

ЭТНОАНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ Ж.–Ж. РУССО

Аннотация. В статье анализируется этнометодологическая концепция Ж.–Ж. Руссо. Автор отмечает, что этот мыслитель имеет своеобразную концепцию, которая относится к феноменологии этноса. Его взгляд на эту тему отличается от европоцентристской установки просветительского сознания XVIII в. Опираясь на работы этнографов, Руссо радикально переосмысливает понятие самождественности человека. Французский мыслитель дистанцируется от концепции Декарта, которая усматривает самопостижение личности во внутренней работе «я». Руссо полагает, что представление человека о самом себе, также как и этноса о своей сущности, невозможны без оглядки на другого человека или этнического образования. В контексте такого сравнения само понятие «я» значительно сужается, поскольку, принимая на себя образ другого, человек, в той же мере и как этнос, осознает относительность своих представлений. Расшифровка другого приводит к тому, что человек пытается увидеть себя в зеркале иного существа или иной культуры. Именно поэтому К. Леви-Стросс назвал Руссо основателем гуманитарных наук.

Представление о сложностях самоопознавания своей и чужой культуры, изложенная Руссо, получила развитие в постмодернистской философии.

Ключевые слова: философия, культура, идентичность, этнос, человек, этнография, этнометодология, европоцентризм, различие, рационализм.

Этноантропологическая концепция Ж.–Ж. Руссо стала складываться в эпоху Просвещения. Однако по многим позициям французский философ не связывает себя с этой эпохой. Он, в частности, не разделяет европоцентристские представления.

Мысль о разъединенности людей поддерживалась в европейской философии концепцией избранности Запада. Предполагалось, что другие народы относятся к человечеству условно, поскольку еще не достигли необходимого культурного и цивилизационного уровня. Разумеется, они идут дорогой прогресса. Однако при этом народы многих стран проживают вчерашний и позавчерашний день Европы. Идущие по социально-исторической лестнице, народы далеко не всегда оценивались с позиции человеческой соборности. Это было не человечество, а скорее народы разных ойкумен.

Идея европоцентризма, хотя и несла в себе обособление Востока, в то же время подспудно была одушевлена поиском родовых основоположений человечества. Она исходила из мысли, что все народы пройдут западными магистралями

и обретут единство. В этом смысле представления о Востоке как зоне «недовыполненного» человечества служили той универсальной схемой, которая, сохраняясь, могла вместе с тем в разное время и в разных обстоятельствах наполняться совершенно различным содержанием. Такие значительные течения европейской культуры, как Просвещение и романтизм, новейшая (начиная с Шопенгауэра) западная философия, искусство модернизма, молодежная контркультура 60-х гг., самым интенсивным образом вобрали в себя ориентальные элементы, стремясь соотнести, соизмерить себя с Востоком.

Идеологи восходящей буржуазии трактовали культуру как синоним «просвещенности». Что касается «диких» народов, то они оценивались как «несостоявшиеся европейцы». В своих теоретических построениях рационализм XVII–XVIII вв. неизменно опирался на пример «дикарей», живших в «неиспорченном», «исходном» состоянии, руководствовался понятием «естественных свойств человека». Отсюда частая апелляция просветителей к Востоку и вообще культурам, не затронутым европейской цивилизацией.

«Не столько пренебрежительное отношение к черным, сколько особенности художественной психологии XVII, XVIII и первой половины XIX столетия, пишет отечественный музыковед В. Конен, мешали людям западного воспитания заметить афро-американскую музыку, услышать ее своеобразную красоту, ощутить ее звуковую логику. Вспомним, что в кругозоре поколений, последовавшем за эпохой Ренессанса, не было места не только «ориентальному», то есть вне-европейскому искусству (мы здесь имеем в виду не экзотику, а музыку Востока в своем подлинном содержании). Из поля зрения также выпал ряд крупнейших художественных явлений, сформировавшихся на культурной почве самой Европы»¹.

Восходящая к эпохе Просвещения вера в прогресс человеческих знаний укрепляла представление об однонаправленном, монолинейном движении истории. Внеисторически понятная «разумность» в противовес «заблуждениям» и «страстям» рассматривалась просветителями как универсальное средство совершенствования общества. Прогресс мыслился ими как постепенное проникновение европейской цивилизации во все регионы мира. Импульс поступательного движения у просветителей был логически непрерывным и толковался как единство, содержащееся уже в бессознательном начале как осознаваемая конечная цель.

