

Раздел 2. Человек в пространстве культуры. Проблема культурной идентификации

КУЛЬТУРНОЕ ПОГРАНИЧЬЕ: ПЕРЕСЕЧЕНИЕ, КУРСИРОВАНИЕ, ИНКОРПОРАЦИЯ ИЛИ ПРЕОДОЛЕНИЕ (ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА)

*Ты меня оскорбляешь,
когда говоришь, что я
шизофреник.
Мои «я» бесконечны.
Бернис Самора*

*Иногда я купаюсь в этой двойственности.
Иногда она внушает мне отвращение.
Но двойственность — это и есть я.
Я — это «yo» и «yoи» и «tu» и «two».
Густаво Перес Фирмат*

Предисловие к следующему разделу имеет смысл начать со слов мексиканского художника и культуролога Гильермо Гомеса-Пеньи, которые выпукло и ярко выражают суть рассматриваемой здесь проблемы: «Я существую расплющенный, в расселине между двумя мирами, в зараженной ране: в полуквартале от края западной цивилизации и в четырех милях от начала мексикано-американской границы, самой северной точки Латинской Америки. В моей вывихнутой реальности сосуществуют две истории, два языка, две космологии, две эстетические традиции и политические системы, резко противостоящие друг другу. Многие “детерри-торизированные” латиноамериканские художники в Европе и США выступают за космополитизм. Я же — за пограничье: мое поколение —

chilangos подалось на Север, убегая от экологической и социальной катастрофы Мехико, и постепенно интегрировалось в инаковость, в поисках той “другой” Мексики... и стало “чиканизированным”. Мы “демексиканизировались” – сознательно и неосознанно, и однажды граница стала нашим домом, лабораторией, министерством культуры или контркультуры»... «Я стал культурным топографом, пересекающим границы охотником за мифами... в том промежуточном пространстве – месте культурного общения на равных, где граница важна как переводчик культуры или возможность новой общей культурной территории, для создания чего-то постпограничного»¹.

В данном разделе авторы с разных позиций рассматривают проблему сложной идентификации человека на границе различных культур и его выхода за границы и преодоления культуры как таковой в процессе транскulturации. Исследования культурного пограничья и порождаемой им расколотой, множественной и вечно странствующей идентичности за два десятилетия своего существования успели выдвинуться на одно из ключевых мест в мировой науке. Культурное пограничье как локус существования может быть определено и во временном, и в пространственном смыслах как изменчивое взаимодействие традиционного и современного начал и как транскulturационный перевод с языка одной инаковости на язык другой.

Сегодня пограничье нередко лишается географической конкретности и переносится по аналогии на самые разные социокультурные модели, а также в область этнокультурной, гендерной, квир-маргинальности, уходя порой целиком внутрь сознания человека границы, существующего на грани культурной трансгрессии, между культур и времен, среди языков, в состоянии постоянного пересечения границ или даже бытия на границе и в качестве границы, когда она проходит внутри индивида. В панамериканском культурном пространстве проблема активной концептуализации «границы» выросла из достаточно частных на первый взгляд явлений, связанных с осмыслением мексикано-американского культурного опыта и шире – опыта взаимодействия латиноамериканской культуры и западной цивилизации в лице США. Здесь «пограничье» уже успело стать в центр отдельной междисциплинарной сферы исследований – border studies, отмеченной транснациональным и транскulturным пафосом².

¹ *Gomes-Pena G. Documented/Undocumented // Multicultural Literacy. Opening the American Mind. Ed. by Rick Simonson and Scott Walker. N.Y., Graywolf Press, 1988. P. 127-128.*

² См. подробнее: *Тюстанова М.В. Проблема мультикультурализма и литература США конца XX века. М., 2000.*

Однако и в других пространствах и локальных историях пограничье постепенно выдвинулось в центр современной рефлексии о человеке и мире. Так, например, в отечественной культуре и рефлексии о ней граница стала перегруженным смыслами понятием – это и рубеж, и грань, и межпространственность, которая всегда использовалась в самоопределении российской культуры и ее неразрешенной западно-восточной травмы, а по мысли ряда ученых, ее застревания на границе как временном рубеже. Однако и сегодня редко встречаются попытки ученых понять, почему Россия как граница развивалась иначе и почему сегодня, когда весь мир празднует поразительную способность границ к смыслообразованию, российская пограничность оказывается не в силах генерировать новые смыслы, и интерпретирует свою собственную пограничность чаще негативно. Ведь в российской традиции существовал Ю.М. Лотман, писавший о переводящем механизме границы, утверждая, что границы являются пространством интенсивной семиотизации и метафорического перевода-трансформации, где часто и обильно рождаются и генерируются новые тексты и смыслы³. В книге «Семиосфера» он назвал амбивалентные полилингвистические границы самыми горячими точками семиотизации и своеобразными переводящими механизмами, трансформирующими чужие тексты с тем, чтобы они могли быть поняты в нормативном языке определенной культуры и вместе с тем остались в достаточной мере «чужими». Без этого необходимого элемента различия культурный диалог был бы бессмысленным, а при абсолютном различии он стал бы невозможным⁴. Отмеченная Лотманом логика во многом отвечает современной ситуации в мире. Именно поиск иного, а не сходства, привлекает в конечном счете культуры и людей друг к другу.

