

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ
ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ
НАУКАМ



Визуальная культура дайджест

4 (71)
2014

МОСКВА
2014

Ирина Львовна Галинская
Культурология.
Дайджест №4 / 2014
Серия «Журнал «Культурология»»
Серия «Теория и история
культуры», книга 71

*http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=38618767
Культурология. Дайджест. № 4 / 2014:*

Аннотация

Содержание издания определяют разнообразные материалы по культурологии.

Содержание

Теория культуры	4
Чужой и культурная безопасность 1	4
Конец ознакомительного фрагмента.	35

Культурология. Дайджест. № 4 / 2014

Теория культуры

Чужой и культурная безопасность ¹

А.П. Романова, Е.В. Хлыщева, С.Н. Якушенков, М.С. Топчиев

В монографии исследуется проблема восприятия Чужого, анализируется самый широкий спектр вопросов, связанных с данным феноменом, от эволюции в массовой культуре некоторых вымышленных существ до политических конструкторов мультикультурализма.

Книга состоит из предисловия, трех глав и заключения. В предисловии подчеркивается, что отношение к Чужому является своеобразным маркером уровня развития общественного сознания. «Идентификация Чужого и формирование его статуса в обществе были и продолжают быть важнейши-

¹ Романова А.П., Хлыщева Е.В., Якушенков С.Н., Топчиев М.С. Чужой и культурная безопасность. – М.: РОССПЭН, 2013. – 215 с.

ми культурообразующими факторами. Ни одно общество не может функционировать, не соприкасаясь с Чужим» (с. 4). Взаимодействие с ним происходит как напрямую, так и опосредованно. Отношение к Чужому – это лакмусовая бумага общественного развития, «определяющего гуманитарную составляющую общественного дискурса» (там же). Чужой выступает в качестве онтологического, эпистемологического и аксиологического феномена, формирующего нашу действительность. Но комплексный анализ Чужого во всех его проявлениях демонстрирует всю сложность этого феномена. «В формировании образа Чужого скрыт ряд архаичных паттернов, которые могут актуализироваться в самых разных обществах: и развитых, и неразвитых. Выявление этих глубинных слоев может помочь познать не только скрытые угрозы, таящиеся в экстремистских проявлениях отношения к Чужому, но и глубинные процессы формирования общественного сознания» (с. 5). Как отмечают авторы, все это позволяет назвать Чужого не только неким зеркалом, отражающим наше истинное лицо, но и «оптическим механизмом, в котором, как в кривом зеркале, отражаются все наши гримасы, страхи или наше иллюзорное Я» (там же). Активное проникновение Чужого в нашу среду несет в себе ряд плюсов и минусов. Они не всегда осознаются обществом и часто воспринимаются односторонне и, как правило, в негативном ключе. В связи с этим в обществе постоянно муссируется множество лозунгов, призванных привлечь внимание об-

щества к угрозе, якобы исходящей от Чужого. Эта тревога, как и сами попытки манипуляции общественным сознанием, усиливается в критические периоды развития общества, в частности, в периоды современных экономических кризисов, когда «Чужак – мигрант из развивающихся стран, готовый выполнять работу за более низкое вознаграждение, угрожает благополучию жителей многих стран» (там же). Он плохо инкорпорируется в культурный ландшафт страны, в которой он вынужден проживать. В конечном счете многие ученые и политики приходят к осознанию проблемы Чужого и необходимости реагирования на культурную угрозу, связанную с данным явлением.

Первая глава **«Чужой как объективная реальность, данная нам в ощущениях»** посвящена рассмотрению следующих сюжетов: 1. *Чужой, мы тебя боимся: феноменология Чужого.* 2. *Эволюция образа Чужого в истории и культуре.* 3. *Отчуждение Чужого.* Повышение интереса к теме «Другой / Чужой» в последнее время не случайно. О нем нам постоянно напоминают СМИ, художественная и публицистическая литература, кинематограф, а также наша повседневность. «Даже вчера еще спокойная, политкорректная Европа начинает взрываться агрессивными демаршами против Чужого. Тема Чужого становится одним из главных сюжетов современности, разворачивающимся в двух плоскостях, как в объективной реальности, так и в плоскости рефлексии: философской, художественной, политической.

Корни этой проблемы уходят в глубокую древность и носят антропологический характер» (с. 7–8). В традиционных обществах и в классическую буржуазную эпоху, где дихотомия «Свой – не-Свой» была достаточно устоявшейся, а мобильность очень слабо выраженной и субъективное время текло гораздо медленнее, «чужой мир был также враждебен и опасен, но он уравнивался стабильностью и целостностью своего мира» (с. 9). Архаическое общество с его относительно узко ограниченным социумом достаточно четко очерчивало круг «своих», но с течением времени границы этого понятия становились все более и более расплывчатыми. В европейских культурах постепенно исчезает понятие рода, размывается этническая и религиозная принадлежность, трансформируется понятие семьи. «Человек начинает сам конструировать, а подчас и конструировать социальное пространство. Однако продуцируя все более усложняющийся реальный мир и еще более разнообразный виртуальный, человек европейской культуры чувствует себя все более одиноким и незащищенным. Для него понятие «свой» становится все более расплывчатым» (там же).

