

Проблема Другого в современной культуре и культурологии

Полезно партнера по коммуникации
заключается в том, что он другой.

Ю.Лотман

Культурная ситуация начала XXI века характеризуется сложностью и многозначностью, прошлое и настоящее соседствуют в культурном пространстве современности, иногда враждуют, иногда образуя некое полиморфное поле. Смена культурной парадигмы поставила человека в положение «на границах» временных и темпоральных структур, и «размывание» этих границ сопровождается высокой коммуникативностью, преодолением замкнутости традиционных культур и этнических, гендерных, эстетических стереотипов, плюрализмом культурных кодов и множественностью смыслов. В этом новом культурно-пространственном измерении четкость приемлемых еще в середине прошлого века моделей, построенных на бинарных оппозициях типа «традиция — современность», «Запад — Восток», «свой — чужой», начинает утрачиваться, а сами модели теряют свою категоричность. В современной культуре человек сталкивается одновременно с совершенно разнородными явлениями, которые трудно заключить в привычные рамки бинаризма, но в то же время дуалистичность категориального аппарата стремится свести разнообразие и амбивалентность феноменов культурной и социальной жизни к структурной определенности, несущей в себе аксиологический смысл.

По мнению М.Элиаде, двоичное членение природы и общества является универсальной чертой человеческого мышления и проявляется в таких характеристиках, как полярность, антагонизм, дополнительность. Для Элиаде «код полярности» приобретает значение, с одной стороны, способа «прочтения» природы и человеческого существования, с другой — универсального системообразующего принципа, охватывающего все многообразие бинарных и дуалистических

представлений. Многообразие форм дуальности привлекло к себе внимание исследователей культуры и общества в начале XX века, что было связано с зарождением культурной антропологии и социологизма Э.Дюркгейма. Многочисленные исследования начала XX века в области культуры и социума предложили два основных типа объяснения дуальной классификации социальных и экзистенциальных феноменов, со всеми космологиями, мифологиями и ритуалами, которые опирались на эту классификацию: социальное, основывавшееся на взглядах Дюркгейма и его последователей, и историческое, выведенное из «смешения двух» этнических групп – меньшинства – цивилизованных завоевателей и массы аборигенов, задержавшихся на примитивном уровне развития¹.

Дуализм мышления, проявившийся в культуре в виде устойчивых ментальных конструкций типа «свой – чужой», на онтологическом уровне создал и свои структурные параллели – «Запад – Восток», «традиция – современность», «мужское – женское» и т.д. В последние годы стало принято заменять слово «чужой» понятием «другости», признавая, таким образом, что феномены, принадлежащие к разным культурам, могут быть поняты и осмыслены как отличные от своих собственных, но не вступающие с ними в противоречие. С одной стороны, это новое отношение снимает полярность этноцентрических принципов, с другой – подчеркивает необходимость коммуникации между самыми различными культурами: этническими, гендерными, возрастными, субкультурами. Коммуникативный акт является реализацией отношения «Я» к «Другому» в рамках социальности. В то же время коммуникативные процессы конкретизируются в зависимости от того или иного этнокультурного контекста или области культуры. Коммуникация предполагает многомерность, будучи не сводима к двустороннему отношению «своего» и «другого». Вполне закономерно, что в эпоху коммуникации толерантность по отношению к ранее исключенным из магистральной культуры или маргинальным явлениям стала одной из особенностей культуры конца XX века, в которой уживаются и говорят своим «голосом» этнические и сексуальные меньшинства и самые разные субкультуры.

Тем не менее традиционные бинарные оппозиции продолжают существовать как в сознании, так и в исследованиях культуры и в социокультурных институтах. Как отмечают Ж.Делез и Ф.Гваттари, «бинарная логика ...все еще преобладает в сфере психоанализа, лингвистики, структурализма и даже информационных наук»². Отсюда, например, отношение к культуре Востока, которая выделяется в особый раздел учебных курсов, хотя абстрактному понятию «Восток» не при-

суща даже та доля обобщения, с которой можно говорить, к примеру, о странах Западной Европы. Особенно наглядно это отношение к Востоку как к Другому сравнительно с европейской, или западной, культурой (еще один конструкт) проявляется в области культуры художественной. Любые контакты между этносами и цивилизациями неизбежно ведут к соприкосновению с миром художественных ценностей «культуры Другого», основанной на своей собственной системе эстетических категорий, философских построений, поэтике, языке искусства. Великие произведения архитектуры, музыки, литературы охранялись территориальными и религиозными рамками и труднодоступностью. «Восток» — ментальная абстракция, созданная интеллектом и воображением европейца, — хранил от него свои тайны. Завеса была приоткрыта только в XVIII веке, когда началось проникновение в суть «культур Другого». Одно из направлений в изучении «восточных» культур характеризуется стремлением найти в них общечеловеческую значимость, ценности, обогащающие человека любой культуры. Это зачастую было связано с разочарованием в собственной культуре, которая объявлялась исчерпанной, ущербной, бездуховной. Такое возвеличивание Другого выразилось в ориентализме как взгляде на Восток со стороны, глазами постороннего наблюдателя. Еще одной особенностью европейского подхода к культуре Другого является стремление уловить «дух» или понять «душу» чуждой культуры, исходя из общефилософских или эстетических установок, через призму которых и рассматривались произвольно выбранные фрагменты различных культур.