Движение всех народов в единую всемирную историю, которое осмысливали Вольтер, Монтескье, Гердер, породило все же важную идею поиска изначальной универсальной культуры. Сложилось представление, что у истоков истории различные народы не были разделены в духовном и религиозном смысле. У них были общие корни, но единая культура впоследствии распалась на множество самостоятельных ареалов.

Если Гердер усматривал в ориентальном мире воплощение патриархального идиллического начала, то Гегель уже пытался поставить вопрос о том, почему восточные народы ушли от своих человеческих истоков, остались в известной мере за пределами магистральной линии истории. В работе «Философия истории» он пытался раскрыть картину саморазвертывания духа, историческую последовательность отдельных стадий. Так рождается схема «Иран Индия Египет».

Этот подход к оценке общественного развития в дальнейшем стал вырождаться в апологетическую, по своей сути, «прогрессистскую» концепцию с характерным для нее представлением о науке (а затем и о технике, информатике) как об оптимальном средстве разрешения любых человеческих проблем и достижения гармонии на путях устройства рационально спроектированного миропорядка. Предполагалось, что западная культура некогда вобрала в себя все ценное, что мог дать Восток. Более того, сложилась гипотеза о том, что кочевые индоевропейские народы на заре истории вторглись из Центральной Азии в Китай. Индию и на Запад. Встреча разных культур породила будто бы европейскую цивилизацию, обогащенную контактом различных религий.

В этих условиях Ж.–Ж. Руссо формулирует иную позицию. Она отражает представление о равноценности всех культур на земле. Он писал: «Вся земля покрыта народами, которые мы знаем лишь по названиям, а еще беремся судить о человеческом роде». Вообразите, что Монтескье, Бюффон, Дидро, д'Аламбер, Кондильяк и люди их склада совершили путешествие на благо своих соотечественников, наблюдали и описали — а они умеют это делать — Турцию, Египет, Берберию, Марокко, Гвинею, страну Каффов, внутреннюю часть Африки и ее восточные берега, Малабр, страну Моголов, берега Гага, королевства Сиам, Пегу и Ава, Китай, Татарию и, особенно, Японию, а в другом полушарии — Мексику, Перу, Чили, Маггеланову Землю, страну истинных и ложных Патагонцев, Тукуман, Парагвай, если возможно, Бразилию, Караибские острова, Флориду и другие дикие страны. Нет ничего важнее этого путешествия, и совершить его надо со всем тщанием. Представим себе, что, возвратившись из замечательных странствий, эти новые Гераклы написали бы моральную, естественную и политическую историю всего, что увидели. Тогда мы увидели бы, как из-под их пера возникает новый мир, и таким образом научились бы понимать наш мир»².

Нет, сомнения в том, что в этих фразах отражена настоящая программа этнологических исследований. Те, кого он называет, как возможных путешественников, действительно могут служить образцами этноантропологических экспертиз. По мнению К. Леви-Стросса, Руссо

¹ Конен В. Блюзы и XX век. М., 1980. С. 4.

² Руссо Ж. Ж. Избр. соч. М., 1961. Т. 1.

можно считать основателем этнологии. Прежде всего, в работе «Рассуждение о происхождении неравенства между людьми» французский просветитель рассматривал соотношение природы и культуры. Руссо также выделил этнологию из таких областей гуманитарного знания, как история и мораль. Таким образом, он обосновал предмет этнологии.

В работе «Опыт о происхождении языков, а также о мелодии и музыкальном подражании» Руссо писал: «Когда хочешь изучать людей, надобно смотреть вокруг себя, но чтобы изучить человека, надо научиться смотреть вдаль; чтобы обнаружить свойства, надо сперва наблюдать различия»¹. В работах Гердера обнаруживалось стремление обосновать право народов на общую историю человеческого рода. Но для реализации этого проекта нужно было действительно обратить внимание на разнообразие культурных нравов и образов человека.

Руссо отказывается от философской традиции, в рамках которой изучается только внутренний мир человека, причем европейского человека. Он предлагает искать самоидентичность не в ближайших образцах, а в систематической идентификации с другими народами.

Когда этнограф начинает изучать другие народы, проникает в ядро их культуры, его собственная сущность тоже претерпевает преобразование. Он начинает понимать и оценивать ту часть своего внутреннего мира, которая в начале исследования выглядела чужой, иноземной, но постепенно стала фрагментом его собственного «я». Поэтому, согласно Руссо, этнограф не выступает как безликая сущность, лишенная индивидуальных особенностей и нацеленная только на постижение «другого». Мы часто читаем исповеди этнографов. Они испытывают потребность изложить этот феноменологический опыт: открытие себя в чужой культуре.