На уровне философской объективации происходит скорее осмысление Другого, нежели Чужого, но эти два понятия часто используются как синонимы. Еще античные философы осознали необходимость концептуализации *Чужого* или *Другого*. В платоновском диалоге «Софист» можно найти обсуждение проблемы Иного, причем интересно то, что ведет

этот диалог чужеземец. «Осознавая, что Иной или Чужой существуют как бы в некоей зависимости от нас или своей противоположности, Платон тем самым постулировал единую природу бинарной системы, два члена которой неразрывно связаны друг с другом» (с. 12). Образы Другого / Чужого активно обсуждались и другими античными и средневековыми учеными: Геродотом, Страбоном, Исидором Севильским и др. Новый взлет интереса к Другому / Чужому активизируется в эпоху Просвещения, которую «можно было бы даже назвать эпохой конструктивного Чужого. Французы как никто другой вдруг обнаружили тягу к Чужому. Благодаря многим французским просветителям Чужой стал неким эталоном, внешней рефлексией, к которой начали прибегать французские писатели и философы» (там же). Новый уровень интереса к этой проблеме начинается с «Феноменологии духа» Гегеля, где он приходит к выводу об антагонизме между двумя мыслящими субъектами (Я и Другой), ведущими смертельную борьбу друг с другом. «С этого момента можно говорить о появлении линии страха и антагонизма в анализе Другого / Чужого» (с. 13). Дальнейшее развитие эта проблема получает в работах многих блестящих философов конца XIX – начала XX в. (Ф. Ницше, Э. Гуссерль, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер, М. Бубер, Ж. Деррида, Э. Левинас, Ж. Лакан, Б. Вальденфельс). Ссылаясь на мнение В.А. Подороги, авторы отмечают, что тема Другого становится демаркационной линией между классической и современной

философией.

В классической феноменологии, начало которой положил Гуссерль, проблема Другого носит прежде всего гносеологический характер, она связана в первую очередь с принципиальной возможностью понимания Другого как другого его, поскольку «основная концептуализация этого Другого основана на нашем собственном Я» (с. 13). По сути дела мы конституируем (в терминологии Э. Гуссерля) или даже конструируем (в терминологии П. Бергера и Т. Лукмана) образ Другого исходя из наших собственных представлений о самих себе. «Это так называемый трансцендентальный опыт вчувствования Другого» (там же). С точки зрения феноменологии за всем этим стоит важный герменевтический вопрос о возможности понимания Другого *в принципе*. «Сама постановка этого вопроса в метафизической плоскости говорит о внутренней сложности проблемы, которая выходит на поверхность в форме социальных противоречий и конфликтов, поскольку жизненный мир, будучи априорно фактором объективной действительности, представляет собой на самом деле результат интенционального конституирования сознания различных субъектов» (с. 14). Таким образом, у позднего Гуссерля эта проблема выходит за рамки чисто гносеологической и включает в себя категорию «жизненного мира», а процесс понимания Другого рассматривается через призму отношений своей культуры и иной культуры. И здесь возникает вопрос о «включенности системы чужого жизненно-

го мира в мой жизненный мир и о принципиальных последствиях такого включения, поскольку категории одного мира будут видоизменять категории другого» (там же).

Не случайно в последнее время в СМИ все чаще ставится вопрос не об адаптации Чужих к европейской культуре и традициям, а об адаптации европейцев к жизненному миру мигрантов. «Мы уже способны понять и принять инаковость чужого жизненного мира, но когда он находится за пределами нашего, не покушается на основы *нашего* бытия» (там же).

Проблематика Другого становится краеугольной и для Э. Левинаса, в феноменологической концепции которого человек онтологически одинок. Прежде всего он одинок перед лицом смерти, а смерть есть «кардинальное Другое».

В более поздних философских и культурологических исследованиях термин «Другой» все чаще заменяется термином «Чужой». Особое внимание было обращено к Чужому П. Рикёром в его работе «Я-сам как другой».

Некоторый прорыв в изучении Чужого был сделан учеными, придерживающимися постколониальной теории, которая была во многом порождена теорией деконструкции, нашедшей свое отражение как в трудах постмодернистов, так и в работе Э. Саида «Ориентализм», основополагающей монографии, посвященной и постколониальной теории, и проблеме Чужого.

Весьма активно образ Другого с политической точки зре-

ния обсуждался в работах М. Фуко и Ц. Тодорова. Такой интерес к проблеме связан, вероятно, с тем, что процессы глобализации и активизация миграционных потоков изменили этническую и культурную картину мира. «Чужой, мыслившийся ранее где-то далеко, вдруг оказался рядом в соседнем доме или на соседней улице. Происходит столкновение лицом-к-лицу (Левинас), не сулящее нам ничего хорошего. Мы инстинктивно стремимся отдалить от себя Чужого, закрыться от него, исключить его из своего социума» (с. 17). Чужой опасен, поскольку он покушается на наше пространство, как географическое, так и социокультурное. Правда, периодически мы пытаемся на уровне рефлексии нейтрализовать наше отношение к Чужому. В феноменологии Б. Вальденфельса Чужой рассматривается как звено в пространстве «Между». Пространство «Между» – «это пространство диалога и пространство порядка» (с. 19). Причем речь здесь идет о двух феноменологических концепциях порядка. Одна, восходящая к Античности, универсалистская, в которой собственное Я расширяется до пределов Чужого. Другая, принадлежащая Новому времени, исходит из ограниченности личности нормами закона и морали. Уже гуссерлевская феноменология пронизана этой двойственностью. С одной стороны, акт общения – это акт присоединения к единому целому, сообществу, т.е. коммуникация. И в то же время наличие «Между» означает разделение Я и Другого. «Я конституируется по контрасту с Ты» (с. 20). Вальденфельс пытается

смягчить эту разделенность тем фактом, что образ Чужого в любом случае складывается из элементов Своего, т.е. «это проекция себя вовне» (с. 20).