Практически все исследования XVIII–XIX вв., какова бы ни была их установка по отношению к Другому — этноцентричной или ксеноцентричной, — характеризуются рассмотрением этого Другого как «чужого», удаленностью от него, малой степенью интегрированности заимствованных элементов и низкой коммуникативностью. В XX веке происходит взрыв межкультурного общения, что ведет к преодолению дихотомического мышления, к объединению субъекта и объекта как равновеликих и равноценных величин во взаимодействии, к становлению интересубъективности. Исследователей начинают привлекать не столько описание, оценка или структура «чужого», сколько поиски глубинных связей в решении проблемы тождества и различия, «проецируемости» смыслов. Обмен культурными ценностями становится неотъемлемой частью социокультурной ситуации, общение с другими культурами — условием полноценного существования своей собственной. Само понимание культуры выходит как за рамки узкой локальности, так и абстрактного универсализма; по словам

В.Н.Топорова, она живет «своим» и «чужим» и в союзе или столкновении того и другого возрастает на общую пользу. Соответственно, активно ведутся поиски новых решений и методов, более адекватных в подходе к сложному миру современной культуры, образуемому «зону очевидных проблем, не поддающихся решению классическими методами»³.

Канадский культуролог и литературовед Э.Уолл выделяет две основные модели, которые лежат в основе различных подходов к изучению культур. В соответствии с долгой традицией стратифицированной, иерархизированной теории познания «знания рассматриваются как результат особого рода властных отношений между познающим субъектом и познаваемым объектом». Такая модель познания предполагает разрыв между субъектом и объектом, причем «в самом акте, при помощи которого утверждается господство данного субъекта над данным объектом извне, любая возможность плодотворного обмена между ними полностью исключена»⁴.

Другой моделью изучения культуры Другого является диалогическая. Диалог как модель обмена и как модель познания является, по мнению Э.Уолла, «оптимистической теоретической моделью», которая «прорезается через иерархии, говоря через границы, разделяющие две стороны, пронизывая их многочисленными отверстиями и показывая нам, что обе стороны диалогически связаны со сходными явлениями и состоят из сходных ингредиентов». Диалогизм является одним из направлений поиска преодоления субъектно-объектного дуализма в современной культурологии. Академический дискурс в последние годы часто обращается к проблеме культуры Другого как к области столкновения монологизма и диалогизма. Исследователей интересуют такие вопросы, как возможность познания культуры, условия продуцирования знания о различных культурах, изменение позиции субъекта, статус самого знания. В последние годы в обиход вошло понятие «ситуативных знаний», разработанное Д.Хэрэвей⁵. Согласно этой концепции, все знание, включая и научное, является частичным, продуцированным определенными группами и лицами в определенных целях в определенных контекстах. Знание не может претендовать на достижение некоего «взгляда ниоткуда». Признание его ситуативности приведет к большему плюрализму и толерантности в отношении Другого, что бросает вызов Просвещенческому универсализму и всей традиции западной эпистемологии. Под сомнение ставится в новейших направлениях теоретической мысли и традиционная модель коммуникации, которая подвергается в новую информационную эру значительным трансформациям. По мнению столь

известного исследователя современной культуры, как Ж.Бодрийяр, телеэпоха разрушает смысл традиционного общения собеседников, «разговор на деле оказывается лишь проверкой связи и подключения к сети, <...> нет больше ни передающего, ни принимающего. Есть только пара терминалов и сигнал, идущий от одного к другому»⁶. Такая замена собеседников, участников дискурса на два терминала разрушает диалог, основанный на системе упорядоченных различий. «На смену дуальности, на смену дискурсивной полярности пришла информационная дигитальность, тотальное самомнение сетей и средств». Действительно, диалогизм, будучи весьма привлекательным методом в исследовании Другого, далеко не всегда способен преодолеть бинаризм Субъекта и Объекта. «Какого рода диалог возможен и какой диалог существует между высоко индустриализованными и постиндустриальными, грамотными и неграмотными, густо населенными и редко населенными социальными общностями?» – такой вопрос ставит индийский лингвист и культуролог К.Тирумалеш⁷.

Отход от рассмотрения культуры Другого с позиций бинаризма требует создания новых методов и подходов к плюралистическому миру этой культуры, приобретающему в наше время все более сложный, противоречивый, зачастую мозаичный характер. В традиционных исследованиях культуры Другого можно выделить три основных направления, которые мы условно назовем эволюционизмом, релятивизмом и универсализмом⁸. Исследования, которые ведутся в наши дни в рамках этих направлений, носят совершенно иной характер по сравнению с теориями прошлых эпох. Так, большинство концепций XIX века были основаны на ментальных конструктах или воображаемых представлениях, но уже со второй половины века наблюдается стремление к эмпирическому изучению культур. Это объясняется, с одной стороны, реакцией на умозрительность существующих теорий, а с другой – признанием факта существования многочисленных этнокультурных общностей с присущими им обычаями и нравами, отличающихся не только от «европейского стандарта», но и друг от друга. Тенденция к эмпирическому изучению культуры Другого стала ведущей в культурной антропологии. Во многом исследования антропологов были реакцией на доминирующий в интеллектуальной жизни позитивизм, утверждающий существование единого стандарта рациональности для оценки всех явлений культуры и социума. Мысль XX века пришла к принципиально новому объяснению этих явлений, учитывающих эмоции, что предполагало новую установку исследователя, который должен был стать на точку зрения носителя исследуемой им культуры.