«Я продолжал любить людей против их желаний..., обращается он в «Прогулках одинокого мечтателя» к своим современникам, и вот они мне чужие, незнакомые, никто, наконец, раз они того хотели. А я — что такое я сам, оторванный от них и всего? Вот что мне остается еще решить»². Здесь Руссо формулирует по сути дела важную философскую идею: чтобы обрести собственную идентичность, нужно отыскать

себя в другом. Но это недостаточно: смысл этой интеллектуальной отваги состоит в том, чтобы хотя бы на определенный срок отказаться от самого себя, растворить собственную самость ради обнаружения чужого мира и погружения в него.

В этой связи примечательна биография известного американского антрополога Карлоса Кастанеды. Как представитель философской антропологии, он стал изучать индейскую культуру, рассматривая поначалу европейский менталитет и образ жизни в качестве предельно значимых, сохраняющих значение нормы для всех других, пока еще не вполне развившихся культур. Однако по мере знакомства с жизнью индейцев, он неожиданно для себя осознал, что они умеют выходить в зоны альтернативного сознания, открывать новые зоны человеческого бытия. Что мог предпринять в такой ситуации сам Кастанеда. Он мог по-прежнему настаивать на первородстве европейской культуры. Но он вынужден был признать достоинства индейцев, их умопостигаемый мир. В этом случае ему пришлось отказаться от самого себя как представителя культуры, изучающей ее менее развитые стадии.

Руссо может рассматриваться как основатель гуманитарных наук, поскольку он едва ли не первый бросил вызов господствующей философии рационалистического толка. Приверженцы принципа *cogito* стремились заложить основания физики, но не придавали значения принципам социологии и даже биологии. Эта приверженность рационалистической традиции, которая была связана с Декартом, сделала философию заложницей мнимых очевидностей «я». Таким образом, «я» приобрело могущество, несоизмеримое с радикальностью сомнения, на которое оно ориентировалось. По мере того, как сомнение обретает всю большие полномочия, «я» все сильнее утрачивает свою индивидуальность. «По мере того, как «я» приобретает метафизический и гиперболический характер, оно сразу превращается в эталон ценности, но лишь как единичный пример, не являющийся общезначимым с грамматической точки зрения: кто-либо после Декарта пройдет вновь этот путь сомнения, но уже в своем собственном качестве единичного «я». Но таким образом, это «я» становится не-личностью, то есть неидентифицируемым, необозначаемым...»³.

¹ Руссо Ж.–Ж. Избр. соч. М., 1961. Т. 1. С. 238.

² Руссо Ж.–Ж. Избр. соч. М., 1961. Т. 3. С. 571.

³ Поль Рикёр в Москве / Научн. рук-ль проекта И. С. Вдовина. М., 2013. С. 124.

Культ рационалистической традиции привел к тому, что философия перестала обращать внимание на все, что не соотносено с разумом, который отстранил себя от других характеристик человека — духа, поиска трансцендентности, веры и эмоций, запросов инстинкта. Декарт хотел парашютировать от внутреннего мира человека к внешнему. Но как раз это пространство, по мнению Руссо, заселено мирами людей, обществ и цивилизаций. В этом контексте интерес к другому миру у приверженцев Декарта оказывался сглаженным, отстраненным.

Руссо говорит о себе в третьем лице. Таким образом, он снимает эффект «я», его диктат. В известных диалогах «Руссо судит Жан-Жака» он фактически отказывается от единичности, удваивает себя. Так, Руссо опережает будущие разработки концепции «другого». Если же вести речь об этноантропологических экспертизах, то здесь царствует формула «Я есть другой». Такой этнографический опыт есть свидетельство всеобъемлющей объективации.

