

ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ



УДК 008

Н.А.Завершинская

ОППОЗИЦИЯ «СВОЕГО» И «ЧУЖОГО» В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

The performative mechanism of the formation of “friendly” and “alien” images in modern culture is considered. High emphasis is placed on the psychological and cultural roots of differentiating friendly and alien people that allows to understand the processes of ethnic renaissance in modern culture and the role of performative symbolism in “reconstruction” of imaginary ethnic community

Заставить поверить в существование чего-то означает, в сущности, заставить это что-то существовать.

П. Шампань.

Враждебный и в то же время интригующий образ чужого привлекает внимание исследователей не одно столетие. Особенно обостряется интерес к нему с наступлением эпох нигилизма, когда низвергаются привычные, обжитые формы социокультурного взаимодействия и на горизонте маячит нечто неразличимое, непонятное и пугающее. Тогда, порожденные страхом перед растущим всесилием «Чужого» в человеческом опыте, знаковыми становятся темы «смерти Бога» (Ф.Ницше), «смерти человека» (М.Фуко), «смерти автора» (Р.Барт). «Чужой, по замечанию В.Подороги, — это не новый бог, его лик чудовищен отсутствием черт живого и родственного, черная дыра вместо лица, зияющая на пересечении коммуникативных потоков» [1]. Именно такой, обезображенной ликом «Чужого», предстает перед современным человечеством новая эпоха, начавшаяся с чудовищного террористического акта уничтожения небоскребов-близнецов в Нью-Йорке 11 сентября 2001 г. Шок от случившегося, пережитый человечеством, многократно усилил как в мировом сообществе, так и внутри отдельных локальных сообществ дифференциацию по критерию «свой» - «чужой», «друг» - «враг».

Социокультурные основания дифференциации людей по критерию «свой» - «чужой»

Истоки дихотомии «свой» - «чужой» восходят к базовым структурам культуры. «Культура есть деятельность по установлению различий: классификации, сегрегации, проведению границ и тем самым разделению людей на категории, объединенные внутренним сходством и разделенные внешними различиями; по определению диапазонов поведения, предписываемых людям, относящимся к различным категориям» [2]. Различия между «своими» и «чужими» относятся к наиболее древним границам, проведенным культурой. По утверждению Дж.Армстронга, понятие «чужака» (гоя, варвара, немца) существовало у всех народов. Понятие «свои» определялось чувством границы между «нами» и «чужаками» [3]. У этого чувства границы есть глубокие социальные корни. Как замечает Г.Зиммель, «в менее культурные эпохи индивиды, принадлежащие к одному роду, настолько единообразны и одинаковы, насколько возможно; напротив, роды в целом противостоят друг другу как чуждые и враждебные: чем теснее синтез внутри своего рода, тем резче антитезис по отношению к чужому роду...» [4]. Ментальные границы, проводимые архаическими людьми, ограничивали пространство организованное, упорядоченное, «космизированное», населенное людьми, от «хаотического пространства», населенного демонами и нелюдью. Фи-

зически эти границы материализовались, к примеру, в сооружение оградительных стен, выполнявших первоначально роль магической защиты, а затем и военных укреплений. Культурные смыслы, восходящие к этим практикам замкнутости группы на самое себя, можно найти в содержании слова «чужой». «Чужой», как его трактует В.Даль, — не нашей земли, не из нашего дома, не родня, не нашей семьи, незнаемый, незнакомый, сторонний [5].

Негативные дефиниции, к которым относится и определение В.Даля, фиксируют смысловую связь «своего» с доступным и находящимся во владении, а «чужого» — с недоступным и не находящимся во владении. «Если, как замечает Б.Вальденфельс, ограничиться этими негативными определениями, то не существовало бы непосредственной (origine) формы опыта чужого» [6].

Замкнутость группы на самое себя, служащая социальной причиной резкого отграничения «своих» от «чужих», не абсолютна. Уже в первобытной культуре, по заключению К.Леви-Строса, тотемистические классификации демонстрируют стремление разорвать замкнутость, герметичность групп и «провести в жизнь понятие, приближающееся к человечеству без границ». Эта тотемистическая универсализация опрокидывает племенные границы, создавая эскиз интернационального общества [7]. В этом же направлении действуют и исторически более поздние типы культуры.

