. О.М. Сирцової // Філософська думка. — 2008. — № 2. — С. 94–123.
257. Романовская Е.В. Морис Хальбвакс: Культурные контексты памяти / Е.В. Романовская // Известия Саратовского университета. Т. 10. — Философия. Психология. Педагогика. — Вып. 3. — С. 39–44.
258. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Ричард Рорти; пер. с англ. И.В. Хестановой, Р.З. Хестанова // Гуманитарные

- технологии. Аналитический портал [Электронный ресурс]. — Режим доступа к ресурсу: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/5152259>. Роршах Г. Психодиагностика: Методика и результаты диагностического эксперимента по исследованию восприятия / Герман Роршах; пер. с нем. В.И. Николаева. — М.: Когито-Центр, 2006. — 336 с.
260. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты / Жан-Жак Руссо; перевод с фр. А.Д. Хаютина и В.С. Алексеева-Попова. — М.: КАНОН-пресс, 1998. — 416 с.
261. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян / Борис Александрович Рыбаков. — М.: Русское слово, 1997. — 824 с.
262. Савин Л. Жесткая, мягкая и умная сила во внешней политике США. — URL: <https://www.geopolitica.ru/article/zhestkaya-myagkaya-i-umnaya-sila-vo-vneshney-politike-ssha?fbclid=IwAR1zjRz4HNFEefk4Hq15UplfApEEVx12ZP8iMeVcoboD3pWzm-LcPqUj25I>
263. Савин Л.В. Сетецентричная и сетевая война. Введение в концепцию. — М.: Евразийское движение, 2011. — 130 с.
264. Саид. Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока / Эдвард Вади Саид; пер. с англ. А.В. Говорунова. — СПб.: Русский Мир, 2006. — 637 с.
265. Салецл Р. (Из)вращения любви и ненависти / Рената Салецл; пер. с англ. В. Мазина — М.: Художественный журнал, 1999. — 206 с.
266. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм / Жан-Поль Сартр; пер. с фр. А.А. Санина // Сумерки богов. — М.: Политиздат, 1990. — С. 319–344.
267. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Жан-Поль Сартр; пер. с фр. В.И. Колядко. — М.: Республика, 2004. — 639 с.
268. Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм / Жан-Поль Сартр; пер. с фр. В.И. Колядко // Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988. — 554 с.
269. Смирнов А.В. Культурологическая компаративистика в работах Г.А. Ткаченко. — URL: https://smirnov.iph.ras.ru/win/publicn/texts_2/tk.htm

270. Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. / Владимир Сергеевич Соловьёв. — М.: Мысль, 1990. — Т. 2. / общ. ред. и сост. А.В. Гульн, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. — 822 с.
271. Соссюр Ф. Курс общей лингвистики / Фердинанд де Соссюр; пер. с фр. А. Сухотина. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. — 432 с.
272. Степанянц М.Т. Мир Востока: Философия: Прошлое, настоящее, будущее / Мариэтта Тиграновна Степанянц. — М.: Восточная литература, 2005 — 375 с.
273. Степин В.С. Культура / В.С. Степин // Вопросы философии. — 1999. — № 8. — С. 61–71.
274. Стиглиц Дж. Цена неравенства. Чем расслоение общества грозит нашему будущему / Джозеф Юджин Стиглиц; пер с англ. Е. Рождественской. — Москва: Эксмо, 2015. — 512 с.
275. Сурова Е.Э. Кроскультурность как идентификационная модель / Е.Э. Сурова // Альманах «Studia culturae», Studia culturae. Выпуск 3. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. — С. 58–79. — URL: <http://anthropology.ru/ru/text/surova-ee/kroskulturnost-kak-identifikacionnaya-model>
276. Тертуллиан. О плоти Христа / Тертуллиан; общая редакция и составление А.А. Столярова. Текст и перевод — издательская группа «Прогресс»-«Культура». — Москва, 1994. — Режим доступа к ресурсу: http://www.tertullian.org/russian/de_carne_christi_rus.htm
277. Тиллих П. Избранное: Теология культуры / Пауль Тиллих; пер. с англ. Т.П.Лифинцевой. — М.: Юрист, 1995. — 479 с.
278. Тойнби А. Постижение истории / Арнолд Тойнби; пер. с англ. Е.Ю. Жарикова, — М.: Рольф, 2001. — 640 с.
279. Толстой Л.Н. Собрание сочинений. В 12-ти томах. — Т. 8. Анна Каренина. Роман в восьми частях. Части первая — четвертая. — М.: Художественная литература, 1974. — 480 с.
280. Топоров В.Н. Пространство и текст / Владимир Николаевич Топоров // Текст: семантика и структура: Сборник научных трудов. — М., 1983. — С. 227–284.
281. Тоффлер Э. Третья волна / Элвин Тоффлер; пер. с англ. Е. Рудневой. — М.: ООО «Фирма "Издательство АСТ"», 1999. — 261 с.

282. Тульчинский Г.Л. Остраннение / Г.Л. Тульчинский // Проективный философский словарь: Новые термины и понятия / Под ред. Г.Л. Тульчинского и М.Н. Эпштейна. — СПб.: Алетейя, 2003. — С. 285–286.
283. Тульчинский Г.Л. Феноменология имиджа и метафизика идентичности / Григорий Львович Тульчинский // Символы, образы, стереотипы: исторический и экзистенциальный опыт. — СПб: Эйдос, 2000. — С. 100–111.
284. Тюгашев Е.А. Диалог культур и цивилизаций: методологический анализ / Е.А. Тюгашев // Вопросы культурологии. — 2008. — № 6. — С. 4–8.
285. Уайтхед А.Н. Приключение идей // Альфред Норт Уайтхед; пер. с англ. Ю.Н. Радаева, И.С. Фролова. — М.: ИФРАН, 2009. — 383 с.
286. Ульянова М.Е. Политика различий в современном культурном пространстве: к вопросу о мультикультурной модели интеграции мигрантов / М.Е. Ульянова // Вопросы культурологии. — 2008. — № 2. — С. 53–54.
287. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни / Мигель де Унамуно; пер. с исп. Е.В. Гараджа. — К.: Символ, 1997. — 414 с.
288. Фейербах Л. Основные положения философии будущего / Людвиг Фейербах; пер. с нем. Т.Я. Батищевой // Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. — М.: Наука, 1995. — Т. 1. — С. 90–145.
289. Фишер Н. Феноменология Другого как основание философского говорения о Боге: Эммануэль Левинас / Норберт Фишер // Фишер Н. Философское вопрошание о Боге. — М.: Христианская Россия, 2004. — С. 382 — 408.
290. Флиер А.Я. Культурные основания насилия / Андрей Яковлевич Флиер // Гуманитарные науки: теория и методология. — 2012. — № 1. — С. 14–25.
291. Флоренский П.А. Имена. — Харьков: Фолио; М.: Издательство АСТ, 2000. — 448 с.
292. Фрейд З. Введение в психоанализ / Зигмунд Фрейд; пер. с нем. Г.В. Барышниковой. — М.: Наука, 1989. — 456 с.
293. Фрейд З. Тотем и табу / Зигмунд Фрейд; пер. с нем. М. Вульфа. — М.: Олимп: ООО «Издательство АСТ–ЛТД», 1997. — 446 с.