Как отмечают авторы, в современную эпоху глобального переселения народов Чужой превращается из образа в концепт, из факта в фактор не только культуры данного этноса, но и всех культур, включенных в орбиту его движения. «И феноменологически это концепт не гносеологической, а онтологической парадигмы» (с. 21). Существует два полюса в восприятии Чужого. Один полюс – это явление ксенофобии и формирование образа Чужого как страшного, опасного, угрожающего нашему миру или как неприятного, недостойного, отталкивающего. Другой полюс – формирование толерантного отношения к чужому как к Другому, восприятие его как инаковости, но не враждебности, «как способа познания себя в зеркале не-Я» (с. 23).

Проследившая эволюцию образа Чужого в истории и культуре, авторы выдвигают предположение, что само наличие концепта «Чужой» свидетельствует о некой зрелости общества. «На ранних стадиях своего развития общество, как ни странно, не нуждалось в Чужом. Да и Другой там представлен весьма своеобразно» (с. 26). Враг, пленник в любой момент может стать своим, может быть принят в семью и быть усыновленным. Но это не означает, что племенное общество совершенно лишено антиномичного отношения к Чужому. «История полна примеров, когда племенное общество стре-

мится полностью избавиться от враждебного чужого, сведя его существование на нет» (с. 32).

В полной мере Чужой в его современном понимании появляется в период разложения племенного общества, когда «на фоне формирования тождества происходит складывание новой идентичности, порой даже на основе нескольких этнических компонентов. Но и здесь этот конфликт с “чужим” еще слабо выражен» (с. 33).

Принятие христианства князем Владимиром ускорило процесс формирования образа Чужого в среде русских, в результате которого кочевые народы степей окончательно превратились в «поганных», а «образы некоторых представителей половцев начали обрастать фантастическими деталями, все больше напоминая сверхъестественных существ» (там же). Но подобная ситуация с конструированием образа Чужого характерна не только для православия. «Практически все мировые религии способствовали укреплению роли антагонистического образа Чужого в общественном дискурсе очень многих стран» (с.33). Вся история средневековой Европы изобилует примерами антагонистического отношения к Чужому.

Особую роль в формировании идеи Чужого сыграло Просвещение. «Эпоха Просвещения не только трансформировала образ Чужого в романтическом ключе, но и породила неподдельный интерес к его бытованию, выразившийся в многочисленных трудах, описывающих Чужого в самых раз-

ных аспектах проявления его культуры» (с. 34). Проблема Чужого оказалась зажатой между двух полюсов: с одной стороны, западный мир стремился познать Чужого и с этой целью стимулировал развитие таких «наук о Чужом», как этнология и антропология, география и история, а с другой стороны, Чужой постоянно находился в зоне экономических интересов Запада, стремившегося максимально использовать преимущества своего военного и экономического доминирования. Такая ситуация продолжалась вплоть до второй половины XX в., когда мощная волна антиколониальной борьбы смела создаваемую многими веками колониальную систему, а с ней и сами традиционные образы Чужого.

Конец XX в. ознаменовался новым подходом к восприятию Чужого. «В силу начавшегося процесса глобализации мир все больше утрачивал привычные границы между странами. Новые средства коммуникации, повышение мобильности и принципы постмодернизма стирали культурные границы. Западное общество вдруг обратило свое внимание к другим культурам» (с. 35). Это повлекло за собой возрождение интереса к античным авторам в попытках выявления принципов построения образа Чужого. Античных авторов чаще всего интересует не так уж много фактов о Другом. Прежде всего, его внешность. «Тело Чужого просто обязательно отражать его отличие, которое очень важно обнаружить, зафиксировать его в определении» (с. 38). Тело Чужого всегда гипертрофировано или гротескно, в нем нет гармонии,