Начальный этап культурной антропологии связан с эволюционизмом, основоположником которого в этой дисциплине стал Э.Тайлор, стоявший у ее истоков. «Эволюционисты» воспринимают культуру Другого как отличную от своей собственной, но суть этого различия заключается в том, что «чужие» культуры предстают как ранние, менее совершенные стадии в развитии общей антропологической модели. Эволюционизм следует трехступенчатому правилу для упорядочивания культурного многообразия человечества: локализация нормативной модели — рассмотрение ее как конечной цели развития — описание отличных от нее культурных форм как шагов в направлении нормативной конечной точки.

Переживший период спада, с середины XX века эволюционизм снова начинает занимать заметное место в культурологических исследованиях, что связано с предложенным Л.Уайтом эволюционным и научным объяснением культуры. Основными положениями эволюционизма являются идея прогресса и выдвижение нормативной культурной модели, что ведет, в конечном счете, к этноцентризму, к предположению, что своя собственная культура и образ жизни являются более совершенными, чем все остальные.

Если для эволюционистов культура Другого — лишь стадийный момент прогрессивного развития, то для «универсалистов» она скорее методологическая условность. Согласно этой теории, разнообразие и различие в культурах — всего лишь видимость, а культурные коды различных культур гораздо ближе друг к другу, чем мы предполагаем. «Внешнее различие, основанное на внутреннем сходстве», — так можно сформулировать основной принцип универсализма. Задачей исследователя в этом случае становится выявление универсалий, глубинных структур, семантических инвариантов. Принципы универсализма лежат в основе структуралистских исследований культуры, начатых К.Леви-Строссом и ставших одним из ведущих направлений современной мысли. С этой точки зрения противопоставления «своего» «другому», или Запада Востоку, не имеют смысла, так как общая структура обеих сторон оппозиции объединена подлежащей универсальностью человеческой культуры и выступают лишь как вариации. Примером универсалистского видения культуры могут служить концепции Ренессанса, рассматривающие его как общекультурное явление, выступающее в разных формах в разные эпохи в разных культурах.

«Релятивистское» направление в исследовании культуры Другого признает за каждой отдельной культурой абсолютную равноценность, право на самобытность и несоизмеримость с другими культурами. «Релятивисты» ставят своей целью сохранить неприкосновен-

ность культурных и человеческих различий и установить «соравенство» различных жизненных стилей. Исследования этого направления производятся в соответствии с двумя правилами: правилом контекстуализации и принципом произвольности. Первое предполагает изучение точки зрения Другого, т.е. наибольшего количества деталей, касающихся значений, символов, смыслов разных культур, что дает возможность осмыслить культурные процессы в определенном контексте. Второе предполагает, что носители разных культур могут воспринимать и оценивать одни и те же явления феноменального мира по-разному.

Релятивистский подход основан на принципе культурного плюрализма, что во многом соответствует современной культурной картине мира, в которой на сцену выступило большое количество ранее неизвестных культур и вновь образовавшихся субкультур, в которой научные открытия коренным образом изменили мнения о культурах прошлого, в которой сосуществуют самые разнохарактерные феномены. В постмодернистской теории и практике этот принцип абсолютизируется, доходя до бесконечного фрагментирования культуры. Здесь мы видим принципиально новый подход к культуре Другого – отказ от структурирования и упорядочивания культурных феноменов. Подобный отказ основан на признании ограниченности абсолютизации какой-либо формы рациональности, и это признание и составляет эпистемологический фундамент постмодернизма. Ответ постсовременности на проблему культуры Другого трудно оценить однозначно, в особенности понимая, что мы уже вступили в эпоху нового культурного сознания, одновременно глобального и фрагментированного. В эпоху смены культурной парадигмы трудно встать на четкую и определенную позицию в отношении культурного пространства, в котором стирается грань между «реальным» и «виртуальным». Но несмотря на всю его сложность и неоднозначность, на «исчезновение горизонтов» искусства, истории, самого человека, на небывалое развитие коммуникационных технологий, проблема постижения Другого и его культуры стоит так же остро и нуждается в новых решениях. Само понятие Другого расширилось и стало определяющим в многочисленных линиях разделов, пронизывающих современное общество – гендерных, этнических, субкультурных. С ростом мультикультурализма создаются новые основания для дифференциации и стратификации. «Мультикультурализм ...излучает дружелюбие, *другой* не обязательно противоположен *нам*. *Другой*, быть может, тоже имеет свою правду. *Мы* суть *они*, а *они* суть *мы*. Свои суть Чужие, а Чужие суть Свои, в каком-то смысле»⁹. С особой силой звучит голос Другого как представителя-

этнических сообществ, сексуальных меньшинств, различных субкультур. Важнейшую роль в понимании проблемы Другого приобретают гендерные исследования, во многом изменившие взгляд на культуру и общество¹⁰. Все эти проблемы представляют несомненный интерес для исследования феномена культуры Другого, но в данной статье мы остановимся на одном его аспекте — этнокультурном. Проблема этничности, этнокультурной идентичности привлекает к себе внимание исследователей различных социогуманитарных направлений, а в современной культурной практике многие черты культуры Другого как представителя этнокультурного сообщества уже не отторгаются, а инкорпорируются в «магистральную» культуру. Происходит «присвоение» Другого, в особенности в массовой культуре, которая легко заимствует культурные формы, еще недавно считавшиеся «экзотическими» и вызывавшие недоумение или усмешку. Мы можем найти примеры тому в области моды, кулинарии, музыки, рекреации.