294. Фрейд З. Я и Оно / Зигмунд Фрейд; пер. с нем. В.Ф. Полянского. — М.: МЕТТЭМ, 1990. — 448 с.
295. Фридман М. Капитализм и свобода / Мильтон Фридман; пер. с англ. В. Козловского. — М.: Новое издательство, 2006. — 240 с.
296. Фромм Э. Бегство от свободы / Эрих Фромм; пер. с англ. Г.Ф. Швейника. — М.: Прогресс, 1989. — 272 с.
297. Фромм Э. Догмат о Христе / Эрих Фромм. — URL: <https://www.litmir.me/br/?b=75603>
298. Фромм Э. Искусство любви (Исследование природы любви) / Эрих Фромм; пер. с англ. Л.А. Чернышевой. — М.: Знание, 1990. — 157 с.
299. Фромм Э. Пути из больного общества / Эрих Фромм // Мир философии: Книга для чтения: В 2 ч. — М.: Политиздат, 1991. — Ч. 2: Человек. Общество. Культура. — С. 66–70.
300. Фуко М. Порядок дискурса / Мишель Фуко; пер. с фр. С. Табачниковой // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. — М.: Касталь, 1996. — 448 с.
301. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Мишель Фуко; пер. с фр. А.А. Грицанов. — СПб.: А-сад, 1994. — 408 с.
302. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Фрэнсис Фукуяма; пер. с англ. М. Б. Левина. — М.: АСТ, 2007. — 588 с.
303. Хабермас Ю. Познание и интерес / Юрген Хабермас; пер. с нем. А.В. Кезина // Философские науки. — 1990. — № 1. — С. 90–97.
304. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности / Юрген Хабермас // Вопросы философии. — 1989. — № 2. — С. 35–40.
305. Хабермас Ю. Философ — диагност своего времени / Юрген Хабермас // Вопросы философии. — 1989. — № 9. — С. 80–83.
306. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Юрген Хабермас; пер. с нем. М.М. Беляева — М.: Издательство «Весь Мир», 2003. — 416 с.
307. Хайдеггер М. Время и бытие / Мартин Хайдеггер; пер. с нем. В.В. Биbihина // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — С. 391–406.
308. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Мартин Хайдеггер; пер. с нем. В.В. Биbihина // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — С. 192–220.

309. Хайдеггер М. Путь к языку / Мартин Хайдеггер; пер. с нем. В.В. Биbihина // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / сост., пер. с нем., вступ. ст., примеч., тематич. указ. и указ. имен В.В. Биbihина. — М.: Республика, 1993. — С. 259–273.
310. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / Морис Хальбвакс; пер. с фр. С.Н. Зенкина. — М.: Новое издательство, 2007. — 348 с.
311. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память / Морис Хальбвакс // Неприкосновенный запас. — 2005. — №№ 2–3 (40–41). — с.8–27.
312. Харрисон Л. Культура и экономическое развитие / Лоуренс Харисон. URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/expertize/3506>
313. Херцогенраф Б. «Шоссе в никуда»: Линч и Лакан, кино и культурная патология / Бернд Херцогенраф; пер. с англ. Кирилла Дроздова // Русская Антропологическая Школа. Труды. — Вып. 3 / Под ред. Вяч. Вс. Иванова. — Москва, РГГУ, 2005. — URL: <http://euristem.livejournal.com/41151.html>
314. Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики / Бенно Хюбнер; пер. с нем. А. Лаврухина. — Минск: Пропилеи, 2000. — 152 с.
315. Цветаева М. Письма к Константину Родзевичу / Сост. Е.Б. Коркина. Ульяновск: Ульяновский Дом печати, 2001. — 200 с.
316. Цветаева М. Собрание сочинений: в 7 томах. . — М.: Эллис Лак, 1995. Тома 6–7. — URL: synnegiria.com
317. Чернявская Ю.В. Трикстер, или путешествие в хаос / Ю.В. Чернявская // Человек. — 2004. — № 4. — С. 37–52.
318. Шапинская Е.Н. Образ Другого в текстах культуры: политика репрезентации / Е.Н. Шапинская // Обсерватория культуры. — 2009. — № 3. — С. 30–37.
319. Шатин Ю.В. Семиотика vs семиология: к вопросу о полноте знаковой теории / Ю.В. Шатин // Критика и семиотика. — 2015. — № 2. — С. 10–17.
320. Шафрански Р. Теория информационного оружия / Рифард Шафрански; пер. с англ. В. Казеннов. — URL: <https://psyfactor.org/infowar3.htm>
321. Шильман М. Трикстер, Герой, его Тень и ее заслуги / Михаил Шильман. — URL: <http://abuss.narod.ru/texthtml/trickster.htm>