С прогрессом культуры растет дифференциация между индивидами и их индивидуализация, ослабляется связь с ближним и на место старой связи приходит новая — реальная и идеальная — с более дальними. Так постепенно увеличивается близость к чужому роду [8]. Уменьшение «чужести» происходит в соответствии с чрезвычайно важной для конструирования интернационального человечества закономерностью: «Чем больше удается нам сделать «Чужое», появившееся в феноменологическом опыте, наглядным, «Чужое», повстречавшееся в герменевтическом опыте, — понятным, тем более исчезает оно» [9]. Интересными иллюстрациями процесса «одомашнивания “чужого”» (Э.Гуссерль) являются наблюдения о превращениях маски, которые зафиксировали в своих трудах как Г.Зиммель, так и Э.Канетти. При первом контакте с незнакомым народом (или незнакомым языком) он представляет собой для нас не что иное, как застывшую маску (в случае языка — акустическую маску), поскольку в его чертах ничего не прочитывается, как прочитывалось бы в человеческом лице. Нам кажется, будто все индивиды, принадлежащие к этому народу, похожи друг на друга настолько, что их нельзя различить. Особенно это касается негров или китайцев, индивидуальные различия которых для нас совсем исчезают. Их язык, которого мы не понимаем, звучит враждебно и недоброжелательно. Однако когда мы слышим его в переводе на знакомый нам язык, мы испытываем облегчение. Став понятным, незнакомый язык из акустической маски превращается в узнаваемое, а вскоре и хорошо знакомое лицо [10].

Чем дольше продолжается знакомство с незнакомыми людьми, которые сначала казались одинаковыми, тем больше выходят на первый план их индивидуальные различия, которые мы раньше не воспринимали. «...Соответственно, замечает Г.Зиммель, исчезает постоянное сознание общего и основного различия между нами и ими; как только они перестают выступать для нас в качестве замкнутого и гомогенного в себе единства, мы привыкаем к ним; наблюдение показывает, что они кажутся нам тем однороднее с нами, чем разнороднее между собой оказываются они по ознакомлению с ними: общее сходство, связывающее их с нами, возрастает по мере того, как мы узнаем их индивидуальные различия» [11].

Казалось бы, постоянно усиливающаяся в современном мире стратификация как на глобальном, так и на местном уровне, разрушение пространственной и информационной замкнутости народов в «нашу эру великих миграций» (З.Бауман) должны привести к нахождению единства в разнообразии, к снятию противоположности «своего» и «чужого», к «одомашниванию «чужого». Вслед за Б.Вальденфельсом зададимся вопросом: «Разве не проникает непрерывно друг в друга сферы «Самости» и «Чужести» в культурном сплаве большого города? И кто мне более чужой, лечащий меня индийский врач, обворовывающий меня неаполитанский карманник или немецкий сосед, заклинающий духов? Этот повседневный сплав усиливается телевизионным квази-присутствием далекого, что превращает

каждый дом в некую фиктивную мировую сцену. Многие «Чужое» расположено в «Собственном» так, как иностранные слова в родном языке, многое «Чужое» окружает «Собственное» так же, как второй и третий язык, на который я перехожу по необходимости, причем даже неосвоенный иностранный язык не абсолютно, но лишь в большей или меньшей степени далек от собственного» [12]. По мере движения «одомашнивания “чужого”» «свой и чужой мир объединяются, по мнению Э.Гуссерля, в единственный жизненный мир, своя и чужая общность соединяются в одну-единственную всеобщность» [13].

Современный мир потенциально наделен шансом на человеческое единение, «есть шанс, по убеждению З.Баумана, сложить оружие, приостановить пограничные бои, развязываемые, чтобы удерживать чужеземцев на расстоянии, разобрать маленькие берлинские стены, повседневно воздвигаемые с намерением разделить людей и препятствовать их контактам» [14]. Но он пока остается неиспользованным и современное человечество все так же далеко от всеобщего единения, как и люди предшествующих эпох. В нашем глобализирующемся мире, по убеждению Дж. Фридмана, «если чего и не происходит, так это исчезновения границ; напротив, они, похоже, возводятся на каждом углу и в каждом квартале исчезающего в нашем мире единого жизненного пространства» [15]. Вместо реального единения миру в XXI веке угрожает наступление «эры гражданских войн» (Ганс Магнус Эрценсбергер).