у него «неправильные» глаза, неправильное лицо и т.д. «Чужой – это экзоэтническая и даже экзоантропологическая парадигма, поэтому очень часто образ Чужого так подвержен гротеску» (с. 39). Как правило, Чужой экстраординарен, т.е. он не соответствует нашему привычному взгляду на человека. «Вид язычника или иноверца всегда ужасен, он вызывает страх, так как само существование подобного человека в собственно антропоморфном облики поставлено под сомнение. Его легче представить с песьей головой, чем с человеческой» (с. 42). Помимо внешности, двумя важнейшими маркерами «чужести» являются алиментарные (пищевые) и сексуальные пристрастия Чужого. «Особенно важно то, что и как ест Чужой. Его пищевые привычки удивляют, смешат или даже раздражают нас. Алиментарные пристрастия Чужого – вот критерий его близости или удаленности от нас» (с. 43). Вместе с тем в отношениях с Чужим еда становится, соответственно, одним из главных маркеров толерантности. «Мы проявляем гостеприимство, разделяя с Чужим нашу еду, хвастаемся своим застольем и своей кухней или, наоборот, – стремимся к изоляции наших пищевых ресурсов от Чужого...» (с. 45). Что касается проблемы сексуального поведения как маркера «чужести», авторы подчеркивают, что секс и Чужой – две тесно переплетенные темы. «Начиная с Геродота человек стремится познать сексуальную сторону Чужого» (с. 46). Описывая разные народы, Геродот очень часто обращает внимание на их сексуальные

традиции. «Их сексуальные нравы – один из главных критериев их “человечности” или дикости для древнегреческого историка...» (с. 46).

Итак, еда, одежда (или ее отсутствие) и секс – вот три столпа, на которых зиждется образ Чужого.

В конструировании тела Чужого (ксеноморфизме), как утверждают авторы, мало что изменилось за последние несколько тысячелетий. «Как и в седой древности, нас волнуют те же самые культурные маркеры: внешность Чужого, его алиментарные, вестиментарные, сексуальные традиции» (с. 49).

Огромную роль в понимании чужой телесности играют сказки и мифы. «Сказочные персонажи – лучший иллюстративный материал в этом вопросе, достаточно вспомнить тело Бабы Яги или Кощея...» (там же). С пеленок мы узнаем о Другом, учимся его распознавать и приходим во взрослый мир уже со сложившимся стереотипом телесности, «но здесь нас поджидает еще большее разнообразие тел Другого и еще чаще разнообразие лиц Другого» (с. 51). Как замечают авторы, эта зацикленность на лице Другого просто поразительна. Часто именно лицо начинает обозначать Другого, заменять его и представлять. Здесь мы встречаемся с простой метонимией (*pars pro toto*), т.е. обозначением части вместо целого. Причем лицо в данном случае выступает метасимволом, призванным обозначить значимость объекта.

Что касается ситуации в СССР и затем в России, авторы

отмечают поразительную «заикленность» российского дискурса на Другом и Чужом, но находят этому простое объяснение. «Русский мир, а за ним и российская ментальность в целом формировались в пограничье, т.е. в столкновении с Другим и даже Чужим» (с. 52). Этот фактор «промежуточности» особенно усилился с приходом на Русь монголов. «Лицо Чужого постоянно напоминало о себе, иногда волновало, но часто пугало, заставляя относиться к Чужому настороженно» (там же). Но авторы отмечают, что опасения «потери своего лица» чаще всего были у русских скорее надуманными, чем реальными, поскольку, будучи «пограничным народом», русские активно использовали достижения других культур, делали их своими, «впитывая не только вещи, но и Лица», растворяя их в себе, становясь Другими, но оставаясь при этом собой.

И в XXI в. перед нами, по словам авторов, стоят те же задачи – не только увидеть подлинное лицо Другого, но и научиться общаться с ним. «Обезличенные герои или чудища с гипертрофированными лицами, порожденными нашими страхами, не должны преследовать нас... Встреча лицом к лицу должна происходить не в субъективном монологе национальных фантазий, а в конструктивном диалоге, в котором каждый стремится понять Чужого» (с. 57). Итак, у нас нет иного пути, кроме пути по направлению к Чужому. Формирование внутреннего или внешнего врага не способствует априори формированию идентичности. «Вступая на путь

конфронтации с Чужим, мы должны понимать, что Чужой – это не только страхи перед лицом неопределенности и нашей неспособности адекватно оценить происходящее. Чужой – это мощный культурный маркер, который указывает на определенное развитие общества и это общество направляет» (там же).

Третий параграф первой главы посвящен вампирам, зомби, монстрам и прочей «нечисти», которая издревле «угрожала» роду человеческому. В общественном сознании, как правило, создается свой виртуальный образ Другого, который не всегда основан на каких-либо реальных фактах, следовательно, подчеркивают авторы, мы часто имеем дело с моделью иллюзорной, вымышленной или даже фантастической. «Именно этот факт натолкнул нас на мысль о необходимости еще больше углубиться в область фантастики и посмотреть, как в ней формируются эти вымышленные миры, и попытаться понять, почему в то или иное время определенные образы фантастического Другого получают наибольшую актуальность» (с. 61). Интерес к вампиризму по-настоящему сложился лишь в XIX в., став неотъемлемой частью эпохи романтизма. Одним из первых, кто перевел тему вампиров из новостной ленты в художественную литературу, был Дж.Г. Байрон. Идеи Байрона, да и сам его колоритный образ оказали огромное влияние на последующих авторов, посвятивших свои произведения порождениям тьмы. В частности, друг, личный врач Байрона и известный литератор

Д.У. Полидори создал «нетленный» образ вампира-аристократа, представленный им в одноименном произведении в 1819 г. В произведениях Байрона и Полидори вампир предстает существом, наделенным выдающимися талантами, что не только притягивает к нему других героев произведений, но и невольно вызывает симпатию у читателей. В настоящее время вампирская тематика занимает важное место в мировой литературе, кинематографе и в народных представлениях. Однако, по мнению авторов, ситуация в конце XX – начале XXI в. «крайне иронична». Если вести отсчет «подлинного» образа вампира от Дракулы Брема Стокера, то «перед нами налицо эволюция образа Другого – от антагонистического антигероя к амбивалентному герою, а если принимать во внимание образы Блэйда и Майкла Корвина, то теперь это и полностью положительный герой, отличный даже от симпатичных вампиров-аристократов, вышедших из-под пера Байрона или Полидори» (с. 69). Возможно, это отчасти связано с эволюцией образа Другого и Чужого в западном дискурсе.