322. Шкловский В.Б. О теории прозы / Виктор Борисович Шкловский. — М.: Круг, 1925. — С. 7–20. — URL: <http://www.orojaz.ru/manifests/kakpriem.html>
323. Эко У. Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна / Умберто Эко // *Философия эпохи постмодернизма. Сб. статей.* — Минск, 1996. — С. 48–73.
324. Эко У. Открытость произведения искусства / Умберто Эко // *Некоторые проблемы современной зарубежной эстетики.* — М., 1976. — Ч. 2. — С. 18–32.
325. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Умберто Эко. — СПб., 1998. — 458 с.
326. Элиаде М. Аспекты мифа / Мирча Элиаде; пер. с фр. В. Большаков. — М.: ИНВЕСТ-ППП, 1995. — 240 с.
327. Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское / Мирча Элиаде; Пер. с фр. Н.К. Грабовского и др. — М.: Ладомир, 2000. — 414 с.
328. Эпштейн М. Знак пробела. О будущем гуманитарных наук / Михаил Эпштейн. — М.: Новое литературное обозрение, 2004. — 864 с.
329. Юнг К.-Г. Архетип и символ / Карл Густав Юнг; пер. с нем. В. Зеленского. — М.: Ренессанс, 1991. — 297 с.
330. Юнг К.-Г. Архетипы коллективного бессознательного / К.-Г. Юнг // Юнг К.-Г. Структура психики и процесс индивидуации. — М.: Наука, 1996. — С. 139–154.
331. Юнг К.Г. О психология образа трикстера / Карл Густав Юнг. — URL: <http://ec-dejavu.ru/t-2/Trickster-2.html>
332. Юнг К.-Г. Душа и миф: Шесть архетипов / Карл Густав Юнг; пер. с нем. В.И. Менжулин. — К.: Port-Royal, 1996. — 384 с.
333. Якобсон Р.О. Избранные работы / Роман Осипович Якобсон. — М.: Прогресс, 1985. — 460 с.
334. Ясперс К. Смысл и предназначение истории / Карл Ясперс; пер. с нем. М.И. Левиной. — М.: Республика, 1994. — 527 с.

ПОСЛЕСЛОВИЕ:

КОНТЕКСТЫ СОВРЕМЕННОЙ ПАРРЕСИИ НА ФИЛОСОФСКОМ ФРОНТИРЕ

Давным–давно пришел к пониманию, что любой текст заслуживает свою публикацию. Потому что его появлению предшествовало буквально нечто метафизическое — заставившее человека сесть за стол или за компьютер и написать этот текст. Иногда мне спешат возразить: а если это бред или заведомая ложь, или донос, или оскорбление...? Все равно, даже, если это безобидная графомания — все равно это попытка выразить, зафиксировать, представить какую–то мысль, переживание, наболевшее, воплотить, явить принципиально недоступное, невидимое другим понимание мира, других людей, себя самого. А именно это — личностное осмысление, личностная позиция и стремление — и лежит в основе не только просто коммуникации, но и вырастающих из этого источника науки, техники, искусства, политики, других социально–культурных практик. И тогда главное — где и в каком контексте такой текст будет опубликован, с какими возможными комментариями, контекст уточняющими. В зависимости от контекста, текст становится научной статьей или книгой, художественным произведением или предметом какой–то аналитики, экспертизы, критики, а то и диагноза.

Такой подход тем более важен для текстов, предлагающих осмысление проблем, касающихся всех и каждого, особенно в условиях сдвигов и трансформаций всего образа жизни. Собственно, именно с таких позиций затевалась и развивается издательская серия «Тела мысли», в которой с 2001 года вышло уже четыре десятка книг. Главным условием публикации книги для

редакционного совета данной серии является философствование на фронтире: личностный выход автора к выявлению и осмыслению новых форматов бытия, новых вызовов и перспектив для человека и социума.

Книга Евгении Витальевны Бильченко полностью вписывается в этот контекст. И не только вписывается, а фрактально его расширяет, порождая новые смысловые слои...

Когда скончался Мирослав Владимирович Попович — замечательный человек и достойнейший философ, многие годы директор Института философии Национальной Академии наук Украины, много сделавший для развития философии и логики в советское время, практически все ведущие российские философские журналы почтили светлую память Мирослава Владимировича. При подготовке текста для «Философских возникла идея сделать его вместе с украинскими коллегами. И тут я допустил глупость — обратился с предложением к коллегам публично, в Facebook'e. И — нарвался на молчание и даже категорический отказ. А на вопрос — «Почему?», получил ответ: «А разве не понятно? Война же!». Так стало ясно и понятно, что одно дело личные контакты друзей и коллег, а другое — коммуникация в публичном пространстве, доведенном недальновидными политическими играми до эмоциональной крайности.

Контакты с украинскими коллегами всегда были, остаются и сохраняются, несмотря на уход из жизни С.Б. Крымского, М.В. Поповича, Ю.Д.Прилюка, а Киев, Харьков, Одесса были и остаются важными центрами философской мысли, включая русскоязычную. И в этом плане открывается главный контекст, раскрывающий интерес к нетривиальному тексту книги Е. Бильченко — киевлянки, доктора культурологии, профессора факультета философского образования и науки Национального педагогического университета имени М.П. Драгоманова. Автор — яркая личность, поэт, чьи стихи опубликованы на более чем 20 языках, переводчик, общественный деятель. Она поддерживает диалог с российскими коллегами, участвует в научных конференциях, культурной жизни. Достойны уважения память и внимание, которые она уделяет Александру Башлачеву — титульной фигуре российского рока 1980–х.

Е. Бильченко — активный участник Революции достоинства и — резкий, эмоциональный критик ее результатов. Считая себя ученицей Виктора Малахова и Славоя Жижека, она объединяет в этой критике глубоко фундированный гуманитарно–этический подход с концептуальным аппаратом фрейдомарксизма, что дает ей возможность расширить эту критику не только в социально–культурной, но антропологической плоскости. И этот критический анализ выводит Е.Биличенко на фронт современной социальной философии. И, отдавая дань яркости фигуры, судьбы, позиции, поиску и утверждению самоопределения Евгении Витальевны, главным мотивом данной публикации явилось содержание данной работы, его не просто актуальность, а свежесть откровения, дающая актуальности новые важные импульсы.

Этой свежести дополнительную глубину придает понимание природы нынешней трансформации человеческого бытия, если не существования как вида. Homo sapiens получил преимущество и вытеснил другие виды homo, добился нынешнего цивилизационного уровня глобального масштаба в результате «когнитивной революции», произошедшей в промежутке 70 000 — 30 000 лет назад, суть которой заключалась в освоении новых способов общаться и думать — в переходе от сигнальной устной коммуникации к дискурсивно–нарративной. Способность рассказывать истории заложила предпосылки формирования мифов, религий, идеологий, экономик, науки, образования — всего того, что позволяет консолидировать сообщества на основе общих взглядов, представлений, норм, представлений о своем прошлом и будущем. Сигнальная коммуникация дает возможность консолидировать не многим более сотни особей. «Сапиенсы–рассказывающие–истории» получили возможность консолидировать общности в многие сотни, тысячи, а потом и миллионы индивидов. Дело было уже развитием средств социальной коммуникации: письменности, печати, радио, телефонии, телевидения, Интернета, социальных сетей... Это и стало стержнем исторического развития человечества.