В первой из «Прогулок одинокого мечтателя» полагает, что ему надлежит «отдать себе отчет в модификациях моей души и их последовательности». Он пишет: «Я выполняю на себе операции, схожие в некоторых отношениях с теми, которые физики ежедневно проделывают с воздухом с целью узнать его состояние». Руссо выражает сомнение в том, что мыслит именно субъект, он сам. На самом деле, внутри человека есть нечто, что мыслит себя во мне и рождает сомнение, сам ли я мыслю. На вопрос Монтеня: «Что я знаю?» Декарт ответил: «Я мыслю, следовательно, я существую». Декарт исходил из того, что я — лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я — ум, интеллект, разум — все это термины, значение которых вначале не были понятны Декарту. В посткартезианской философии многие видели в *cogito* лишь истину абстрактную, усеченную, лишённую какого-либо значения. Например, Спиноза в своей «Этике» поставил *cogito* на второй план. Оно вообще утратило свою формулировку от первого лица. «Отсюда вытекает во всем своем величии проблематика «я», но достигается оно ценой утраты с личностью, о которой идет речь, с отношением «я» «ты», складывающимся в ходе словесного общения с обладающим ответственностью «я», с идентичностью исторической личности»¹.

¹ Там же. С. 136.

Руссо не дает ответ на вопрос «Что есть я?» Но он направил исследовательскую мысль в другую сторону. Возникло иное вопрошание: «Есть ли я?» Размышляя на тему человеческого бытия Руссо стал искать и изучать другого в себе. Это и есть главное стержневое положение гуманитарной мысли. Свою бытийственность Руссо объясняет так: «Я существую... вот первая истина, которая поражает меня и с которой я вынужден согласиться... Имеется ли у меня особое чувство собственного существования или я ощущаю его благодаря своим внешним чувствам? Вот первое сомнение, которое в данный момент невозможно разрешить».

Таким образом, само понятие самоидентичности оказывается у Руссо зыбким, поскольку оно требует определенного отстранения от самого себя. Последовательное проведение мысли о том, что моя субъективность есть не что иное, как экстраполяция внешних влияний, проекций другого. Антропологическая концепция Руссо исходит из того, что другой оказывается более значимым и приоритетным, чем я сам. Раньше чем я осознал себя, были уже другие люди, которые во многом определили мою сущность. С той же категоричностью Руссо предлагает рассматривать человечество как нечто, что акцентирует жизнь до людей.

Социальная философия Руссо тоже антропологична. Общество — это феномен, которое нет в природе. Три фактора определяет возникновение социума. Во-первых, дрейф от природы к культуре. Природа противостоит культуре. Но она же и неотторжима от нее. Это противостояние условно, поскольку культуру создал человек — природное создание. Многие чувства и способности человека развивались вместе с культурой. Эта мысль принадлежит бельгийскому драматургу и философу М. Метерлинку. Он писал о том, что в древности людям нравились ароматы самые грубые, самые тяжелые, самые, так сказать, солидные, например, мускус, росный ладан, мирра. «Об аромате же цветов очень редко упоминается в греческих и латинских поэмах и в еврейской литературе. А в наше время — разве увидишь крестьянина, который в часы самого долгого отдыха подумал бы поднести к носу фиалку или розу? И разве не таково первое движение горожанина, когда он находится цветок?»².

² Метерлинк М. Разум цветов. М., 1995. С. 166.

Второй скачок — переход от чувственного к рациональному. Способность человека к абстрактному мышлению. Человек обладает необыкновенным даром: он может, например, вызвать в собственном воображении давно ушедшие миры. Он способен с предельным погружением войти в сферу собственных мыслей и критически воспринять их. Человек может рассуждать, познавать, оценивать, выстраивать логически стройную последовательность умозаключений. В своей жизни люди доверяются не только инстинктам. Они могут поступать сознательно. Это поразительная, победоносная способность человека. Разум есть способность понимания и осмысления. Это деятельность человеческого духа, направленная на познание. С помощью разума постигается универсальная связь вещей. Возможно, именно этот благословенный дар выделяет нас из остальной природы. Поэт Игорь Шкляревский написал такие строчки:

«И над натурой нашей звероликой
Всепониманье возвышает нас».

Всепониманье... Оно нам кажется таким естественным, органичным. Однако всегда ли оно было свойственно нам во все времена?

Третий прорыв связан с переходом от животного к человеческому. Здесь Руссо остается в рамках просветительского представления о том, что животное начало в человеке способно окультуриваться, что в ходе истории человек обуживает свою животную природу и облагораживает ее.

Таким образом, антропологическая концепция Ж.-Ж. Руссо исходит из разных дуальностей, которые присущи человеку. Человеческая природа противоречива. Она одновременно природна и культурна, чувственна и рациональна, животна и человечна. Эти человеческие качества не находятся в состоянии изначальной гармонии. Человек вынужден переходить от одной своей ипостаси к другой.