Что подпитывает в современном мире племенную и этническую воинственность с ее политикой исключения и разжиганием враждебной подозрительности к чужакам? З.Бауман видит главную причину, по которой просто «незнакомые люди» для целых групп людей выступают знаком опасности и трансформируются в их восприятии в прямых врагов, *в отсутствие у современного человека подлинной и радикальной свободы самоопределения и самоутверждения*. «И пока сохраняется такое положение вещей, шанс снять наложенное на чужеземцев клеймо остается небольшим, а возможности для трайбализации политической жизни, этнических чисток и балканизации человеческого существования — значительными» [16]. В «обществе риска» (У.Бек) с его неопределенностью, непредсказуемостью и нестабильностью у подавляющего большинства людей возникает всепроникающее ощущение потери контроля над собственной судьбой, проистекающее из их неспособности найти в жизни собственное место. «Боль личной неприкаянности» (З.Бауман) стимулирует активные поиски индивидом островков надежности, которые приводят его в мир этнической, расовой или племенной общности. Этот мир манит его мифологизированными представлениями о безопасном доме. «Образ безопасного дома превращает то, что находится «за его пределами», в чреватую угрозами территорию; ее обитатели воплощают собой эти угрозы, и их необходимо сдерживать, отгонять и держать на расстоянии: [тем самым] внешнее окружение может представляться чем-то однозначно нежелательным и опасным, в то время как за символическими кружевными занавесками приемлемы нормы личного поведения. Понимание дома сужается до того пространства, где на малой части хаотичного мира может быть обеспечено определенное ощущение внутреннего 'порядка и приличий', пространства, которым субъект может непосредственно владеть и управлять» [17].

Таким образом, в реанимируемых архаических пластах и значениях культуры современный индивид обретает психологическое исцеление от страха жизни чужих среди чужих в современных городах, представляющих собой подлинные «всеобщие чужбины» (Бенджамин Нельсон), т.е. сборища безымянных толп, места встреч чужаков [18]. Что же касается персоны «чужого», то она здесь — не более чем превращенная фигура собственной несостоятельности. Ведь, как отмечает Б.Вальденфельс, ссылаясь на Гуссерля, «чужой» вопреки всей «чужести» конституируется на почве собственного настоящего и из средств «собственного». Опыт «чужого» оказывается превращением опыта самого себя [19]. На это, собственно, указывает и К.Г.Юнг в своем учении об архетипах и, в частности, об архетипе «Тени» как непризнанной, темной, «дьявольской» половины человека, группы людей, нации. Проекция собственной «Тени» на других приводит к выработке коллективных образов «врагов».

Итак, надежды на человечество без границ в постмодернистском дерегулированном обществе не оправдываются. Не внушает особого оптимизма и ситуация, складывающаяся в современной России. Так, Б.Дубин, анализируя данные социологических исследований массового сознания россиян, приходит к выводу о том, что на протяжении всей второй половины 90-х годов «в сознании россиян укрепляется чувство принадлежности к «органическому» национальному целому («народу»). Равно как усиливаются и ксенофобические настроения» [20]. «Невроз границы» (Б.Дубин), переживаемый Россией, ее самозамыкание под возвышенную риторику о «русской идее» и отгораживание от окружающего мира (синдром «осажденной крепости») имеют ту же природу, что и «лихорадочная разметка рубежей» (З.Бауман) в постмодернистских странах. Это — бессилие и незащищенность россиян, их тотальная неуверенность в будущем из-за того, что большинство населения в процессе непродуманных либеральных реформ оказалось за пределами игры. Кризис идентификации, переживаемый россиянами, порождает у них страх перед нашествием «чужих», в злой воле которых они видят основную причину своего бедственного положения. Им кажется, что инородцы («чужие») «все время стоят у ворот; и именно приписываемые им злая воля, замыслы по нарушению границ, нападению и вторжению придают осязаемый смысл этим самым воротам» [21]. И тогда все отчетливее начинают звучать призывы: «Россия — для русских»!