Что же представляет собой этничность как характеристика Другого? Однозначный ответ на этот вопрос дать весьма сложно, и в исследованиях этничности существуют разнородные направления. Так, Э.Гидденс считает, что «члены этнических групп считают себя отличающимися в культурном отношении от остальных социальных сообществ, и таким же образом воспринимаются остальными группами в обществе»¹¹. Но не все этнические субкультуры воспринимаются как Другие, примером чего может служить этническая субкультура Русского Севера, которая обладает высокой долей самоидентификации, но не воспринимается как культура Другого остальными группами населения России, разве что в ее фольклорном варианте¹².

Обратимся к самому понятию этничности как характеристике Другого. Это понятие, обозначающее особый способ групповой ассоциации, является сравнительно новым (впервые оно фиксируется в словаре в 1972 г.) и относится к целому ряду характеристик современного общества. Данный термин характеризует определенного рода сообщества и определяет конфигурации социокультурных элементов и показателей (языка, образа жизни и др.), которые служат основой дистинктивной идентичности. В исследовательской традиции до недавнего времени было принято рассматривать характеристики этничности (особенно в нациях, сформировавшихся в результате эмиграции) как пережитки, остаточные явления, которые находятся в процессе исчезновения или могут быть зафиксированы как «ностальгия», «сентиментальные воспоминания». Это соответствовало идеологии «плавленного котла» как части проекта глобализации, что предпола-

гало «растворение» Другого и его культурной идентичности в общем глобализованном культурном пространстве. Тем не менее опыт современной культуры показывает, что на фоне глобализационных процессов еще ярче выступают черты культуры Другого, а этнические группы не только не стремятся скрыть свою «другость», но зачастую выставляют ее напоказ и даже преувеличивают этнокультурные особенности. Этнокультурным сообществам присущ ряд признаков, совокупность которых в определенной конфигурации придает дистинктивную идентичность данной общности как по отношению к доминирующей общности, так и к другим этническим маргиналам. К таким признакам относят структуру и иерархию ценностей, образ и стиль жизни, язык, специфику общения, отношения к труду, религии, семье, досугу и т.д. Трудность состоит в том, что среди этих признаков трудно выделить фундаментальный набор элементов, который бы позволил определить этничность как категорию, обладающую онтологическим статусом. Следует говорить об этничности как о динамической операциональной категории, в которой отражены, как было показано выше, постоянные сдвиги, смена акцентов, процессы становления.

Этничность может быть понята не как природное свойство, но как оценка объекта с точки зрения его потенциальной инструментальности. В трактовке данной проблемы часто смешиваются две совокупности критериев: оценивание Другого на основе его природных свойств (расы, пола, возраста и т.д.) с оцениванием его с точки зрения качества исполнения им определенной роли. В результате отношение актора с другими лицами, принадлежащими к отличному от его собственного этническому сообществу, строится не на основании их объективных достижений, а на основании приписываемых им качеств.

Проблема этничности обладает своей собственной дискурсивной территорией, ставящей под вопрос официальные версии культуры. Культура предстает как ряд динамических полей, где постоянно идет работа кодирования, перекодирования и ретерриторизации, что подчеркивает подвижность границ в культуре и социуме.

Акцент в изучении этничности делается на гетерогенность, различие, специфику, «другость». Дискурс этничности — это голос Другого, который вступает в сложные взаимоотношения с дискурсивными стратегиями социокультурного пространства. Именно сдвиг в позиции Другого в культуре, происшедший в последние десятилетия, поставил перед исследователями проблему этничности как голоса Другого, обладающего полным правом на существование в плюралистическом мире современной культуры.

Основным моментом в подходе к этничности становится различие, проходящее через все многообразие форм культуры и постоянно меняющееся точку отсчета (различные знаки, различные коды, различные сигнификации и т.д.). Культурное производство рассматривается как процесс, конструкция культурной идентичности характеризуется «перформативностью, позиционированием, а не позициями, уже сконструированными субъектами»¹³. Дезартикулируются старые бинаризмы патриархального логоцентристского дискурса — колонизируемый / колонизатор, господствующий / подчиненный и т.д. Если мы рассматриваем идентичность с точки зрения обмена, коммуникации, контакта, то этничность предстает проблемной областью, для которой характерно смещение, дислокация, дезартикуляция, дезориентация, что нельзя рассматривать как простое «перемещение» этнических характеристик группы в иное географическое культурное пространство. Проблема этничности во многом связана с ее динамическим, переходным, маргинальным состоянием.

Современный культурологический анализ ставит своей целью проследить «смещения», сдвиги в контексте идеологий, стремящихся к подавлению, «снятию» маргинальных голосов, что требует переопределения понятий «раса», «этнос», «класс», «гендер» с точки зрения конституирования идентичности.