«Начав с того, что отрезали человека от природы, развивает мысли Руссо К. Леви-Стросс, образовали его суверенное царство и таким образом захотели отказать ему в самом очевидном его свойстве, а именно в том, что он — живое существо. Когда же он лишился этого свойства, открылось поле для самых разнообразных злоупотреблений. На примере последних четырех столетий в истории Запада люди могли с особой ясностью убедиться в том, что, присвоив себе право радикально отделять человека от животного и признавать за ним одни свойства, в которых

отказывают другому, они попали в порочный круг: постоянно отодвигая ту самую границу, отделили человека от других людей и признали привилегию на гуманизм за все более узкими группами людей, которые развращались едва ли не с рождения в силу того, что находились во власти себялюбия»¹.

У Руссо возникло сомнение в том, что человекообразные обезьяны, обитавшие в Азии и Африке, ошибочно описаны путешественниками. Скорее всего, полагал он, их можно считать людьми неизвестной расы. Люди, которые обладают правом так называться, должны остережиться возможного недоразумения. Они не имеют право абсолютизировать свою привилегию самим определять, кто достоин, а кто недостоин быть причисленным к человеческому роду.

Но что является индикатором человечности? Руссо полагал, что сострадание. Оно позволяет остро чувствовать грани внутреннего мира человека. Он способен отождествлять себя с любым живым существом. Первый акт идентичности — осознание своей подобности с другими людьми и всем живым. Первоначальный антропологический опыт — это растворенность себя в других существах. Но социальная практика трагична. Человек постепенно приходит к потребности различия. Он отделяет себя от различных видов животных, человеческое от животного, свое «я» от других, собственный этнос от иных национальных образований. Осознание различий становится неизбежным.

Так, Руссо по сути дела провозгласил конец *cogito*. Он показал возможности, позволяющие вывести человека за скобки, выявить его изнанку. Чтобы пресечь декартовскую позицию, нужна была радикальная иная антропология, которая следует не только диктату разума, но приводит к активности и другие ярусы человеческой субъективности. Руссо не случайно обнаружил интерес к лингвистике, музыке, ботанике. Зачем они философу, мыслящему рационально?

К. Леви-Стросс разъясняет это парадоксальное увлечение. Руссо в работе «Опыт о происхождении языков» пытается воскресить ход развития человечества. На первой стадии развития языка существует отождествление между прямым и переносным смыслом. Существительное в собственном смысле слова постепенно выраба-

¹ Леви-Стросс К. Структурная антропология: Сб. переводов. М., 1980. С. 52.

тывается из метафоры, в рамках которых одни предметы смешаны с другими¹. Музыка тоже обладает поразительной особенностью. Она сама по своей природе и предназначенности устраняет декартовское различие между душой и телом, между материальной и духовной субстанцией. «Музыка представляет собой абстрактную систему различений, отношений и изменений модусов протяженности, которые имеют два последствия: во-первых, они переворачивают отношение между я и другим, потому что, когда я слушаю музыку, я слушаю себя через нее», во-вторых, благодаря переворачиванию отношения между душой и телом, музыка живет во мне»².

Пройдет еще немного времени, и эту особенность искусства выразит А. Шопенгауэр. По мнению Шопенгауэра, каждое произведение искусства может действовать только через среду фантазии. Поэтому оно должно возбуждать ее, и она ни на минуту не смеет оставаться незатронутой, бездеятельной. Это условие эстетического воздействия и потому основной закон всех изящных искусств. Отсюда следует, что художественное произведение должно давать внешним чувствам зрителя далеко не все, а именно столько, сколько надо для того, чтобы направить фантазию на верный путь: всегда нужно делать так, чтобы оставалось нечто на ее волю фантазии, и притом последнее. Ведь даже писатель должен излагать таким образом, чтобы читателю всегда оставалось, о чем подумать самому. В искусстве же, кроме того, все лучшее слишком духовно, для того чтобы его можно преподавать внешним чувствам: оно должно родиться в фантазии зрителя, хотя рождает его само художественное произведение³.

По мнению Руссо, именно ботаника позволяет нам устранить разорванность чувственного и рационального. Философ считал, что изначально этой разорванности не было. Только после пробуждения сознания возник этот разрыв. Однако мир растений возвращает нас к этой слитности.

«Исповедь» Руссо — поразительный документ не только как образец исповедальности. Философ принципиально отказывается от самовозвеличания и самоцелования. Но дело не в скромности

как таковой, а именно в философской позиции. Если сравнивая себя с другим, я отказываюсь вообще от своего «я» как гордыни, если при этом я пытаюсь идентифицировать себя с каждым другим, в пределе даже с животным, то можно утверждать, что я не являюсь самим собой. В своем подлинном качестве я, пожалуй, самый слабый, самый уязвимый, самый униженный.