Роль перформативного языка в конструировании социальных групп

В воображаемом вкапывании пограничных столбов, к которому вплотную приступило современное человечество, далеко не безобидна роль так называемых языковых игр. Речевые (дискурсивные) практики ненавязчиво управляют формами нашей жизни и способны потворствовать «возрождению» этнического подхода и племенных традиций. Нельзя относиться к дискурсивным практикам, как к набору способов безобидного жонглирования словами, поскольку они представляют собой *«жестко структурированные конфигурации повторяющихся поступков, когда с помощью слов производятся дела (курсив мой. — Н.З.)*. Неправильное исполнение речевого акта может нести за собой не только безобидное непонимание, но и серьезную ответственность» [22].

Социальный мир, как выразился известный французский социолог П.Бурдьё, есть место борьбы за слова, ибо слова в значительной мере делают вещи. Изменить слова и, более обобщенно, представления — значит, изменить вещи, порядок вещей, социальный порядок. Будучи прежде всего ментальным порядком, социальный порядок и соответствующие ему социальные структуры существуют по большей части в виде социальных представлений, инкорпорированных в каждом социальном агенте. Способность восприятия всерьез «перформативной магии социального» П.Бурдьё считает важным условием существования институционального мира [23]. Именно поэтому борьба за номинацию, за наименование признается в современном мире одним из важнейших ресурсов, способных обеспечить социальное доминирование. Особую остроту эта борьба приобретает в сфере политики, где «каждый политический актер старается монополизировать публичное слово или хотя бы стремится к победе своего представления о мире и его признании в качестве правильного и верного как можно большим числом людей, которые экономически и, главное, культурно обделены». Власть же в свою очередь способна внушить не только «одно видение», но целый образ жизни [24].

Способность осуществить в явном виде, опубликовать, сделать публичным, видимым, должным, т.е. официальным, то, что должно иметь доступ к объективному или коллективному существованию, представляет собой чудовищную социальную власть — власть образовывать группы, формируя здравый смысл, явно выраженный консенсус для любой группы [25]. При этом, конечно, абсурдно думать, что конструирование групп может быть конструированием из ничего. «Символическая власть есть власть творить вещи при помощи слов» [26]. Но только тогда, когда описание верно, адекватно вещам, оно создает вещи. Символическая власть как власть утверждения имеет возможность утвердить или проявить

то, что уже существует. Класс (народ, нация, этническая и племенная группа и пр.) существует, если существуют люди, которые могут сказать публично, официально, что они и есть этот класс. Функционеры («Народ — это я», «Государство — это я» и пр.) — персонификация социальной фантастики, которую они и произвели на свет, и чью власть они получают взамен этого [27]. При этом «принцип магической действенности этого перформативного языка, сообщающего существование тому, что в нем высказывается, магически учреждающего говоримое в его основополагающих утверждениях, заключается не в самом языке, как считают некоторые, а в группе, которая его санкционирует и сама им санкционирована, которая признает его и сама узнает себя в нем» [28]. Овладеть «словами племени» — значит овладеть способностью воздействовать на группу, присвоив себе ту власть, которую группа осуществляет над собой посредством своего официального языка (официальных представлений, пословиц, поговорок и пр.).

Таким образом, классификации, да и само понятие социального класса (народа, нации, этнической или племенной группы), по мнению П.Бурдьё, не были бы предметом столь решительной (классовой) борьбы, если бы они не содействовали существованию социальных классов, добавляя к эффективности объективных механизмов, определяющих распределения и обеспечивающих их воспроизводство, подкрепление другого сорта — согласие структурируемых ими разумов [29].

Итак, хотя язык и описывает мир, его действительная функция по существу перформативная. «Теория Сепира — Уорфа или Гумбольдта — Кассирера, согласно которой действительность конституируется через вербальные структуры, совершенно верна, когда речь идет о социальном мире» [30]. В речевом акте, в процессе говорения язык реализует свое действительное назначение, производя желаемый эффект. Таким образом, анализ перформативных высказываний раскрывает тесную связь между языковой и внеязыковой деятельностью.