Изучение проблемы этничности тесно связано с рядом других проблем, вставших перед исследователями культуры в последние десятилетия и конституирующих особое исследовательское пространство, имеющее выходы в область традиционных гуманитарных дисциплин (история, литература, социология, философия и т.д.), но в то же время занимающее намеренно оппозиционный статус в традиционном академическом мире, отказываясь рассматривать его изолированно от целого. К этому исследовательскому пространству можно отнести работы по гендерным, классовым, расовым и этническим различиям, а также по различным сексуальным ориентациям, причем концепты новой теории не являются устоявшимися и разработанными — не только по причине сравнительно недавнего появления этих проблем в научном познании, но и в результате принципиальной позиции, занимаемой представителями этого нового направления в отношении возможности финализации теории. По словам Стюарта Холла, «единственная теория, которой следует придерживаться — это та, с которой вам необходимо вступить в борьбу, а не та, о которой вы можете говорить свободно»¹⁴. Эти слова вполне применимы к анализу выделенной нами проблемы этничности, которая «не обладает ясностью уже понятого».

Большое внимание в изучении этнической идентичности уделяется ее манифестации в культуре повседневности, которая становится сложным полем взаимодействия различных влияний, заимствований, инкорпораций, в которых понятие Другого растворяется или, во всяком случае, утрачивает четкие очертания. Столь известный исследователь современной культуры, как Д.Харви, рассматривает эту неоднородность культуры последних десятилетий через призму потребления продуктов питания, к которым можно применить определение Дж.Рабана — «эмпориум стилей», подчеркивающее связь потребляемых продуктов с жизненными стилями, характеризующимися ростом плюрализма. Потребляемая пища становится не только объединяющим элементом в поддержании идентичности группы, но и выходом ее в качестве символического артефакта в более широкое культурное пространство, где, приобретая популярность, она несет с собой частичку своего культурного кода. Этот процесс можно наблюдать как на уровне межкультурной коммуникации, так и в процессе взаимодействия этнических меньшинств с доминирующей культурой. «Кенийские бобы, калифорнийские авокадо, североафриканский картофель, канадские яблоки и чилийский виноград соседствуют на полках британского супермаркета. Разнообразие связано и с распространением различных кулинарных стилей, даже среди сравнительно бедных. Эти стили всегда перемещались вслед за потоками мигрантов перед тем, как медленно раствориться в городской культуре. Новые группы иммигрантов (вьетнамцы, корейцы, филиппинцы, жители Центральной Америки), в добавление к старым этническим группам японцев, китайцев, «чикано» и ко всем европейским этническим группам, поняли, что их кулинарное наследие может быть оживлено для забавы и для прибыли»¹⁵. В результате типичный крупный полиэтнический американский город, такой как Нью-Йорк, Лос-Анджелес или Сан-Франциско (где большинство населения, по данным последних переписей, принадлежит к этническим меньшинствам), действительно представляет собой «эмпориум кулинарных стилей», так же как и эмпориум товаров со всего мира. Интересно, что кулинарные стили приходят быстрее, чем потоки иммигрантов. С точки зрения процессов глобализации и информатизации, характерных для современного мира, эта тенденция вполне сравнима с образом мира, редуцированного к «набору имиджей на статичном телеэкране». Другим примером «растворения» этнической специфики в общекультурном пространстве может служить индустрия развлечений, которая выстраивает свой собственный мир Диснейленда, где этнические идентичности выступают как симулякры, будучи потреб-

ляемы посетителями в качестве артефакта. «Вплетение симулякра в повседневную жизнь сближает различные миры, представленные предметами потребления, в одном пространстве и времени. Но при этом утрачивается любой след происхождения, или социальных отношений, связанных с их производством»¹⁶.

Данные примеры из области «растворения» культуры Другого в современном (или, вернее, постсовременном) культурном мире, который по определению предполагает плюрализм и дивергентность, позволяют прийти к заключению о снятии проблемы этнической идентичности как «другости» в контексте конституирования нового дивергентного культурного пространства. Однако вопрос этот гораздо сложнее, и мы можем, рассматривая различные социокультурные процессы, а также связанные с ними теоретические построения, столкнуться и с совершенно иными стратегиями и рефлексиями.

Если проникновение этнических элементов в культуру повседневности «большинства» можно назвать спонтанным процессом, то одновременно этничность может стать и предметом сознательной экономической манипуляции. Такого рода стратегии вполне совместимы как с эклектизмом (пост)современной культуры, так и с массовыми оппозиционными движениями, во многом определявшими ее развитие начиная с 1960-х гг. Город стал символом сообщества, которое могло преодолеть различия культур и субкультур путем легитимации этнического разнообразия и поддержки этнической (в отличие от расовой) идентичности. Примером стратегии такого рода может служить городская ярмарка в Балтиморе, созданная в 1970 г. с целью изменения самой концепции городского планирования. Она служила альтернативой волне насилия, прокатившейся после убийства Мартина Лютера Кинга, и привлекла громадные массы населения, причем даже сами этнические группы стали получать прибыль от «продажи этничности». Затем последовала институционализирующая коммерциализация зрелищных репрезентаций этнических характеристик, которая потребовала совершенно новых пространственных решений, основанных на поверхностном блеске дисплея, витрины, меняющемся участии наблюдателя, хотя и не сыграла никакой роли в решении социальных проблем города.