Диагностированная М. Маклюэном зависимость смысловой картины мира от технологий коммуникации (message is media)

с полной очевидностью подтверждается в наши дни постинформационного общества так называемой «пост-правды». И подтверждается парадоксально — с далеко идущими весьма неоднозначными последствиями. Речь идет о двух, вроде бы, взаимоисключающих процессах, но с общим очень неприятным общим знаменателем. Во-первых, новые технологии (мобильная связь, интернет, социальные сети) обеспечили широкий доступ к коммуникации, постоянную в нее включенность. В результате, если раньше традиционные медиа транслировали социальные значения, некие инварианты осмысления социального опыта, фактически нормализуя личностные смыслы как авторов, так и адресатов, обеспечивая социализацию, то теперь на первый план вышла непосредственная презентация индивидуального опыта, прямая трансляция личностных смыслов — эмоционально-оценочных переживаний. Именно это поспешили назвать пост-правдой и фейками. Человеку — существу конечному — не дана полнота знания бесконечного разнообразия мира. Поэтому он постигает это разнообразие всегда с какой-то позиции, в каком-то ракурсе, с какой-то точки зрения, в каком-то смысле. Культура и традиционные медиа консолидировали некую общую для социума смысловую картину мира (мифологическую, религиозную, идеологическую, научную). А теперь на первый план вышла именно прямая трансляция личностных смыслов, помноженная на непродуманную пропаганду прав человека, прежде всего — свободу слова и мнения.

И это вавилонское столпотворение технологически и юридически обеспеченных самопрезентаций породило дисбаланс прав и ответственности, не консолидацию, а дивергенцию социума, практику массового буллинга, угрозы здоровью, имуществу, а то и жизни. Это с одной стороны.

А с другой — цифровизация, а точнее, тотальная медиализация в цифровом формате практически всех сфер жизни от бизнеса и госуправления до образования и личной жизни создала исключительные возможности для тотального непрерывного контроля и манипулирования. Современность предстала реализованными антиутопиями. Запад с упоением реализует антиутопию О. Хаксли, Китай при массовой поддержке —

антиутопию Е. Замятина, Россия — Д. Оруэлла. А за всеми ними отчетливо проглядывает антиутопия Ф.М. Достоевского в его притче о Великом инквизиторе, где исчерпывающе раскрыта суть антропология власти как избавлении от свободы и ответственности, основанном на обещании благоденствия и счастья. Для Достоевского буквальным примером такой программы был социализм, имеющий целью, прежде всего, преобразование экономических и других материальных сторон жизни на основе рационалистических представлений о мире, обществе и человеке. Мудрый Достоевский предвидел, что эта программа споткнется на субъективности и нравственной природе личности.

При всем «противостоянии» идей социализма и либерализма, под знаком которого развивалась горбачевская «перестройка» и последующие российские реформы, это противостояние поверхностно и по сути — лукаво. Обе установки исходят из одного корня — рационалистического культа науки и сайентизма. Показательно, что фактически одновременно с написанием Достоевским его последнего романа (в котором Иван Карамазов рассказывает упомянутую притчу младшему брату Алеше), в Великобритании возникло влиятельное фабианское общество, проповедовавшее построение справедливого общества на основе постепенного все большего вмешательства государства в экономику и социальные процессы в целом. Общество было названо в честь древнеримского полководца Фабия Максима Кунктатора (Медлительного), практиковавшего стратегию победы посредством неспешных систематических действий. Членами Фабианского общества были Б. Рассел, Г. Уэллс, Б. Шоу, Д.М. Кейнс, крупные политики и журналисты. Фабианцы учредили влиятельную Лондонскую школу экономики, стояли у истоков создания лейбористской партии, в основу устава которой положен ряд документов общества. Круг фабианских трактатов, написанных с 1884 по 2000 годы крупными учеными, политическими и религиозными деятелями, писателями и публицистами насчитывает 597 книг¹.

¹ Фабианское общество и молодые фабианцы <https://digital.library.lse.ac.uk/collections/fabiansociety/tracts>

Влиятельные сторонники фабианского социализма проявляли искренний интерес к советскому опыту, лоббировали оказание помощи сталинскому режиму во время индустриализации, в военное время. Герберт Уэллс во время первой поездки в советскую Россию обстоятельно беседовал с Лениным. Во время второй поездки в 1933 году Уэллс был принят Сталиным. И потом он, и Б. Шоу, и другие непростые люди их круга активно лоббировали экономическую поддержку советской модернизации. Бернард Шоу видел в СССР надежду на спасение человечества от краха. Он встречался в 1931 году со Сталиным, о котором отзывался не только как об очень приятном человеке и настоящем руководителе рабочего класса, но как о интеллектуальном гиганте, по сравнению с которым западные деятели выглядят пигмеями. Он и в дальнейшем поддерживал сталинизм, оправдывал массовые репрессии, кампанию против генетиков. О. Хаксли был секретарем фабианского общества, ввел туда Д. Оруэлла, который с ними порвал. Как и Г. Уэллс, он признавал важность науки и новых технологий в противостоянии фашистской Германии, но их взгляды на роль науки и ученых радикально разошлись. Для Уэллса главным условием рационализации политического устройства мира видел именно научный склад ума, полагая, что будущее в руках ученых. Оруэлл был категорически против такого будущего, считая, что именно чисто научное мышление открывает возможности тоталитаризму². Так что название его антиутопии содержит прямую аллюзию со столетием создания Фабианского общества (1884 год). Показательно и то, что Замятин привез замысел своей антиутопии после работы и интенсивного общения с научно-технической элитой в той же Великобритании.

Активным сторонником фабианства был и Д. Бёрнхем, предложивший термин «революция менеджеров», выпустивший под таким названием в 1940 году книгу, которая сразу после выхода наделала много шума. В ней Д. Бёрнхем предрекал новый тип централизованного общества. Правящим классом в этом

² Orwell G. Wells, Hitler and the World State https://orwell.ru/library/reviews/wells/english/e_whws

обществе будут те, кто реально контролируют средства производства: руководители компаний, бюрократы—администраторы, военные. Всех их он объединял в одну категорию «менеджеров». Эти люди устраняют традиционных капиталистов, окончательно сокрушат рабочий класс и сосредоточат в своих руках экономические ресурсы и власть. Место многочисленных национальных государств займут некие большие сверхгосударства, сложившиеся вокруг индустриальных и экономических центров Европы, Азии и Америки. Их политические системы будут иерархичными: с менеджериальной элитой наверху. В 1940 году он писал, что «менеджеризм» достиг наивысшего развития в СССР, но почти так же развит в гитлеровской Германии и уже заявил о себе в Соединенных Штатах в виде рузвельтовского «нового курса», который Д. Бёрнхем характеризовал как «примитивный менеджеризм».