Постколониальный теоретик Хоми Баба выделяет ключевое для понимания культурного пограничья понятие «временного зазора» или «запаздывания» (time lag) – темпоральный разрыв в процессе репрезентации. Опираясь на Ж. Лакана, он объясняет, что процесс выработки нового смысла связан с тем, что при запаздывании означающее и означаемое на время разлучаются, знак лишается своей субъектности и повисает в поле межсубъектности. Следующим шагом становится новое наделение знака смыслом, уже обогащенным гибридным дискурсом, успешным выработаться в поле темпорального разрыва. Получается, что именно это неустойчивое состояние временного зазора, когда знаки лишены сущности, и является сутью культурной пограничности для Бабы. Он

³ См.: Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. СПб., 2002. С. 273.

⁴ См.: Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2000. С. 262.

пытается посредством идеи «временного зазора» отмежеваться как от простого и монологического в основе культурного плюрализма, когда различные культурные пространства рассматриваются в одном, условно универсальном времени, так и от культурного релятивизма с идеей сосуществования различных временных культурных контекстов в однородном универсальном пространстве постмодерна. Именно поэтому исследователь разводит время и пространство, говоря о «пространстве постмодерна» и «времени постколониальности»⁵.

Но граница — это еще и нравственный предел, и ее пересечение — это отход от нормы или канона. В этом смысле пограничье не равно маргинализму как периферийности по отношению к обществу, его культурным, социальным и этическим ценностям, но тесно с ним связано, так что граница между пограничной ценностной сферой и этикой пограничья размыта и проницаема. Так, в ставшей уже классической книге Глории Ансальдуа, выражающей квинтэссенцию идентификации человека на границе культур, образы *Frontera* (исп. «граница») угрожают рациональности нормативного окружающего мира. Она намеренно лишает своего культурного «маргинала» привлекательности, наделяя «метиску» нелестными с точки зрения социальной, да и моральной нормы эпитетами — «*los atravesados*» — «люди с раскосыми глазами, странные, неугомонные, безродные «дворняжки», мулаты и метисы, полукровки и полумертвые, словом, те, кто пересекает границы или выходит за рамки нормы»⁶.

Важным свойством культурного пограничья является амбивалентность, ярче всего проявляющаяся в характеристике ускользающего от определения «пограничного сознания» человека, застрявшего на границе и нередко противостоящего не только безместности, но и новому укоренению в одной, двух или более культурах. Центральным понятием в концепции одного из ведущих теоретиков культурного перевода и пересечения границ Хоми Бабы выступает внедомность. Он подчеркивает ощущение «пойманности» между культурами, непринадлежности ни к одной из них, а не к обеим сразу, осознания себя в своеобразном ступоре, который возникает не из-за личностного психологического расстройтва, но из-за травмы культурной дислокации, в которой существует постсовременная личность.

В современном мире происходит внедрение сферы «потусторонности», которая и устанавливает границу или порог. За ней начинается «присутствие», поскольку, по словам Бабы, граница схватывает «очуждающее ощущение поменявшихся местами дома и мира. Внедомность таким обра-

⁵ *Bhabha H. K.* The Location of Culture. L. & N.Y., 1994. P. 212.

⁶ *Anzaldúa G.* Borderlands/La Frontera: The New Mestiza, San Francisco, 1987. P. 3.

зом - это состояние надтерриториального и межкультурного начал»⁷. В мире стертых различий между публичной и частной сферой, или даже скорее в мире, где публичная сфера исчезает вовсе, замечание Бабы особенно симптоматично, потому он пытается сделать следующий шаг, лишив пост-модерного субъекта и сугубо личностной сферы — убежища «дома». В этой метафоре, несомненно, слышны и обертоны детерриторизации Делеза и Гваттари⁸, популярная в эпоху глобализации идея «конца пространства», конца локальности, связанная не в последнюю очередь с новыми формами производства и распределения децентрированной власти, с дисперсным субъектом эпохи глобализации, со сменой метафоры расстояния на метафору скорости. Это определение Бабы, по сути, негативно и закономерно ведет к идее «нигдежности», определяемой логикой «ни то и не другое». А пограничье как символически-пространственный образ осмысливается через понятие культурной «дислокации», то есть лишения культурной территории, места «в проеме» — между национальной укорененностью (со стабильной онтологией) и новой безместностью, означенной памятью о лишении корней, которое отмечает собой все чаще социальное и психологическое беспокойство, лежащее в основе национальной, культурной, этнорасовой и иной идентификации.