Перформативный символизм как инструмент социального конструирования «своих» и «чужих»

Конец XX — начало XXI вв. ознаменованы, как уже отмечалось ранее, «возрождением» этнического подхода и прежде всего лежащей в его основании универсальной оппозиции «мы» - «чужаки». Термин «возрождение», употребленный здесь весьма условно, отнюдь не отсылает к изучению исторической преемственности в формах социальной организации племен, этносов и наций и выявлению непрерывной, устойчивой и длительной связи в их групповых восприятиях и образах. Речь в данном случае идет скорее о раскрытии неких сходных, но не тождественных для указанных групп механизмов (преимущественно перформативных), позволяющих объяснить процесс конструирования как самой этнической группы, так и ее стереотипов. Показательным в этом плане может стать опыт конструирования наций, достаточно хорошо описанный в современной литературе. Раскрывая культурные корни наций, Э.Геллнер утверждает, что нации были созданы национализмом в период раннего Нового времени. Б.Андерсон также рассматривает нацию как воображаемую структуру родства. И тот, и другой едины в понимании нации как культурного конструкта. Нации являются искусственным плодом воображения, возвращенным на подготовленной для этого социальной почве. При этом решающая роль в конституировании наций отводится им языку, который даже в большей степени, нежели место в системе производственных отношений, определяет общественное бытие [31]. Без становления национального языка (унифицированной языковой среды) немисливо установление тесных социальных связей в границах определенных местных наречий и языков, невозможна культурная стандартизация и выработка общих норм. Являясь средством интеграции, язык одновременно выполняет функцию отделения от других, «чужих». Если провести параллель с современными национальными процессами, то обращают на себя внимание действия руководства национальных республик бывшего СССР, которые не случайно начинали с принятия республиканских законов о языке, провозглашавших государственный статус языка коренной национальности.

В период раннего Нового времени новое институциональное пространство для развития национального языка обеспечивает «книгопечатный капитализм» (Б.Андерсон). Вместе с институтами книгопечатного капитализма появляется новая сеть системы общественного образования, которая превращается в государственное дело. Их задача — привести в соответствие с общими стандартами новый язык и литературу и, таким образом, создать «скрепу» (Э.Геллнер), охватывающую все общество. Проведение переписи населения ведет к искусственному «изобретению» никогда ранее не существовавших наций, таких, например, как китайцы, или, если обратиться к отечественному опыту, как «скифы». Здесь как раз со всей очевидностью проявляется сила номинации, обладающей властью образовывать группы. Одновременно возникает музей, и на всю мощь начинает работать индустрия «наследства», которая как блины печет на заказ «изобретенные» новые традиции (национальную символику: флаги, эмблемы нации и пр.), функция которых, по словам Э.Хобсбаума, создать видимость неразрывной связи с прошлым. «Для этой же цели зачастую изобретается историческое прошлое нации, которое отыскивают в таком далеком прошлом, когда о данной нации говорить невозможно» [32]. Наконец, для визуального изображения территориального пространства обитания нации создаются географические карты, которые отнюдь не являются теоретически и практически нейтральными.

Дж.Харли, исследуя взаимосвязь между картами и осуществлением власти, обращает внимание на то, что «карты являются языком исключительно власти... Владеть картой значило владеть страной» [33]. Аналогичного мнения придерживается и Х.-Д.Шульц, объявляющий территорию классической географии конструктом, который скорее принадлежит области идеологии, чем эмпирики [34]. Функция географической карты заключается в конструировании коллективной ментальной картографии, объединяющей людей в единое суррогатное целое и пролагающей воображаемые пространственные границы между ними и «чужими». Такие воображаемые пространственные границы эффективно выполняют свои функции и в современном мире. Европа, Россия, Азия — это не просто безобидные географические названия. Их перформативный символизм практически ощутим, поскольку воспроизводит вполне осязаемую социальную реальность, на которой прорастает «своя» и «чужая» социальная идентичность. «Быть из Центральной Европы, замечает Э.Хобсбаум, в то же время значит, не быть восточным европейцем или жителем Балкан. ... Чем настойчивее Центральная Европа клянется в верности гуманному образу жизни... тем дальше отодвигается Россия к краю Европы и попадает под старое подозрение о том, что она представляет собой совершенно другой, чужой, может быть, даже «азиатский мир» [35]. Не вызывают удивления поэтому стремления стран ЕС сохранить границы, включив «механизмы исключения», из-за которых, в частности, так сложно решается калининградская проблема.