В рецензии на очередную публикацию «Революции менеджеров» в 1946 году Д. Оруэлл отмечал, что круг этих идей лежит в русле предсказаний появления нового общества, которые восходят к утопии Платона, продолжают Т. Мором, Т. Кампанеллой, отчасти Д. Бенхамом. В XX веке его продолжили Х. Беллок в «Рабском государстве» (1911). Честертон предсказал возникновение рабского уклада, который можно назвать и коммунистическим, и капиталистическим. Ближе к этому подошел Джек Лондон в «Железной пяте» (1909). Позже такие авторы, как П. Дракер и Ф.А. Войт доказывали, что фашизм и коммунизм — по существу, одно и то же. После II Мировой войны за таким типом государства закрепился термин «тоталитарные», пришедший, кстати, из итальянского опыта характеристики муссолиниевского корпоративного государства — пожалуй, наиболее мягкой формы тоталитаризма: некое общенациональное движение (фронт) во главе с надпартийным лидером.

Позже фабианские по сути идеи получили respectable развитие у таких социологов, как П. Друкер, П. Сорокин, Д. Белл, Т. Парсонс, Р. Дарендорф, писавших о росте масштабов контроля управленческим аппаратом над различными проявлениями общественной и отчасти — личной жизни... Именно на этом идейном фоне формировалась и концепция Д. Гэлбрейта

о «конвергенции» капитализма и социализма. Показательно, что еще Ф. Энгельс в конце жизни (он умер в 1895 году), комментируя распространение практики акционерных обществ, которая как раз и вела к появлению фигуры управляющего, оценивал это как еще один симптом кризиса традиционного капитализма.

Эти идеи сохранили влияние и в наше время, особенно в университетской среде, художественной интеллигенции, политически это выразилось в поддержке Б. Сандерса, электорат которого подхватил Д. Байден. Хотя, со временем, во времена холодной войны и после их отношение к СССР и постсоветской России существенно трансформировалось. Тем не менее, об опасностях, которыми чреватые идеи реализации всеобщего блага для большинства на основе культа нации и единого сильного государства, о том, насколько такие концепции далеки от идеи права на жизнь, свободу, и стремление к счастью, говорит весь опыт последних полутора столетий.

При этом важно не забывать, что практически параллельно с социализмом (фабианским и марксистским) развивались концепции и практики в духе эстетической утопии Р. Вагнера, в которой единый социум творится как универсальный артефакт (*Gesamtkunstwerk*) коллективной волей, воплощаемой художником на основе его сопричастности воле Бытия³. Сравнение рационалистической и эстетической утопий заслуживает отдельного рассмотрения. Пока же только стоит отметить, что эти программы переустройства общества не могли не взаимодействовать во второй половине XIX столетия. А со второй половины XX века все больший интерес вызывает то внимание, которое уделяли социалистическим идеям теоретики и практики итальянского и германского фашизма, проявления тоталитарных концепций и практик в опыте либеральных демократий⁴. Либерализм,

³ Вагнер Р. Избранные работы. М.: Искусство, 1978. 695 с. С. 159.

⁴ Gross B.M. *Friendly fascism: the new face of power in America*. — South End Press, 1980; Голдберг Джона, Облачко И.Ю. *Либеральный фашизм. История левых сил от Муссолини до Обамы*. М.: Рид Групп, 2012. — 512 с. Goldberg Jonah. *Suicide of the West: How the Rebirth of Tribalism, Populism, Nationalism, and Identity Politics is Destroying American Democracy*. Crown Forum, 2018. — 464 p.

воспетый Айн Рэнд, предстает опасностью, о которой не устает предупреждать Юлия Латынина.

Джин из бутылки уже выглядывал все последние полтора столетия, а стремительно развивавшиеся коммуникативные технологии все активней его подталкивали, если не вытягивали, искушая власть и бизнес своими возможностями. Пандемия COVID-19 дала повод этому искушению реализоваться во всем его грандиозном масштабе. Пандемия именно повод, а не причина. Причина и не в кризисе либерализма, который, действительно, сталкивается даже не с вызовами, а с собственной трансформацией в собственную же противоположность. Причина в цивилизационных практиках, которые наглядно свели в единый формат проявления рационалистического активизма, оборачивающегося экологическими и техногенными катастрофами, трансформациями демократий в популистские режимы, постсекуляризмом и т.д. Можно было бы сказать — такова диалектика. Но важно понять механизм, сделанность этой диалектики. Часто использую для такого пояснения пример ленты Мёбиуса, когда, вроде бы, две поверхности оказываются одной.

Абстрактная толерантность к нетолерантным открывает дорогу к доминированию радикальному меньшинству, условиями чего является предлагаемая им упрощенная картина мира, нетерпимость к отклонениям от нее на фоне толерантности большинства. Это история прихода к власти большевиков и нацистов, других радикалов. Это не только описанный в «Покорности» М. Уэльбека донельзя простой механизм возможного прихода к власти исламистов в современной Франции. Это и то, с чем уже реально в наши дни столкнулись Европа и США. Колониальное прошлое и работорговля, гомофобия — трагический и печальный опыт, подлежащие осуждению, но не аргумент для противопоставлений, конфликтов и третирования на основе инвентаризации современников по цвету кожи, гендеру, возрасту. Толерантность предполагает симметрию, взаимность, консолидацию для решения общих проблем настоящего и будущего. Иначе — отказ от изучения и преподавания в университетах литературной классики (как проявления расистского империализма), истории философии (как учений белых мертвых мужчин). И это реальный «закат Европы».

Это довольно затянувшееся описание уточняющего контекста представляется полезным для герменевтики текста книги Е. Бильченко — как динамичного цивилизационного фона, важного для понимания, что содержание предложенного Бильченко текста — не плод неких эмоций, обид, ressentiment. Евгения Витальевна ярко и убедительно детализирует этот фон, придает ему новые измерения, демонстрируя, что мы имеем дело с неолиберальным дигитальным Сочетанием в ценностях неолиберализма индивидуальности и солидарности, мультикультурализма и жесткого глобального контроля, кибер-Левиафаном, сочетающим индивидуализм и жесткий глобальный контроль, изощренное потребление и рабство новой ренты — уже не только трудовой, но и жизненной.

