

ЧЕЛОВЕК В ПОЛИКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ. ДИСКУССИИ ВОКРУГ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА

Проследим развитие теоретической рефлексии ситуации нахождения человека в поликультурном пространстве. Нам представляется, что ее итогом стало понимание идеи культуры как формы открытости к другому, как присущего людям способа интеграции иного в свое существование. Промежуточным этапом можно считать представление «проблемы самоидентификации как открытия других культур в качестве иных типов человеческой открытости» [12, с. 476], а ведущую роль сыграла философская идея открытости как фундаментальной характеристики человеческого существования.

Пожалуй, именно с философией Канта рождается «установка на современность» (Фуко), принимающая впоследствии самые разные облики. Современность понуждает к выработке, изобретению самого себя. Современный человек находится в ситуации перманентной идентификации, поэтому его самоидентификация никогда не заканчивается и является проблемой. Принадлежность человека к той или иной культуре, «культурная идентичность», не всегда дает надежную опору, особенно в условиях наблюдаемого сейчас нового смещения народов и переоценки ценностей. «Мир, в котором мы живем сегодня, с его склонностью к саморефлексии и индивидуализму, буквально заставляет индивида «мастерить», отчасти с помощью воображения, такую идентичность, которая наполнит смыслом его жизнь, раздираемую противоречиями между могущественным и агрессивным технико-экономическим универсумом и культурной средой. Глобализация двояким образом усиливает эту тенденцию. С одной стороны, она ослабляет мощь национальных государств, которые отчасти утрачивают свою способность навязывать идентичность и узаконивать категории учета. С другой стороны, она сопровождается развитием миграций, которые по-новому ставят вопрос об идентичности» [6]. Хотя для «интеллектуальных космополитов» проблемы вроде бы не существует, следовало бы обсудить, какую антропологическую реальность порождает современность, какие возможности она создает для человеческого развития? Осмысляя эти проблемы, мы солидаризируемся с Кантом – через постоянное воссоздание некой установки, суть которой – постоянная критика нашего исторического бытия.

Вопрос о культурной идентичности возникает именно в Новое время, когда перед индивидом встала необходимость самосозидания, самостоятельного выбора мировоззрения, ценностей, ориентиров. В до-модерную эпоху эта проблема не стоит так остро и массово, так как у

каждого было фиксированное место и традиции определяли жизнь индивида. В модерную эпоху во имя реализации себя каждый требует признания своей культурной идентичности. Это требование признания выражается в форме требования равенства в правах [9, с. 327].

Культурное многообразие всерьез заинтересовало философию относительно недавно. Из-за довольно ограниченного набора знаний о неевропейских культурах вплоть до начала XIX в. внешнее разнообразие законов, обычаев и практики в человеческих обществах интерпретировалось как различные проявления единой постоянной человеческой природы, повсюду действующей согласно одними и тем же принципам. Культурные различия в рамках такой установки имеют второстепенное значение и представляют множество выражений инвариантных социальных законов и принципов. Не возникает фигуры Другого и проблемы его понимания.

Один из ведущих деятелей позднего Просвещения И. Г. Гердер подверг критике рационалистическую философию истории и культуры и в качестве альтернативы ей предложил идею индивидуальности культур, нацеленную на преодоление абстракции «человека вообще». Высшим идеалом для Гердера была вера в торжество всеобщей, космополитической гуманности. Он трактовал гуманность как осуществление гармонического единства человечества во множестве автономных индивидов, каждый из которых достиг максимальной реализации своего уникального предназначения. По мнению Ф. Рено, восхваление Гердером того, что сегодня назвали бы культурными идентичностями, связана с признанием глубоко современного и индивидуалистического идеала – идеала аутентичности. «Точно так же, как каждый человек имеет свою собственную меру, которая требует от него жить, оставаясь верным самому себе, каждый народ обязан остаться верным своей собственной культуре» [9, с. 327].