Этнолог пытается описать жизнь конкретного этноса. Если он делает это отчужденно, с предельным убеждением в величии собственной культуры, он не может понять образ жизни другого племени. Но если он предумышленно отказывается от прославления собственного общества, да и другие социальные образования принимает в качестве слабых и не вполне полноценных, то он отчетливо может увидеть ограниченность собственного социума или этноса. В таком потоке нет привилегированных этносов и присущих им социальных форм, этнографу понятно, что в течение тысячелетий сменяются различные общества, но ни одно из них не является идеальным.

История, согласно Руссо, есть смена различных форм культурного бытия. Ни одна из этих форм не заслуживает идеализации. Поэтому в своем коллективном существовании человек вынужден трактовать себя как некое «оно», пока он не приблизился к относительно адекватному пониманию самого себя.

Руссо совершил подлинную революцию в гуманитарной науке, и этот прорыв определил судьбу этнологии. Французский философ предложил выстроить определенную дистанцию между собой и собственным образом самотождественности. Подобно тому, как человек ошибочно отождествляет себя с присущей ему социальной ролью и тем самым обедняет свой образ, так культура не вправе признавать относительно окончательной специфику своего стиля жизни. Внимание этнографа направлено на ту сторону культуры, которая еще не объявилась, не отличалась в знакомые причудливые формы. К каждому этносу следует относиться так, как будто он только зарождается.

В этой системе размышлений, я и другой не выступают в качестве антагонистов. Но ведь именно на этом противоборстве и настаивала традиционная философия. На самом деле относительность «я», как и относительность «другого» стремятся к единству. Так в философии Руссо возникает тема несостоятельности общества.

¹ Там же. С. 49.

² Там же.

³ См.: Гуревич П. С. Эстетические взгляды А. Шопенгауэра // Философия и культура. 2013. № 1. С. 119–128. (DOI: 10.7256/1999–2793.2013.01.11).

Просветительская философия в целом полагала, что сила и мощь общества крепятся суммой индивидов, сумевших взрастить в себе лучшие качества. Выходит, чем больше достойных людей, тем стабильнее и сильнее общество. На самом деле это совсем не так. Именно образование слоя личностей внутри социума, усиление этого слова ведут к ослаблению общества. С чем же это связано? Лучшие люди в обществе отнюдь не склонны укреплять социальность. Они пытаются преодолеть узы общественных установлений. Природа изгнала человека, но общество, приняв его, стала подчинять человека себе. Это томит граждан, заставляет их, тоскуя о природе, расшатывать социум.

Руссо выдвигает представление о том, что на заре человечества общество было более гибким и гуманным. Однако со временем эти черты стали утрачиваться. Теперь социум оброс еще большим перечнем негативных характеристик. Но это как раз и позволяет человеку обратиться к размышлениям о том, какова все-таки природа общества. Эти сюжеты возникают в таких работах Руссо, как «Общественный договор», «Письма о ботанике и «Прогулки одинокого мечтателя».

Эти радикальные идеи Руссо пугали многих философов. Они боялись, что в конечном счете такое отношение к социуму, расшатает его и приведет к гибели. Но другие мыслители понимали, что только такой подход может осуществить ломку признанных представлений о морали, праве и обществе. Руссо предвидел, что в наши дни будут осуществляться всевозможные формы массового уничтожения. Особенно это было связано с судьбой отдаленных народов. Тот, кто придумал универсальные символы отличия и различия, тот и оказался властелином мира. Стоит только разглядеть антропологическое различие между этносами, чтобы вообразить себя высшим существом. Антрополог потому и считает себя властелином, что он сам придумал антропологию. Он сам изобретает те права, которые навязывает другим народам. Тот этнос, который отказывается от игры в различия, не абсолютизирует это различие, должен быть уничтожен.

Этот вывод сделал французский философ Жак Бодрийяр. Он показал это на конкретных исторических примерах. Когда испанцы прибыли на землю американских индейцев, те ничего не понимали в различии этносов. Если в их сознании и существовало представление о различии, то оно обнаруживалось в радикальном

отличии. Индейцы воспринимали испанцев не как представителей другого этноса. Они считали их богами. Но именно непонимание этнического различия и вызвало неистовство испанцев. Они истребляли индейцев с такой жестокостью, которая не имеет других оправданий. Ни экономических, ни религиозных, вообще никаких иных мотиваций.