Итак, есть серьезные основания для того, чтобы вслед за Б.Андерсоном говорить о нациях как о воображаемых сообществах. Есть также серьезные основания для опасения, что современный «этнолингвистический» национализм (Э.Хобсбаум), используя конструкционистские технологии производства классического национализма, апробированные для «изобретения» наций, сможет породить новые воображаемые общности — воображаемые лишь в скверном смысле этого слова, т.е. совершенно не связанные с каким-либо чувством социальной реальности, гражданских обязанностей и возможностью коллективного действия, направленного на преобразование мира [36]. Поэтому важнейшей задачей передовой части человечества становится вопрос о необходимости заблокировать все попытки этнолингвистического национализма выполнить свою «чисто негативную и разделительную роль» (Э.Хобсбаум). Определенным вкладом в решение поставленной задачи может стать деконструкция этнических подходов, использующих механизмы перформативного символизма в «воссоздании» воображаемых общностей.

1. Подорога В.А. Мегафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX-XX вв. М.: Наука, 1993. С. 202.

2. Бауман З. Индивидуализированное общество / Пер. с англ. под ред В.Л.Иноземцева. М.: Логос, 2002. С.40-41.
3. См.: Сокулер З.А. // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 11. Социология. Реферат. журн. 2000. № 3. С. 63.
4. Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996. С. 352.
5. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. М.: Рус. яз., 1991. С. 613.
6. Вальденфельс Б. Своя культура и чужая. Парадокс науки о «чужом» / Пер. О.Кубановой // www.anthropology.rinet.ru/old/6/wald.htm, 12.04.2003.
7. См.: Леви-Строс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. С. 244, 245.
8. См.: Зиммель Г. Указ. соч. С.352-353.
9. Вальденфельс Б. . Указ. соч.
10. См.: Канетти Э. Масса и власть. / Пер. с нем. Л.Ионина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 403.
11. Зиммель Г. Указ. соч. С. 372.
12. Вальденфельс Б. Указ. соч.
13. Там же.
14. Бауман З. Указ. соч. С. 119.
15. Цит. по: Бауман З. Указ. соч. С. 191.
16. Там же. С.121.
17. Там же. С. 115.
18. Там же. С. 110, 116.
19. См.: Вальденфельс Б. Указ. соч.
20. Дубин Б. // Новое лит. обозрение. 2001. № 17. С. 83.
21. Бауман З. Указ. соч. С. 116.
22. Хархордин О. Обличать и лицемерить. Генеалогия российской личности. СПб. -М.: Европейский ун-т в СПб.; Летний сад, 2002. С.14-15.
23. См.: Бурдые П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. С. 111-112.
24. Шампань П. Делать мнение: новая политическая игра. М.: Socio-Logos, 1997. С. 26, 28.
25. См.: Там же. С. 66-67.
26. Бурдые П. Начала. М.: Socio-Logos, 1994. С. 204.
27. См.: Там же. С. 206.
28. Бурдые П. Практический смысл. С. 217.
29. См.: Там же. С. 280.
30. Бурдые П. Начала. С. 150.
31. См.: Балакришнан Г. Национальное воображение // Нации и национализм / Б.Андерсон, О.Бауэр, М.Хрох и др. Пер. с англ. М.: Праксис, 2002. С. 276.
32. Сокулер З.А. Указ. соч. С. 54.
33. Цит. по: Шенк Ф.Б. // Политическая наука. Политический дискурс: история и современные исследования. 2001. № 4. С. 5, 6.
34. См.: Там же. С. 11.
35. Цит по: Там же. С. 12.
36. Балакришнан Г. Указ. соч. С.279-280.