Такой же эклектизм в конструировании культурного пространства, включающего маргинальные структуры, наблюдается и в масс-медиа, особенно в телевидении, которое представляет географию дифференцированных культур и образов жизни как «попури интернационализма», включающего в себя целый ряд «малых» Италий, Гаван, Корей, а также «чайнатаунов», арабских кварталов, турецких зон, что

покрывает дымкой реальную географию через производство имиджей и реконструкций, костюмных драм, инсценированных этнических праздников и т.д. К этому состоянию вполне можно применить слова Ж.-Ф.Лиотара, определившего эклектизм как нулевую степень общей культуры современности; так, мы слушаем рэggi, смотрим вестерн, едим пищу из Макдональда на ланч и местную кухню на обед, душимся парижскими духами в Токио и одеваемся в стиле ретро в Гонконге¹⁷.

В культурологических исследованиях, основанных на философии постмодернизма, проблемы «различия», маргинальных культур и меньшинств концептуализируются в терминах фикциональности, фрагментации, коллажа и эклектизма, проникнутых ощущением неустойчивости и хаоса. В этом видении мира и культуры проблема маргинальных сообществ теряет свой дистинктивный характер, становясь одним из фрагментов общекультурного коллажа. В то же время мы наблюдаем другие процессы – как в повседневном бытии культуры, так и в теоретической рефлексии, – связанные с интенсификацией голосов маргинальных культур, не удовлетворяющихся возможностью коммерциализировать свою идентичность или инкорпорировать ее фрагменты в доминантную культуру. Большинство интеллектуальных рефлексий и теорий, направленных на установление границ идентичности, продуцируется внутри самих этих идентичностей и вступает в полемику с эгалитаристскими импульсами глобализаторских устремлений.

Присущая постсовременной теории культуры критика культурных доминант сопряжена с отсутствием позитивного действия на социальном уровне, в то время как именно последнее стало характерной чертой всех позиций культурных маргиналов. Социальная активность является неотъемлемой частью конструирования этничности и гендера в процессе репрезентации. Это выражается и в ряде аспектов получившего широкое распространение в отечественных исследованиях последних лет термина «картина мира»¹⁸. Разнородность картин мира в доминантной и маргинальной культурах, проявляющихся как в социокультурной, так и в художественной сферах объясняет разнородность типов репрезентации и несопоставимость эстетических критериев.

В процессе репрезентации также происходит переоценка культурных форм с точки зрения отхода от унифицированных нарративных репрезентаций субъективности. Говоря словами В.Бергена, искусство и теория должны показывать значение различий этнических, классовых, гендерных как процесса производства, как «нечто изменяемое, историческое, и поэтому то, по поводу чего можно что-то сделать»¹⁹.

В этом контексте одной из важнейших проблем является конституирование этничности как категории с точки зрения понятия субъективности. В большинстве саморефлективных конструкций субъективности всегда является исторически помещенной. В то же время с точки зрения этничности или феминизма их субъективность должна основываться на отказе от центристских моделей (этноцентризм, логоцентризм и т.д.). Репрезентации субъекта в доминантной культуре, будь это в визуальных образах или нарративах, всегда связаны с доксой и идеологией. Там, где этничность становится предметом репрезентации, она конструируется как набор значений, который затем входит в культурное и экономическое обращение. Сам акт репрезентации становится продуктивным и конституирующим, хотя он не всегда связан с позитивным действием на социальном уровне. Репрезентация становится процессом конституирования субъективности, но она также показывает роль Другого в медиации культурного текста. Такая репрезентация этничности становится предметом театрального рок-перформанса канадского композитора Р.Муррея Шафера «Патриа 1: человек-характеристика», в которой тематизируется проблематическая природа субъективности в (пост) современной культуре. Ее герой — молчащий анонимный эмигрант — представлен аудитории как «ЖЕРТВА» (это слово, написанное на указателе, следует за ним везде по сцене), он стремится определиться в новом враждебном мире, отказывающем ему в речи (поскольку его речь не является английской) и оставляющем его только с символическим голосом этнически закодированного аккордиона. Это «лишение голоса» магистральной культурой становится основным моментом протеста со стороны авторов, принадлежащих к маргинальным культурам. Отсюда широкое использование в дискурсах культур меньшинств рассказа от первого лица, автобиографичности, «побуждения» к разговору. В феминистской практике подобные стратегии разработаны Г.Спивак путем поощрения женщин рассказывать друг другу свои жизненные истории, что ведет к реконструированию идентичности и к возникновению коллективной субъективности.

В исследованиях этничности в настоящее время не существует культурного консенсуса в вопросе репрезентации, так как необходимость репрезентации различий между этническими группами создает сложную матрицу различий (возраст, пол, раса, класс, национальность, политические ориентации и т.д.), что дает гораздо более сложную структуру, чем традиционная оппозиция господствующей и периферийной культуры. Таким образом, в понятии «этничность» за

ключено многообразие точек зрения, объединенных скорее некими общими деноминаторами, чем единством и униформностью концептуального поля.

Исследования Другого в современной культуре — как традиционные, так и новейшие — обладают несомненным потенциалом для обогащения и расширения представлений о маргинальных группах, о коллективном Другом, но в то же время их могут характеризовать равнодушие и даже враждебность по отношению к нуждам и потребностям этих других. Культурные институты становятся средством как подавления и вытеснения, так и инкорпорации за счет потери идентичности маргинальных сообществ при помощи различных «измов», к которым известный теоретик в области гендерных исследований бел хукс²⁰ (с маленькой буквы. — *Е.Ш.*) относит «белый супрематизм», «гетеросексизм», «консьюмеризм», «империализм», «фаллоцентризм», «эссенциализм», «постмодернизм». Учитывая определенное сходство между проблемами маргинальных культур (этничность и гендер) и ставшее обычным в исследованиях последних лет совмещение их в понятии Другости, можно применить эти слова и к проблеме этничности. «Этикетки» представляют для хукс институционализированные стратегии для распространения виктимизации и расизма, прочем они не являются абстрактными категориями, а функционируют в специфичных культурных артефактах, таких как фильмы, романы, и других повседневных практиках. Изучение культуры повседневности необычайно важно для понимания положения Другого, с точки зрения этничности, гендера или субкультуры.