В этой ситуации государство только по инерции еще может пользоваться прямым насилием тюрьмы, психбольницы, цензуры, запретов. Но зачем запрещать и уничтожать правду, если ее можно обесценить, осмеять, извратить, приписать болезненную мотивацию, корысть, тщеславие и т.д., когда диссидент превращается в злобного завистника или клоуна, фрика? «Если правду никто и не собирается скрывать, то насилие состоит в том, чтобы проявлять равнодушие, основанное на тупиковой ситуации круговой поруки либеральной самоиронии» — пишет Бильченко. Она называет это «сентиментальным насилием либерализма», когда люди слишком атомарны, где нет реальных «мы», а только «Иные для Иных», «цветастая сумма атомарных одиноких индивидов, единиц рынка, чью идентичность надо «уважать». — только буква, уничтожающая дух».

При этом, цифровизация и дигитальная эстетика покоятся на весьма специфическом идеологическом основании, имитирующем собственное отсутствие. Этакое полное торжество «эффективного менеджериума» — воплощение пророчества упоминавшегося Бернхема. Идеология как фигура умолчания идеологии. И это фигура Великого инквизитора, стоящего над современностью как тень отца Гамлета.

Не случайно Бильченко пишет о ситуации перверзии фрейдистской фигуры Отца в его извращенную гротескную копию в виде кибернетического контроля, дигитального управления

демократическими институтами. «Необходимо же было убить Дракона, родив тысячи малых драконов, уgomонить которых призван механический и бездушный кибер–Дракон. Новый «Отец», обладая своеобразной циничной честностью, показывает всю лживость либеральной сентиментальности, толерантных пустых бесед и вежливости напоказ». Эта сентиментальность суть утверждение и удерживание власти за счет разделения людей посредством кластеризации рынков до индивида, культивируя уникальность индивида как субъекта потребления. А само потребление сводит идентичность к сопричастности брендам, обещающим реализацию желаемых переживаний, чаяний и надежд⁵. Такая «сентиментальность» — иронична и равнодушна. Это насилие не физическое, а удерживающее самосознание идентичности в формате фантазма. «Это — полиция, которая не бежит за тобой, ... а за которой бегаешь ты, требуя защиты своих прав», а я бы уточнил — не столько защиты прав, сколько гарантии удовлетворения консьюмеристских фантазмов.

И в чем Бильченко абсолютно права и точна, так это в том, что эта ситуация трагикомична в конфликтах, когда «воюют не бедные с богатыми и не люди с людьми, а люди–баннеры, каждый из которых несет впереди себя символическую пристежку, плакат пикетчика, сценарий того, кем ему сказали быть и кем, как он думает, он и есть», когда «хорошие», — это те, «кто уважает парадигму отличий, ставшую господствующей, потому что отличие уважается лишь в том случае, если отличающийся... носит национальный костюм в Макдональдсе». Действительно, записные мультикультураллисты много говорят об уважении к Иному, но только в рамках, не противоречащих маркетингу, который сводит все сферы социальной жизни к вариациям рынка.

Показательно, что для уточнения этой ситуации Бильченко также использует образ ленты Мёбиуса, где «видимая многообразность скрывает чудовищную одномерность, за свободой

⁵ Тульчинский Г.Л. Total branding: мифодизайн постинформационного общества. Бренды и их роль в современном бизнесе и культуре. СПб: СПб ГУ, 2013. — 280 с.

таится контроль, как скрывается национал–радикализм за либеральной революцией в шоковой терапии».

Представленная Евгенией Бильченко диагностика хорошо дополняет критическую массу аргументов для перехода от линейно–механистических концепций права к праву экологическому, строящемуся на столько «сверху», исходя из суверенизации власти, сколько снизу, исходя из практик и баланса интересов региональных и профессиональных сообществ⁶. Важно понимание, что рациональность, восходящая к античной идее «техне» искусного искусственного преобразования реальности, не самодостаточна, а является инструментом, средством реализации рациональности, восходящей к античной же идее «космоса» как гармоничной целостности мира. А это уже предполагает понимание того, о чем писал М.М. Бахтин — у человека, как существа, наделенного сознанием, разум и свобода производны от изначальной ответственности, являются способами осознания ее меры и глубины.

Ее книга — противостояние гуманности капиталистическому постмодерному «гуманизму». Пафос этого противостояния — радикальный призыв снять баннер. Это попытка «вернуть нам нашу самость, нашу человечность и нашу правду — личную, коллективную, цивилизационную, преодолев пост–человечность и пост–правду как форму политической игры». И основу этого противостояния сентиментальному насилию с изнанкой настоящей жестокости Бильченко видит в «жесткости традиционной этики, способной сохранить верность поступку и личную ответственность».

Свои позиции Евгения Витальевна активно отстаивает не только в научных и художественных текстах, публицистике, поэтическом творчестве, но и в социальных сетях. И это выводит ее за рамки сугубо академического дискурса, придавая ее позиции и презентации такой позиции иной масштаб.

У нас на глазах изменилась смысловая картина мира поколений, прошедших эмансипацию интернетом: в кризисной

⁶ Капра Ф., Маттеи У. Экология права. На пути к правовой системе в гармонии с природой и обществом. М. – СПб., 2011. — 328 с.

ситуации на смену необходимости высказать мнение приходит понимание свободы слова — как слова ответственного. В этом плане полезным является использование полузабытого концепта парресии как свободного и ответственного высказывания и фигуры парресора.

За термином «парресия» (παρρησία, *parrhēsia*), происходящим от греческих корней *πάν* (все) и *ῥήσις* (речь, высказывание), в античных и христианских дискурсивных практиках закрепилось применение к ситуации высказывания искреннего, открытого и ответственного. Анализ этого концепта, проведенный М. Фуко⁷, показал, что герменевтика парресии позволяет вывести качества коммуникативного контента за рамки логических и трансцендентальных критериев истинности к прагматическим и этическим контекстам дискурсии. В этом случае акцент переносится с оценки истинности на отношение к истине, на феномен «взятия слова» и ответственности за высказанное, с учетом возможной негативной реакции — как отдельных адресатов, так и целых сообществ, гнев и возможные санкции. Парресор «брал слово» во всем контексте (политическом, экономическом, моральном, религиозном) жизни социума. И для некоторых парресоров, как известно из случая с Сократом, это заканчивалось печально.

М. Фуко, заставший начало формирования современной сетевой коммуникации, отрицал возможность полноценной парресии в современном мире, в котором технологии коммуникации позволяют речи оторваться от истинности, делая речь все более безответственной. И расцветшие у нас на глазах вербальные и невербальные фейки, переполнившие медиа, вроде бы, это подтверждают. Поэтому, до самого последнего времени доминантной выступала характеристика парресии как анахронизма «бесстрашной речи» (*fearless speech*), уместной в Античности, но не в современности, которой характерна свобода слова (*freedom of speech*). В этой связи, эти два концепта даже иногда противопоставляются друг другу на том основании, что для современного

⁷ Фуко М. Речь и истина. Лекции о парресии (1982–1983). М.: ИД «Дело» РАНХиГС, 2010. — 384 с.