Авторы также ставят перед собой задачу уяснить феномен *зомби* на основе анализа его истоков и обращаются к истории происхождения этого термина и процессу «зомбофикации» западного общества. «Образы жреца вуду, оби или миал, да и сам термин “зомби”, а также его образ претерпели значительные изменения и, как правило, мало связаны со своим первоначальным африканским культурным контек-

стом» (с. 84). Во второй половине XIX в. в США стало появляться все больше работ, в которых афроамериканские культуры изображались с негативных сторон. Образ афроамериканского жреца все больше приобретает оттенки не комичной фигуры человека, слепо верящего в предрассудки, превращаясь в ужасную фигуру монстра, которому постоянно требуются кровавые жертвы. Если анализировать идею зомби в ее нынешнем варианте, то очевидно, что зомби – это не жертва какого-то жреца вуду, а *продукт системы*. «Именно система обрекает их на подобное существование, и никто не застрахован от ее влияния, – в любой момент твой близкий родственник или ты сам можешь превратиться в зомби, и тогда ты обречен быть убитым или убивать. Стать Другим, даже оставшись человеком, потерять привычную идентификацию – вот что пугает нас» (с. 91). У авторов таких фильмов, как «Белый зомби» (1932), «Ночь живых мертвецов» (1968), «Последний человек на Земле» (1964), «Рассвет живых мертвецов» (1978), «Обитель зла» (2002), «Я – легенда» (2007), возникает один и тот же вопрос: а выживем ли мы? Какой ценой нам дается новый шанс выжить? Становится все яснее, что угроза исходит от различных корпораций, производящих опасные для человека вирусы. Но опасность усиливается и из-за создания искусственного разума. Авторы пытаются ответить на вопрос, почему при всем многообразии образов Чужого / Другого образ зомби многократно доминирует на экранах. Только за первое десятилетие ны-

нешнего века было выпущено более 200 различных произведений, в которых основной темой была борьба с зомби. «Почему образ вампира смог трансформироваться из крайне негативного в нейтральный и даже позитивный, а с зомби этого так и не произошло?» (с. 93). Авторы полагают, что зомби символически асимметричен вампиру, хотя типологически и является своеобразным его аналогом. Оба персонажа представляются условно бессмертными, так как традиционное понятие смерти на них не распространяется. Оба они представляют собой некие варианты антропофага, при этом один пьет человеческую кровь, другой питается его плотью. Размножение и того и другого происходит не половым путем, а через заражение ядом, вирусом, радиацией, и самое главное – через укус. «Зомби гиперотвратителен, он в большей степени живой мертвец, распад человеческой плоти явно заметен на нем, в то же время вампир внешне может выглядеть очень сексуально, он часто красив, привлекателен, утончен, аристократичен и т.д.» (с. 94). Но и вампир, и зомби – это, по словам авторов, всего лишь два варианта одной цепочки эволюционного развития наших страхов, порожденных боязнью Чужого. Однако сам факт эволюции образа зомби говорит о многом. Очевидно, он еще будет эволюционировать. В современном кинематографе уже появился *неозомби* – неагрессивное, послушное, но обезличенное существо. Еще одно экранное воплощение образа Чужого – *сайлоны* из культового сериала «Звездный крейсер “Галактика”». Сай-

лоны — это созданные людьми саморазвивающиеся киборги, которые, эволюционировав, восстали против своих хозяев. Авторы подчеркивают, что данный сериал стал не только виртуальной экспликацией нашего бессознательного отношения к Чужому, но и показал его весьма сложную структуру. «Диалектика отношения к Чужому, великолепно показанная в фильме, такова, что возможность для каждого члена экипажа оказаться сайлоном заставляет задуматься о нашей внутренней имманентно присущей каждому Чужести и о собственном отношении к внутреннему Чужому» (с. 97–98). Авторы задаются вопросом, почему в XX в. классический мифологический сюжет борьбы человека и чудовища, эволюционировав в космическую битву с инопланетянами, стал по сути культовым? «Придется признать, что пресловутый экранный образ не был обычным научно-фантастическим конструктором, как не был и монстром традиционных мифов и легенд. Он стал проекцией нашего бессознательного на все обостряющуюся реальную ситуацию вторжения инородного, Чужого в нашу повседневность» (с. 102). Вышедший в 1979 г. фильм Р. Скотта «Чужой» получил множество наград, а в 2002 г. был внесен в Национальный реестр фильмов США в Библиотеке Конгресса как обладающий высокой художественной ценностью. Рассказ о внедрении личинки Чужого в человека и развитии ее внутри «носителя» с последующим его уничтожением является, по мнению авторов, глобальной метафорой оппозиции Свой / Чу-