Индейцы не оказали сопротивления, поскольку они не могли проникнуться идеей различия в европейском понимании. Так, коренное население выбрало иной жребий — они решили коллективно принести себя в жертву. Парадоксально, что они принимали смерть с таким воодушевлением и страстью, что это еще больше инспирировало садистские и палаческие устремления испанцев. Такое истолкование событий в США не было возможным в социальной антропологии. Вероятно, этнографы искали бы разгадку проблемы в каких-то социальных, религиозных или экономических причинах.

Но здесь мы вступаем в сферу философской антропологии. Парадоксальное желание индейцев уничтожить самих себя, было единственной возможностью сохранить тайну своего отличия. Оно оказывается более значимым чем само существование в этом мире. Ж. Бодрийяр усматривает эту тенденцию в поведении Кортеса, иезуитов, миссионеров и даже самих антропологов. Другой этнос как носитель радикальных установок и ценностей просто невыносим. Принять иной этнос как существующий на других оснований невозможно. Но и уничтожить тоже неправомерно. Может быть, возможна сделка как более тонкая форма уничтожения? Так, по словам Ж. Бодрийяра получает права другая версия истребления. Индейцы обречены на уничтожение не потому, что они не христиане. Повод для «вычерка» этноса иной — они оказываются в большей степени христиане, чем испанцы. А этого нельзя допустить.

Индейцы тоже ведут себя жестоко и истребительно. Они приносят массовые жертвы. Это, впрочем, не означает, что у них нет жалости или сострадания. Это не подтверждается также моральными представлениями данного этноса. Свиристость и неистовство — это просто на просто неукоснительное требование их богов. Вера здесь настолько рельефна, что заставляет испанцев усомниться в том, что их вера столь же абсолютна и глубока. В этом случае рождается иной повод для истребления. Оказывается, западная культу-

ра выглядит курьезно, в ней истовой веры, а есть религия золота и торговли. Бескомпромиссная вера индейцев приводит испанцев к мысли, что они сами осквернили собственную веру. На чем же покоился их фанатизм? Миф о христианской культуре развеян. Так соприкосновение культур вызывает не диалог и понимание, а скорее развязывание палаческих настроений.

Ж. Бодрийяр показывает, что упрощение представление о том, что люди неизбежно видят в чужих этносах образ другого. Но ведь коммуникация обоюдна. Чтобы разглядеть в другом человеке или этносе чуждого, надо чтобы такое же отчуждение возникло и в голове Другого. Ведь я могу видеть в чужаке носителя других ценностей, а он, в свою очередь в силу разных причин, может воспринимать меня как тождественного, такого же, как и он сам. Ж. Бодрийяр пишет: «Алакалуфы с Огненной земли были уничтожены, так и не попытавшись понять белых людей, ни поговорить, ни поторговать с ними. Они называли себя «люди» и знать не знали никаких других. Белые в их глазах даже не несли в себе различия: они были просто непонятны. Ни богатство белых, ни их ошеломляющая техника не производят никакого впечатления на аборигенов; за три века общения они не восприняли для себя ничего из этой техники. Они продолжают грести в своих челноках. Белые казнят, убивают их, но они принимают смерть так, как если бы не жили вовсе. Они умирают, ни на йоту не поступившись своим отличием»¹.

Алакалуфы не только не могли ассимилироваться с белыми. Они, как показывает Ж. Бодрийяр, не достигли даже такой стадии развития, когда осознается культурное различие. Алакалуфы уходят из жизни, но не позволяют белым признать за ними различие с ними. Они неизлечимы, замечает по этому поводу Бодрийяр.

Но у белых совсем иное восприятие данной ситуации. Они считают алакалуфов другими, наделяют их различием. Однако оставляют их внутри человеческого рода. Это, по их мнению, люди, а не животные. Что и позволяет, как им кажется, насаждать среди них Евангелие, подвергать их жестокой эксплуатации и только после этого уничтожать.

Бодрийяр пишет: «Во времена своей независимости алакалуфы называли себя «люди». Потом белые назвали их тем же именем, кото-

рым они стали называть белых: «чужие». И они сами начинают называть себя на своем языке словом «чужие». Наконец, в последнее время они называют себя алакалуфами, тем единственным словом, которое они еще произносят в присутствии белых и которое обозначает «дай-дай» — теперь они именуют себя лишь словом, несущим в себе информацию об их нищете. Сначала они были самими собой, потом стали чужими самим себе, затем утратили самих себя: трилогия имен, которыми этот народ последовательно называл себя, отражает историю его истребления»².