социума характерны институты либеральной демократии с ее фундаментальными правовыми гарантиями свободы слова и совести как гарантиями человеческого бытия как такового. Дело даже доходит до альтернативы выбора между популистским авторитарным режимом с парресией и демократией со свободой слова⁸, а претензии на паррессию рассматриваются как угроза для свободы и равенства со стороны некоей привилегии немногих⁹.

Однако в наше время возникает особый запрос на ответственную речь, реализуемую не только посредством социального контроля, но и с помощью самоопределения личности. Можно говорить о созревании условий пересмотра оценки М. Фуко перспектив концепта парресии применительно к современным дискурсивным практикам. Не исключено, что речь может идти и о возрождении феномена парресии как ответственного публичного слова, реализующего публичную речь как поступок (вменяемое действие), в новом формате и масштабе. Парресоры могут подвергнуться преследованиям (врачи из Ухани, первыми забившие тревогу, демограф А. Ракша, другие эксперты, обратившие внимание на нестыковки в официальной пандемической статистике), доносимые ими факты не сразу признаются. В условиях тотальной цифровой медиализации их ответственность обретает измерения, являющиеся вызовами традиционным представлениям о морали и праве. Но это не означает, что взятое ими слово не является социально значимым.

Осмысление возвращения парресии вполне соотносится с философией поступка как вменяемого (рационального и ответственного) действия, включая публичную речь, предложенную

⁸ Karadut I.C. Truth-Telling in the Era of Post-Truth: Two Cases of Parrhesia for Democracy. The Internet, Policy & Politics Conference 2018. Oxford Internet Institute (OII) / University of Oxford. 2020. URL: <http://blogs.oii.ox.ac.uk/policy/wp-content/uploads/sites/77/2018/08/IPP2018-Karadut.pdf> (дата обращения 21.06.2021)

⁹ Bejan T.M. (2020, April 12). The Two Clashing Meanings of «Free Speech». URL: <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2017/12/two-concepts-of-free-speech/546791/> (дата обращения: 04.07.2021) Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология техники. Ежегодник. 1984-1985. М.: Наука, 1986. С. 80-160.

М.М. Бахтиным¹⁰. В новейшей философии также диагностируется миропонимание, сменяющее постмодернистский деконструктивизм — метамодернизм с его переходом от тотального остранения смыслов к их новой целостности, а главное — искренности¹¹. Речь идет не о наивности и романтизме, а о том, что современный художник, политик, ученый, любой человек, претендующий на высказывание своей точки зрения, выступает, фактически, как античный парресор, ответственно с открытым сердцем говорящий (возможно — горькую) правду «городу и миру». И, если он «берет слово», то сам этот факт, как и публично произнесенное (написанное) слово выступает как поступок вменяемого актора, понимающего меру и глубину своего «не алиби в бытии». А в условиях тотальной медиализации в цифровом формате эта ответственность обретает все новые и новые измерения, являющиеся серьезнейшими вызовами традиционным представлениям о морали и праве.

И в этом контексте Евгения Витальевна Бильченко выступает ярким примером современного парресора. Она не только трогает главный нерв современности. Она честно и ярко пишет и говорит об иннервациях им порождаемых. Так что серия «Тела мысли» никак не могла не поддержать этот проект современной парресии, каковым является данная книга.

**Григорий Львович Тульчинский,
доктор философских наук, профессор,
заслуженный деятель науки РФ**

¹⁰ Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология техники. Ежегодник. 1984–1985. М.: Наука, 1986. С. 80–160.

¹¹ Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth After Postmodernism (Radical Cultural Studies). Lanham (Maryland): Rowman & Littlefield, 2017. — 260 p.

СОДЕРЖАНИЕ

Изнанка сентиментального насилия или «репрессивные ласки толерантности»	7
Одна немаленькая свеча	9
Предисловие от автора	11
Раздел I. Изнанка сентиментальности	26
1.1. Пандемия: хаос под яблочной кожурой конъюмеризма ..	26
1.2. Репрессивность ласки: от либерализма к неолиберализму	32
1.3. Заброшенность человека	40
Раздел II. Кокон глобализма	52
2.1. Объективная концептосфера и субъективная артикуляция: трагедия позиции мыслителя	52
2.2. Транснациональные парадоксы и блуждающие избытки	63
2.3. Иллюзии прорыва	82
2.4. Эффект перезагрузки	93
2.5. Либертарианство как перезагрузка глобализма	104
Раздел III. Шоковая терапия и неототалитарность ...	127
3.1. Репрессивная толерантность и фашизоидные коннотации мультикультурализма	127
3.2. Национализм как либеральный проект: легитимация парадокса	131
3.3. Шоковая терапия либерализма: цветная революция step by step	152
3.4. Неототалитаризм как знак пробела	174

Раздел IV. Репрессивная эстетика: эффекты сбоя ...	201
4.1. Улыбка идеологического китча	201
4.2. Глобальный контроль как синдром glitch art	207
4.3. Шоу должно продолжаться, или Кто убил Лору Палмер?	213
4.4. Креативная экономика: тотальный захват и блуждающий избыток	225
4.5. Попытка метафизики надежды	234
Раздел V. Информационная война: от телевидения к новым медиа	245
5.1. Мем: предсказуемая непредсказуемость и непредсказуемая предсказуемость	245
5.2. Персонажи информационной войны: фанатики, диссиденты, циники	251
5.3. Несвободная свобода: выбор между непристойным и отсутствующим	261
5.4. Разрушительность и созидательность Третьего в борьбе своих и чужих	268
5.5. «Большая семерка» кейсов глобалистической информационной войны	274
5.5.1. Война отличий	274
5.5.2. Психосемиотическая война	276
5.5.3. Война культуры	278
5.5.4. Война насекомых	279
5.5.5. Смарт–война	288
Раздел VI. Рекламная память как смерть памяти ...	292
6.1. Научная и политическая история memory studies: сигналы неустойчивого поля	292
6.2. Событие и память: поиск настоящего имени	295
6.3. Структура и классификация памяти в контексте живой истории: реальный социальный след	299
6.4. Кодификация памяти: «вспоминать, значит забывать»	307
6.5. Театрализация народной воли как предпосылка рекламной памяти	312
6.6. Места памяти: обнажённый берег после отлива	324