жой в современном мире, а «вся филиация фильмов, напоминающая, что Чужой неуничтожим, вызывает нарастающее чувство реальности катастрофы» (там же). Завершая главу первую, авторы отмечают, что проблема Чужого обостряется в самые критические моменты. Само появление Чужого и драматизация его образа – это яркое свидетельство кризиса, в котором находится тот или иной социум. Но верно и обратное: наметился кризис – значит, скоро появится и Чужой. «И пусть до этого общество было гомогенным, все равно наступит момент, когда общество расколется и начнет выдавливать из себя Другого или Чужого. При этом любой может оказаться Другим и перейти в разряд Чужого и даже смертельного Врага – близкий родственник, любимый человек, друг, соратник и т.д.» (с. 105). Тонкая грань, отделяющая Своего от Чужого, может быть нарушена в любой момент. Страх перед Чужим соседствует с интересом к нему и готовностью найти с ним компромисс. Так или иначе, «современное общество все более склоняется к тому, чтобы признать множественность форм Своего и условность форм Другого. Тончайшая грань, отделяющая их, сведена к минимуму» (с. 92).

В главе второй **«Жизнь рядом с чужим»** отмечается, что во второй половине XX в., когда произошел поворот от модернизма к постмодернизму, выявилась доминантная роль плюрализма и равноправия всех форм человеческой деятельности. «Постмодернистская ментальность привнес-

ла новый способ видения пространства и времени, опираясь на такие признаки, как неопределенность, фрагментарность, деканонизация» (с. 108). Стремление к упорядоченности постмодернизм заменил идеей постоянной текучести, обуславливающей переход от одного состояния общества к другому. «Постмодернистская ризома ярко обозначила установку на презумпцию разрушения традиционных представлений о структуре как стабильно определенной, предлагая радикальную альтернативу замкнутым и статичным линейным структурам с жесткой осевой ориентацией» (с. 109). Согласно представлениям постмодернистов, мир – это хаос, и все его точки связаны между собой, но связи эти бесструктурны, множественны, запутанны и постоянно обрываются, образуя симбиозы «Свой – Чужой» как новый этап становления. Такому представлению вполне соответствует мультикультурная модель, которая предполагает сосуществование множества культур в одном пространстве с «интеграцией без ассимиляции», что подразумевает «право на публичную репрезентацию и сохранение своих особенных черт, образа жизни, продиктованного культурной спецификой, разнообразие социокультурных практик в масштабах национальных и региональных культур» (с. 123). Для мультикультурализма характерно стремление снять напряжение между локальным и универсальным, между желанием локальных культурных групп сохранить свою идентичность и необходимостью обеспечить целостность большого общества. «Осознав непродук-

тивность ассимиляторских усилий, государства стремятся к формированию таких правовых и политических условий, которые обеспечили бы равный статус национального большинства, меньшинств и иммигрантов, а также равные возможности для развития их культур и равные шансы на социальное процветание» (с. 123). Примером в этом отношении может служить практика австралийского и канадского мультикультурализма, где этнические различия поощряются до того момента, пока они не противоречат интересам национального государства. Авторы подчеркивают, что в определенном смысле мультикультурализм нацелен на уничтожение противостояния «мы» и «они», когда «чужой» становится просто «другим».

Если вести речь о Европе, здесь мультикультурализм был наиболее полно реализован в Великобритании. Сутью британской толерантности является отсутствие различия людей по расовому признаку. Мультикультурализм проявился во всех сферах жизни британского общества.

В целом особенностью европейского мультикультурализма становится ориентация на создание механизма адаптации иммигрантов. Процесс адаптации иммигрантов к чужой культуре всегда достаточно сложен. Особенностью британского подхода становится проведение интеграции не только на индивидуальной, но и на коллективной основе – через этнические общины, которые здесь юридически узаконены, институционализированы и имеют равные права.

Особенность французской модели, в отличие от британской, заключается в четком делении на частную сферу, где каждый может проявлять свою этнокультурную принадлежность, и сферу публичную, где «неукоснительно соблюдается принцип единства нации» (с. 133). Все, что различает людей, относится к сфере приватной жизни. Задача государства – объединять людей в статусе граждан и обеспечивать им доступ к социальным благам независимо от их этнокультурной и конфессиональной принадлежности.

Германия, признав себя иммиграционной страной после 1998 г., принимает мультикультурализм как основу для интеграции иммигрантов в немецкое общество. Швеция также признает существование различных культур и возможность их совместимости. Признают культурное разнообразие Нидерланды, хотя режим инкорпорирования переселенцев здесь гораздо жестче, чем в других европейских странах.

В странах Азии и Африки проблема Чужого по самой своей сути отличается от западного варианта. Здесь сложились свои традиции мирного сосуществования разноязычных и поликонфессиональных групп, выработанные еще в доколониальный период.