Какой же вывод делает Бодрийяр? Он показывает, что право на убийство обретают те, кто обладает универсальной способностью перечислять различия и затем свободно распоряжаться этими различиями в собственных интересах. Раз алакалуфы сохранили свою самобытность, не предприняли никаких усилий, чтобы представить себе Другого, то их дальнейшее существование не гарантировано. Они обречены. Но не станет ли устранение этой самобытности фатальным и для самих белых? Если объявится на Земле иная, чем европейская, радикальная необычность, то она превратит белых в жертву. Они будут обречены на уничтожение, поскольку в этих условиях реванш станет неизбежным.

Сошлемся на простую иллюстрацию этих выводов. В течение долгих столетий европейцы угнетали африканские колониальные народы. Но вот колониализм рухнул. Этносы материка получили свободу. Пройдя опыт насильственного унижения, они, вероятно, станут поборниками свободы и достоинства. Ничего подобного. Афроцентризм, ставшим в свое время заметным идеологическим течением, парадоксальным образом был направлен против белых. Ход мысли таков: они нас угнетали, теперь мы будем делать с ними тоже самое.

Может быть, в условиях глобализации, когда все народы постепенно переходят к западному образу жизни, эти рассуждения утратили свою силу? Ничего подобного. Многие этносы, живя по меркам европейской цивилизации, не принимают его и даже презирают. Достаточно сослаться, например, на поведение арабских иммигрантов во Франции. Они радикально отвергают ценности европейской культуры, но при

¹ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2006. С. 198.

² Там же. С. 199.

этом пользуются привилегиями западной цивилизации¹.

В определенном смысле можно сказать, что эти арабы — фанатичные поклонники Запада, более ревностные его приверженцы. Но, с другой стороны, обживание европейских ценностей у них носит пародийный характер. Когда представители других культур ведут переговоры с Западом, они демонстрируют сохранность собственных ритуалов. Не исключено, что другие народы однажды исчезнут, как это случилось с алакалуфами, которые не приняли белых всерьез. Но такая вероятность существует и для белых. Они могут сойти с дороги жизни, так

и не осознав, что их белизна отнюдь не небесное благословление, а итог потрясающего сближения и смешения всех рас и всех культур. Белый цвет как раз и есть амальгама всех цветов. «Но цвета можно сравнивать не иначе, как используя универсальную шкалу частот. Сравнение различных культур также возможно, только если прибегнуть к структурной шкале различий. Но эта игра ассиметрична. Ведь только для западной культуры все прочие несут в себе различие. Что же до самих других культур, то белые для них не являются для них никаких различий, они просто-напросто не существуют, они — призраки из другого мира»².

Список литературы:

1. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2006.
2. Брубейкер Роджерс. Этничность без групп. М., 2012.
3. Гуревич П. С. Культурология. М., 2011.
4. Гуревич П. С. Эстетические взгляды А. Шопенгауэра // Философия и культура. 2013. № 1. С. 119–128.
5. Поль Рикёр в Москве / Научный руководитель проекта И. С. Вдовина. М., 2013.
6. Руссо Ж.–Ж. Избр. соч. М., 1961. Т. 1.
7. Руссо Ж.–Ж. Избр. соч. М., 1961. Т. 3.
8. Структурная антропология: сборник переводов. М., 1980.

References (transliteration):

1. Bodriyyar Zh. Prozrachnost» zla. M., 2006.
2. Brubeiker Rodzhers. Etnichnost» bez grupp. M., 2012.
3. Gurevich P. S. Kul'turologiya. M., 2011.
4. Gurevich P. S. Esteticheskie vzglyady A. Shopengauera // Filosofiya i kul'tura. 2013. № 1. S. 119–128.
5. Pol» Riker v Moskve / Nauchnyi rukovoditel» proekta I. S. Vdovina. M., 2013.
6. Russo Zh.—Zh. Izbr. soch. M., 1961. T. 1.
7. Russo Zh.—Zh. Izbr. soch. M., 1961. T. 3.
8. Strukturnaya antropologiya: sbornik perevodov. M., 1980.

¹ Зотов Георгий. Франция на коленях // Аргументы и факты. 2013. № 32. С. 10.

² Там же. С. 200–201.