В исследованиях постсовременной культурной ситуации нередко подчеркивается одновременность возникновения постструктуралистской теории и выхода «дискурсов меньшинства» в теоретическое пространство. Именно в это время Другой перестает быть объектом исследования и начинает обретать собственный голос. Возникает вопрос: какова взаимосвязь между рядом положений постструктуралистской теории, в особенности субъекта и субъективности, политики репрезентации и сопротивления в культуре, и обращением к этим проблемам со стороны представителей культур Другого. Особенно остро этот вопрос встал в США, где «культуры меньшинства» представлены наиболее полно.

В своей известной работе «Что такое автор» М.Фуко задает вопрос: «Не все ли равно, кто говорит?», выражая индифферентность к вопросу авторства и к традиционному буржуазному пониманию литературы как формы самовыражения²¹. Несомненно, было бы важно проанализировать стремление различных культур Другого к обрете-

нию собственного голоса, что служило бы важнейшим моментом в установлении культурной самоидентичности. Тем не менее эта поляризованность при более подробном рассмотрении оказывается скорее отношением взаимопроникновения и взаимопересечения, что во многом объясняется контекстом их генерации, к которому исследователи относят движения социального протеста 1960-х и 1970-х гг., деколонизации третьего мира, кризиса либерализма, истории и репрезентации²². Таким образом, возникает историческая связка между поворотом к постструктурализму в теоретической мысли Запада в 1970-е гг. и требованиями традиционно маргинализированных культур быть услышанными, видимыми и репрезентированными в культуре. Выступления представителей культур Другого было вызовом доминанции «белого маскулинного субъекта» и традиционному структурированию истории культуры. Во многом это подготовило почву для деконструктивистского движения, которое приобрело особое звучание в американской литературной практике, т.е. именно в локусе выхода в широкое поле культуры маргинализированных меньшинств. Таким образом, можно говорить о спорном, но, тем не менее, продуктивном взаимоотношении между европейской постструктуралистской теорией и практикой исследований по этничности, гендеру и сексуальной ориентации в США. Возвращаясь к отрицанию Фуко проблем идентичности, субъективности и авторства и его видимого противоречия со стремлением Другого обрести голос и сконституировать себя как субъекта, можно сказать, что это связано с сопротивлением теории со стороны культур меньшинства, во всяком случае, теории, оформленной в маскулинных, «белых», гетеросексистских евроцентристских концептах. С этой точки зрения позиция исследователей, принадлежащих к культурам меньшинств, в отношении постструктуралистской теории определяется ее функционированием как новой формы интеллектуальной колонизации, которая подавляет выступления женщин, этнических, сексуальных и других меньшинств, лишая их авторства, притязания на голос, на присутствие и репрезентацию в культуре. В результате они приходят к внутренне противоречивой формулировке, содержащейся в «голосе на полях» А.Крупата: «Писатель никогда не присутствует, а не присутствие не может говорить. Не случайно те из нас, кто работает с ранее маргинализированным материалом, отказывается от голоса в пользу текста»²³.

Открывая радикальную перспективу путем признания аутентичности голосов Другого, постмодернистское мышление немедленно закрывает этим голосам доступ к более универсальным источникам власти путем «помещения их в гетто, наделения прозрачной друговью, специфичностью той или иной языковой игры»²⁴.

На основании многочисленных исследований проблемы культур Другого, столь популярной в современной теоретической мысли²⁵, можно говорить о продуктивно диалектическом и интертекстуальном взаимоотношении между дискурсом Другого и постструктуралистской теорией конституирования исследовательского пространства, вмещающего проблемы культур маргинальных групп. Многие представители этих культур обеспечивали теоретическую почву для постструктуралистской практики, постоянно бросая вызов европоцентристским понятиям субъекта, автора, репрезентации и нации. Для таких известных исследователей, как Гаятри Спивак, Эдвард Саид, Тереза Де Лоурентис, постструктуралистская теория служит мощной и потенциально освобождающей критике «белых западных режимов знания и господства». Для Спивак особое значение приобретает деконструкция «извне» позитивизма, эмпиризма и европоцентризма в сочетании с критикой изнутри своих союзников — марксизма и феминизма²⁶. Эта смена фокуса и динамика исследовательской позиции связаны с проблемой субъективности, которая конституируется «на полях», но использует языковые инструменты господствующей культуры, тем самым подрывая ее. Маргинальное пространство становится пространством радикальной возможности, пространством сопротивления, но языковая солидарность, которая может привести к созданию коллективной самости этнического меньшинства, должна сочетаться с продуцированием знания, которое также происходит на внутреннем и внешнем уровнях. По мнению бел хукс, колонизированным группам необходимо деколонизировать свой разум и действия, что является процессом «восстания подавленного знания»²⁷. Исследования в этом направлении расширяют понятие «голоса Другого», рассматривая его и как личностную, и как коллективную характеристику. Культурологический анализ в этом случае постоянно имеет дело с взаимоотношением между господствующей идеологией и голосами с «полей», которые приобрели статус самостоятельного исследовательского пространства, в котором реконституируются категории этничности, класса, гендера, что ведет к новому пониманию построения культурной идентичности.