Россия представляет собой многонациональное государство, где каждая национальная культура, в свою очередь, является единством многообразия, связанного с социокультурными различиями. Авторы отмечают, что иммиграция в Рос-

сии достаточно специфична и отличается по своему характеру от всех западных вариантов. Культурная дистанция между мигрантами и основным населением принимающей страны гораздо меньше, чем в странах Западной Европы и тем более США, что объясняется существованием в советское время единой системы образования, которая обеспечивала общность систем знания, облегчая тем самым межэтническую коммуникацию. «То есть Чужие по сути таковыми и не являются, хотя определенная культурная дистанция все-таки имеет место» (с. 138).

Завершая главу вторую, авторы отмечают, что процесс осознания своего места в окружающем пространстве всегда осуществляется через сопоставление ценностей и целей индивида или социальной группы с целями и ценностями иных индивидов, иных социальных и этнических групп, иных культур и вероисповеданий. «Этот процесс неоднозначен. Он может сопровождаться усилением в массовом сознании ксенофобии, этнофобии и т.д. как реакции на встречу с “чужим”, что, как правило, связано с ростом неприязни, дискриминации и национализма» (с. 164–165). В таком контексте особенно актуальна необходимость воспитания особого восприятия культурного кода «чужой» культуры, не худшей и не лучшей, а просто «другой», которую «надо понять и принять в целях осуществления мирного диалога» (с. 165).

Глава третья носит название **«Культурная безопасность как механизм защиты от чужого или?..»**

В первом параграфе, озаглавленном «Нужна ли нам культурная безопасность?», авторы задаются вопросом, что представляет собой культурная безопасность и вообще имеет ли этот термин право на существование? «Тот факт, что безопасность является одной из основных витальных ценностей для всего живого на планете, не нуждается в доказательствах. Чувство самосохранения присуще всему животному миру. Однако только человек в состоянии теоретически осмыслить эти процессы» (с. 167). Осмысление феномена безопасности начинается в эпоху Нового времени. Именно тогда, в период Великих географических открытий, расширения территорий, революционных событий безопасность как таковая провозглашается особой витальной ценностью. Как сказал И. Бентам, безопасность есть «основа жизни, существования, довольства, счастья, — от нее все зависит» (цит. по: с. 168). Вплоть до XX в. безопасность традиционно понималась как военно-политическая, физически-телесная, ресурсная, распределительная и т.п. Многозначность и сложность современной трактовки понятия «безопасность» выражаются в наличии множества смыслов и интерпретаций, которые зачастую базируются на совершенно разных основаниях. Наиболее часто встречается трактовка безопасности как *защищенности*, как это определено в Законе РФ о безопасности. Согласно данному закону, безопасность — «это состояние защищенности жизненно важных интересов личности, общества и государства от внут-

ренных и внешних угроз» (цит. по: там же). В энциклопедии «Глобалистика» даны определения безопасности личности, понимаемой как состояние защищенности жизни и здоровья человека, его целей, идеалов, ценностей, интересов, свобод и прав от опасных воздействий (духовных, этнокультурных, социальных, экономических, медико-биологических, военных и т.д.). Сюда же можно включить и защиту от ядерной угрозы, терроризма, глобальных природных катастроф и т.п. Но в последнее время в контекст понятия «безопасность» все чаще начинают входить такие аспекты, как психологический, культурный, информационный, этнический, религиозный и др. С синергетической точки зрения безопасность трактуется как *устойчивость общественной системы*. По мнению В.Ф. Молчановского, «такая трактовка отражает, с одной стороны, состояние (жизненность) системы, с другой – совокупность специальных мер по сохранению целостности, относительной самостоятельности и устойчивости социальной системы» (цит. по: с. 169). Безопасность может пониматься и как некая *человеческая активность* на различных уровнях – от личности до государства и человечества в целом, направленная на выявление, предупреждение и устранение опасностей и угроз, способных погубить их, лишить фундаментальных материальных и духовных ценностей, нанести непоправимый ущерб, закрыть путь для прогрессивного развития.

Очевидно, что спектр определений безопасности доста-

точно широк: от состояния (бытие без угроз, устойчивость, защищенность, свободный выбор) до деятельности (человеческая активность). Спектр объектов и феноменов, к которым относится данное понятие, также достаточно широк, «ибо безопасность нации, государства и человека во многом зависит и от состояния биосферы, и ближайшего космического пространства, социума и личности и т.д.» (с. 170). Авторы отмечают, что само понятие «безопасность», несмотря на его очевидность, меняется в зависимости от многих факторов, например географических и экономических характеристик. Безопасность африканца и европейца – не тождественные понятия. «Безопасность зависит от вызовов и угроз, которые появляются в процессе человеческой жизнедеятельности. С появлением новых угроз, как то: пандемии искусственно выращенных вирусов, террористическая опасность, проблемы в экологической сфере и т.д., меняется и понятие “безопасность”» (там же). Итак, наша концепция безопасности меняется в зависимости от обстоятельств, с которыми мы сталкиваемся. «Каждое поколение и каждое сообщество нуждаются в новом объяснении безопасности в зависимости от угроз, перед которыми оно встает. И каждый раз перед нами встает вопрос: *кого и от чего* мы должны защищать» (с. 170–171). Введением в научный оборот термина «культурная безопасность» сообщество пытается ответить хотя бы на часть подобных вопросов.