6.7. «Я не желаю быть дочерью невинной жертвы!»	329
6.8. Триумфальная память как истина–событие	335
6.9. И всё–таки Девятое мая: семиосфера праздника	343
6.10. Возрождение памяти Победы: предварительные выводы	345
Раздел VII. Попытка позитивной программы будущего: третий путь, четвертая волна	352
7.1. Портрет общества будущего: гиперглобализм или многополярность?	352
7.2. Портрет человека будущего: Трикстер или Этик?	363
7.3. Постмодерный традиционализм как альтернатива традиционалистскому постмодернизму: опасный шаг	369
Заключение	377
Библиография	409
Тульчинский Г.Л. Контексты современной парресии на философском фронтире	436

КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «АЛТЕЙЯ» МОЖНО ПРИОБРЕСТИ

в Санкт-Петербурге:

.....
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ПОДПИСНЫЕ ИЗДАНИЯ»
Санкт-Петербург, Литейный пр., 57 (с 10:00 до 22:00)
8 (812) 273 50 53 www.podpisnie.ru
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ВСЕ СВОБОДНЫ»
Санкт-Петербург, ул. Некрасова, 23 (с 12:00 до 22:00)
8 (911) 977 40 47 www.vse-svobodny.com
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «КНИЖНАЯ ЛАВКА ПИСАТЕЛЕЙ»
Санкт-Петербург, Невский пр., 66 (с 10:00 до 22:00)
8 (812) 640 44 06 www.lavkapisateley.spb.ru
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «СЛОВО»
Санкт-Петербург, ул. Малая Конюшенная, 9 (с 11:00 до 20:00)
8 (812) 571 20 75, 8 (812) 312 52 00 www.slovo.net.ru
.....

ДУХОВНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ «НЕВСКИЙ, 177»
Санкт-Петербург, Невский пр., 177 (с 10:00 до 20:00)
8 (812) 643 77 43 www.vk.com/dpcspbe
.....

в Москве:

.....
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «МОСКВА»
Москва, ул. Тверская, д. 8, стр. 1 (с 09:00 до 24:00)
8 (495) 629 64 83, 8 (495) 797 87 17 www.moscowbooks.ru
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ФАЛАНСТЕР»
Москва, Малый Пнездниковский пер., 12/27 (с 11:00 до 20:00)
8 (495) 749 57 21, 8 (495) 629 88 21 www.falanster.ru
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ЦИОЛКОВСКИЙ»
Москва, Пятницкий пер., 8 (с 11:00 до 22:00)
8 (495) 951 19 02 www.primuzee.ru
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «БУКВЫШКА»
Москва, ул. Мясницкая, 20 (пн.–пт. с 10:00 до 20:00, сб. с 10:00 до 19:00)
8 (495) 621 49 66, 8 (495) 628 29 60 www.bookshop.hse.ru

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «БИБЛИО-ГЛОБУС»
Москва, Мясницкая ул., д. 6/3, стр. 1 (пн.–пт. с 9:00 до 22:00, сб.–вс. с 10:00 до 21:00)
www.biblio-globus.ru

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «У КЕНТАВРА»
Москва, ул. Чайнова, 15 (пн.–пт. с 10:00 до 19:30, сб. с 10:00 до 17:00)
8 (495) 250-65-46 www.rsuh.ru/kentavr

.....
в Минске, Киеве, Варшаве, Риге:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ЭПОСЕРВИС»
Минск, ул. Казинца, 123, оф. 4
+375 17 338 95 23 www.tregross.com

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «КНИЖНЫЙ БУМ»
Киев, Вербовая ул., 8 (вт.–вс. с 11:00 до 17:30)
+38 067 273-50-10 www.academbook.com.ua

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН при «Centrum Nauczania Języka
Rosyjskiego w Warszawie»
Ptasia 4, 00-138 Warszawa
+48 22 826 17 36 www.jezykrosyjski.com.pl

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «Intelektuāla grāmata»
Kr. Barona iela 45/47, Rīga (пн.–пт. с 10:30 до 19:00, сб. с 11:00 до 18:00)
+371 67315727 www.merion.lv

.....
Электронные книги:

ДИРЕКТ-МЕДИА www.directmedia.ru
ЛИТРЕС www.litres.ru

.....
Интернет-магазины:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «МОСКВА» www.moscowbooks.ru
OZON www.ozon.ru
NATASHA KOZMENKO BOOKSELLERS www.nkbooksellers.com
ESTERUM www.esterum.com
БУКВОЕД www.bookvoed.ru
ЧИТАЙ ГОРОД www.chitai-gorod.ru
МУ-SHOP.RU www.my-shop.ru
КНИЖНЫЙ БУМ www.academbook.com.ua

Бильченко Евгения Витальевна

Сентиментальное насилие либерализма: от шока к киччу

Главный редактор издательства
Игорь Александрович Савкин

Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Оригинал-макет *Е. А. Виноградова*
Корректор *Д. А. Потапова*



ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»

Заказ книг: тел. +7 (921) 951-98-99,
e-mail: fempro@uandex.ru, Савкина Татьяна Михайловна
192029, г. Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 86 А, оф. 536, 532

Редакция:
e-mail: aletheia92@mail.ru

www.aletheia.spb.ru

*Книги издательства «Алетейя» можно приобрести
в Москве:*

Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83
«Фаланстер», М. Гнездиновский пер., 12/27. Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21
«Циолковский», ул. Б. Молчановка, 18. Тел. (495) 691-51-16
Книжная лавка «У Кентавра». Миусская площадь, д. 6, корп. 6
Тел. (495) 250-65-46, +7-901-729-43-40, kentavr@kpole.ru
«Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2. Тел. (495) 915-27-97

в Киеве:

«Книжный бум». Тел. +38 067 273-50-10, gron1111@mail.ru

в Минске:

«Трэгросс-Бук», ул. Казинца, д. 123, оф. 4.
Тел. +37 517 338 95 23, www.tregross.com

в Варшаве:

«Centrum Nauczania Języka Rosyjskiego»,
ul. Ptasia 4. Тел. +48 (22) 826-17-36, szkola@jezykrosyjski.com.pl
в Риге:

«Intelektuāla grāmata»

Rīga, Kr. Varona iela 45/47. Тел. +371 67315727, info@merion.lv

Интернет-магазин: www.ozon.ru

Формат 60х90¼. Усл. печ. л. 28,50. Печать офсетная.

Заказ №