Сложность взаимоотношений между различными теоретическими направлениями последних лет показывает необходимость новой концептуализации в исследованиях культуры, как в пространстве, в котором разнообразны культуры, языки, практики и теории взаимодействуют через границы. Это приведет к отказу от традиционных компаративистских моделей культуры и к ее пониманию как сложного, гибридного, транснационального пространства, в котором па-

радоксы идентичности и различия показывают необходимость создания новой теории, включающей в себя культуры Другого, различающиеся по своей доминанте — этничности, гендеру или классу. Для выделения этих культур в качестве специфического объекта исследования необходимо выработать категориальный аппарат, основанный на новом понимании поликультурного пространства как поля взаимодействия гетерогенных тенденций.

Примечания

- ¹ См.: *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.
- ² *Deleuze J., Guattari F.* A Thousand Plateau. Capitalism and Schizophrenia. L., 1987. P. 5.
- ³ *Орлова Э.А.* Культурная антропология в XX веке: объяснение равномерности и многообразия культурных феноменов // *Культура: теории и проблемы.* М., 1995. С. 130.
- ⁴ *Wall A.* Levels of discourse and levels of Dialogue // *Dialogism and Cultural Criticism.* London (Canada), 1995. P. 63.
- ⁵ *Haraway D.* Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective // *Simians, Cyborgs and Women.* N. Y., 1991. P. 183—201.
- ⁶ *Бодрийяр Ж.* Соблазн. М., 2000. с. 284.
- ⁷ *Tirumalesh K.V.* Interdiction, or the Impossibility of Dialogue // *Dialogism and Cultural Criticism.* P. 14.
- ⁸ Подробный обзор истории изучения культуры Другого дан в работах автора: *Шапинская Е.Н.* Культура Другого и пути ее постижения // *Эстетическая культура.* М., 1996; *Шапинская Е.Н.* Дискурс любви. М., 1997.
- ⁹ *Якимович А.К.* Толерантность как способ самоутверждения. К проблеме изучения мультикультурализма // *Науки о культуре — шаг в XXI век.* М., 2001. С. 70.
- ¹⁰ О проблеме Другого в гендерных исследованиях см.: *Усманова А.* Гендерная проблематика в парадигме культурных исследований // *Введение в гендерные исследования.* Харьков—СПб., 2001. С. 444—448.
- ¹¹ *Гидденс Э.* Социология. М., 1999. С. 234.
- ¹² См.: *Соловьева А.Н.* Северорусская субкультура в контексте модернизационных процессов: Автореф. дис... канд. филос. наук. М., 2001.
- ¹³ *Thomson C.* Culture, Identity and the Dialogique // *Dialogue and Cultural Theory.* London (Canada), 1995. P. 51.
- ¹⁴ *Hall S.* Cultural Studies and Its Theoretical Legacies // *Cultural Studies.* London—New Bell, 1992. P. 280.
- ¹⁵ *Harvey D.* The Condition of Postmodernity. Cambridge (MA)—Oxford (UK), 1991. P. 300.
- ¹⁶ Ibid.
- ¹⁷ См.: *Lyotard J.-F.* The Postmodern Condition. Manchester, 1984.
- ¹⁸ Подробнее об определении картины мира и ее роли в конституировании категории «этничность» см.: *Соколов К.Б.* Субкультуры, этносы и искусство: концепция социокультурной стратификации // *Вестник Российского гуманитарного научного фонда.* М., 1997. Вып. 1. С. 134—143.
- ¹⁹ *Burgin V.* The End of Art Theory: Criticism and Postmodernity. Atlantic Highlands, NJ, 1986. P. 108.

- ²⁰ Именно так автор обозначает себя сама.
- ²¹ См.: *Foucault M.* What Is an Author? // *Foucault Reader*. N. Y., 1984.
- ²² *Erkkila B.* Ethnicity Literary Theory, and the grounds of resistance // *American Quarterly*. 1995. Vol. 47. № 4. P. 565.
- ²³ *Krupat A.* The Voice in the Margin: Native American Literature and the Canon. Berkley, 1989. P. 20.
- ²⁴ *Harvey D.* The Condition of Postmodernity. Cambridge (MA)—Oxford (UK), 1991. P. 117.
- ²⁵ См.: *Gates H.L.* Figures in Black: Words, Signs and the Racial Self. N. Y., 1987; *Criticism in the Borderlands: Studies in Chicano Literature, Culture and Ideology*. Durham, NC, 1991; *The Nature and Context of Minority Discourse*. N. Y., 1990; *Hall S.* New Ethnicities // *Black Film, British Cinema*. L., 1988; *Smith V.* Self-Discovery and authority in Afro-American Narrative. Cambridge (Mass.), 1987; *Comparative American Identities: Race, Sex and Nationality in the modern Text*. N. Y., 1991.
- ²⁶ См.: *Spivak G.C.* In Other Words: Essays in Cultural Politics. N. Y.—L., 1988. P. 290.
- ²⁷ *hooks bel.* Yearning: Race, Gender and Cultural Politics. Toronto, 1990. P. 54.