Впервые проблема в таком ракурсе затрагивается в рабо-

те Ж. Бодена XVIII в. «Метод легкого познания истории»², в которой понятие безопасности рассматривается чрезвычайно широко и охватывает кроме обычного спектра составляющих также экономическую и культурную безопасность. Большой вклад в разработку этой проблемы на уровне безопасности культурного пространства внес другой француз – П. Бурдьё. Он тиражирует альтюссеровский термин «культуркапитал», под которым понимается «накопление достижений в сфере культуры, культурное богатство страны, которое складывается веками и создает культурный имидж государства на мировой арене» (с. 171).

Формулирование концепции культурной безопасности стало следствием осмысления проблем социальной безопасности. Основываясь на концепции социальной безопасности Оле Вивера, Скотт Форрест предложил трактовку понятия культурной безопасности (cultural security) как «способности общества сохранить специфические характеристики несмотря на изменяющиеся условия и реальные или виртуальные угрозы...» (с. 172–173).

Отмечая, что в отечественной литературе данная проблема еще не получила серьезной разработки, авторы указывают на наличие нескольких аналогичных терминов, которые имеют специфические характеристики. А именно: помимо термина «культурная безопасность» используются такие, как «культура безопасности» и «безопасность культу-

² Боден Ж. Метод легкого познания истории. – М.: Наука, 2000. – 412 с.

ры». Два последних носят совершенно иную смысловую нагрузку, чем первый. Культура безопасности – это культура труда работников (он появился в 1986 г. после аварии на Чернобыльской АЭС). Понятие безопасности культуры относится к определенной локальной культуре и проблеме ее сохранения. Авторы подчеркивают, что термин «культурная безопасность» более широк и «рассматривает культуру не только как объект, но и как фактор обеспечения безопасности» (с. 174).

Несмотря на то что термин «культурная безопасность» достаточно прочно вошел в научный оборот как за рубежом, так и в отечественных исследованиях, сама идея использования этого термина не всегда признается бесспорной, и «пока он дает нам больше вопросов, чем ответов» (с. 175).

Артикулирование проблемы культурной безопасности в последние десятилетия сначала является реакцией и рефлексией на проблемы, возникающие от проникновения в жизнь Чужого, а затем и осмыслением вторжения Чужого в нашу повседневную жизнь. Взаимоотношения с Чужим представляют собой один из парадоксов социализации человека. «Мы не можем социализироваться вне другого человека, а Чужой является инвариантом Другого. С другой стороны, каждый из нас – законченный микрокосм, и наш организм генетически “запрограммирован” на его сохранение и защиту от инородного воздействия. Фигура Чужого понимается нами как один из факторов риска. Он самим фактом

своего бытия угрожает нашей безопасности» (там же). При чем Чужой – это не только лицо другой национальности или вероисповедания, это и принципиально иная культура, новые веяния в социальной жизни, любые новации. «Все это изначально определяется нами как Чужое и становится *объектом* культурной безопасности» (там же). Итак, проблема культурной безопасности возникает как реакция на любое инновационное изменение в культуре, как страх перед потерей культурной идентичности в процессе столкновения с иным, непривычным, чуждым. Но здесь, отмечают авторы, уже встает вопрос о границе между сохранением культурного кода и неприятием всяческих инноваций. «Такая двойственность любой национальной культуры и является главной проблемой культурной безопасности» (с. 176). С одной стороны, национальная культура в той или иной степени всегда открыта для культурного обмена и неизбежно связана с культурами других народов, с мировой культурой. С другой стороны, культурный взаимообмен предполагает неременное сохранение уникальности каждой культуры. Соглашаясь с мнением К. Разлогова, авторы отмечают, что если объектом сохранения безопасности становится культура в целом, то это может привести ее к стагнации, поскольку «любая система, ориентированная только на самосохранение, обречена» (цит. по: там же).

Однако позитивность культурных инноваций, особенно в русле массовой культуры, далеко не всеми исследователями

принимается безоговорочно.

Второй и заключительный параграф главы третьей носит заголовок «Нужно ли бояться чужого?». Здесь отмечается, что весь дискурс о Чужом ставит перед нами ряд вопросов и проблем. «Во-первых, обладает ли Чужой реальной инаковостью или его инаковость в большей степени лишь плод дискурса о нем...?» (с. 185). Авторы предлагают читателю задуматься, чем является для нас «Чужой», онтологической или эпистемологической категорией? Какой чужой интересует нас больше, реальный, существующий с нами бок о бок или созданный нашим воображением? «Наверное, для нас более удобен сконструированный нами Чужой. Он является квинтэссенцией наших страхов и чаяний. Мы сами наделяем его теми или иными чертами в рамках основных маркеров чужести. Мы сами расставляем акценты. Этот Чужой нам более понятен, поскольку он результат *нашей* рефлексии, а по сути гипертрофированное отражение наших собственных черт» (с. 185–186). По сути дела, этот Чужой играет у нас роль козла отпущения в духе персонажа К. Саймака – робота, выполняющего в маленьком американском городке тайную миссию общественного изгоя. Его задача – взяв на себя грехи общества, заставить людей задуматься о своих грехах, дабы «очиститься от скверны». Что касается реального Чужого, мы стремимся отгородиться от него Великой китайской стеной.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.