И все же внедомность — необязательно несет лишь отрицание. Так, Глория Ансальдуа предлагает «теорию плоти», то есть такой метод, при «котором физические реалии нашей жизни — цвет кожи, земля или асфальт, на котором мы выросли, наши эмоциональные и сексуальные желания перемешиваются с тем, чтобы создать некую новую целостность, рожденную необходимостью. Мы стараемся построить своеобразный мост, осуществить соединение с тем, чтобы примирить неизбежные противоречия нашего опыта»⁹.

Существуют и позитивные, и одновременно более утопические варианты трактовки проблемы пересечения культурных границ и бытия на границе по принципу невзаимоисключающей многопространственности или фукодианской гетеротопности, попыток из ничего создать нечто, из внеположенности и очуждения в культурном и психологическом смысле сплести новую среду обитания. Именно этот созидательный пафос реэкзистенции лежит в основе транскультурации, как она интерпретировалась кубинцем Фернандо Ортисом¹⁰. Однако модель транскультурации

⁷ Bhabha, H.K. *The Location of Culture*. L.& N.Y., 1994. P. 9.

⁸ Deleuze, J., Guattari, F. *Nomadology: The War Machine*. N.Y., 1992.

⁹ Moraga, Ch., Anzaldúa, G. eds. *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*. N.Y., 1984. P. 23.

¹⁰ Ortiz F. *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham, 1995.

сегодня перерастает рамки одной лишь антропологии, превращаясь в новую эпистемологию и новый способ видения мира, производства знания о мире и человеке, конструирования своих «я». Такое переосмысленное на современном этапе толкование транскультурации лежит в основе моей статьи, представленной в данном разделе. Судить о ней предоставим читателю.

Хотелось бы остановиться на статье С.Е. Ячина, который подходит к рассматриваемой проблеме с несколько иной стороны. В его работе предлагается концепция метакультуры. Автор пытается определить ее отличным от общепринятого образом, наделить дополнительными характеристиками. В мировой науке устоялось, что греческая приставка мета-обозначает понятие, представляющее собой абстракцию другого понятия и используется для его дополнения или завершения (от греч. «после», «по ту сторону», «совместно», «примыкая»). Метатеория чего угодно представляет собой абстрактное теоретизирование о себе самом, рефлексии о своих основаниях, методах, формах, назначении. Соответственно, метакультура есть в общепринятом смысле рефлексия по поводу культуры или над-культура. С.Е. Ячин же интерпретирует ее то как «выход за пределы культуры в творческом потенциале личности», то как «искусство установления границ между культурными средами, где граница обозначает себя не в качестве барьера, а как место встречи культур». В первом случае его концепция близка распространившейся в последнее время в отечественной науке позиции М. Эпштейна, который определяет транскультуру как «особое состояние человека, освобожденного культурой от природы и культурологией от культуры»¹¹.

И у Эпштейна, и у Ячина речь, казалось бы, идет об одной и той же метаабстракции надкультурности. Эпштейн утверждает: «Культура так относится к разнообразным искусствам, как древесность — к разным породам деревьев. Мы в своем российском саду разводим не деревья, а древесность и получаем с нее не плоды, а плодовость. Это некая абстракция или эссенция культуры, которой важно сохранить себя и отличить от некультуры, от враждебного мира за оградой сада»¹².

К сожалению, из древесности не вырастить настоящего дерева, а из плодовости не получить реальных интеллектуальных плодов. У Ячина же этот подход уравнивается второй интерпретацией метакультуры как места встречи и взаимодействия культур, пространства творчества одаренных личностей, ни в коем случае не «снимающего» культуру совсем в

¹¹ Эпштейн М. Знак пробела. О будущем гуманитарных наук. М., 2004. С. 626.

¹² Там же. С. 628.

пафосе «отвязного» космополитического синтеза в духе Эпштейна, который на самом деле скрывает глубокую провинциальность и закрытость мышления. Но вместе с тем С.Е. Ячин не до конца рефлексирует противоречивость своей концепции, что отмечает в пронизательном отклике на его работу А.А. Грицанов. Особенно ценным, на мой взгляд, здесь следует признать ряд предложений автора по дальнейшему развитию концепции метакультуры С.Е. Ячина.

Залогом успешной и перспективной работы с понятием идентичности является прояснение его «предельных» теоретических оснований. С этой целью Э.А. Орлова в своей статье обращается к антропологическим допущениям, позволяющим, как она утверждает, операционализировать «идентичность» и раскрыть ее генетический, структурный и динамический аспекты. Важными методологическими ориентирами при этом служат конструктивизм, реляционизм и интеракционизм. В качестве названных антропологических допущений, релевантных концептам идентификации/идентичности, автор выделяет: ориентировку как отграничение пространства возможной активности; активность, структурируемую логикой взаимодействия целей и средств; организацию совместной активности, обусловленную адаптацией к «императивам окружения»; рациональность, закрепляющую опыт достижения результатов в интересубъективной форме. Наделенные, через социализацию и инкультурацию, универсальными антропологическими свойствами, люди обращаются к процессам идентификации и к актуальным идентичностям как к социально значимым фондам опыта, обеспечивающим нормализацию их совместной жизни.

М.В. Тлостанова