В. Вельш выделил три аксиомы концепции культуры Гердера [16]. Во-первых, каждая культура рассматривается всегда как культура национальная, существенным образом разнящаяся от иной национальной культуры. Во-вторых, она гомогенна. Любые практики, формы поведения и способы мышления, существующие в ее границах, представляют собой некоторый инвариант с незначительными вариациями. В-третьих, локальная культура в гердеровской концепции выступает как обособленное от других монолитное единство, которое может быть описано через метафору «сферы». «Концепция Гердера повлекла за собой далеко идущие выводы. С одной стороны, она порывала с существующим в XVIII в. европоцентризмом, т. е. односторонним рассмотрением и оценкой по масштабу европейской высокой культуры жизни «чуждых» народов и «примитивных» племен, утверждая их право на своеобразие и место в общем движении к прогрессу и гуманности, с другой - достаточно

жестко привязывала представления о культурном разнообразии к идее межнациональных различий» [3, с. 35]. Идея монолитных культур-сфер никогда полностью не отвечала реальности. Она имела идеологическую направленность в эпоху «строительства наций» в Европе. Однако сегодня концептуализация национальных культур как замкнутых в себе целостностей чревата опасными для личности последствиями.

Интерес европейских мыслителей к историческим культурным традициям тесно связан не только с Гердером, но и с антропологической философией, поставившей под сомнение ряд аксиом рационалистической философии. Истинная целостность человека, утверждает Мартин Бубер, может быть видима только при совместном рассмотрении всего его многообразия [1, с. 9]. Философу нужно не абстрагироваться от многообразия человеческого, а погрузиться в него. «Признанной философской антропологии следует знать, что существует не просто человеческий род, но и народы, не просто человеческая душа, но и типы и характеры, не просто человеческая жизнь, но и ее возрастные этапы; и лишь исходя из охвата этих и всех других различий, из познания господствующей внутри каждой особенности и между ними динамики и из постоянно нового проявления одного во множестве можно увидеть целостность человека» [там же]. Философской антропологии следует «постоянно проводить различия внутри рода человеческого, дабы иметь возможность настоящего обобщения» [там же]. Ей так же необходимо «избегать вычленения человека из природы, необходимо сравнивать его с другими вещами, другими живыми существами, другими носителями сознания, чтобы надежно определить его особое положение. И лишь на этом сдвоенном пути различения и сравнения достигает она целостного реального человека» [1, с. 10].

Таким образом, философия стала проявлять интерес к культурной конкретике, как только человек перестал рассматриваться как «замаскированный вариант чистого духа» (Г. Blumenberg). Это совпадает с возникновением научного представления о культуре, которое, по мнению К. Гирца, восходит (или, по крайней мере, имеет прямое отношение) к моменту опровержения взгляда на природу человека, господствовавшего в эпоху Просвещения [4, с. 43]. Культ абстрактного человека пытаются заменить наукой о действительных людях в их историческом развитии. Так, например, глубокие взаимосвязи человека и культуры осознаны и исследуются культурной антропологией, под которой сегодня понимают не просто узкую область, связанную с изучением человеческих обычаев, но «науку о человечестве, которая стремится к обобщениям поведения людей и к самому полному возможному пониманию разнообразия человечества» [7]. Исследования культурных антропологов сделали очевидной сопоставимость всех культурных систем и сделали многое для устранения путаницы между

«природным» и «культурным» (спекуляции по поводу «естественного человека» – любимая тема философии Просвещения).

Подобные исследования оказали и продолжают оказывать влияние на философское понимание человека. Однако некоторые положения отдельных школ культурной антропологии, как и гердеровская идея культуры, нуждаются в философской коррекции в связи с их односторонностью и упрощенным взглядом на реальность. Рассмотрим любопытную дискуссию, развернувшуюся в связи с мультикультурализмом, в ходе которой были оспорены абстрактные трактовки культуры как единой системы значений, последовательность которых является логичной и устойчивой к изменениям.

Термин «мультикультурализм» используется для обозначения культурной множественности современных обществ, а также совокупности политических практик, направленных на управление этим многообразием. Целью политики мультикультурализма является бесконфликтное сосуществование в одном жизненном пространстве множества разнородных культурных групп. В настоящий момент мультикультурализм как политическая практика переживает кризис. Современный мультикультурализм является продуктом встречи философской традиции, которая начинается с Гердера, и совокупности политических опытов, главной территорией которых является Америка, но которые касаются также и Европы [9, с. 327].

В Соединенных Штатах Америки изучению культурных различий уделяется особое внимание уже на протяжении столетия. Здесь сложились разветвленные антропологические исследования культуры, которые можно объединить под вывеской «американский культурализм», поскольку их авторы настаивают на разнообразии культур и подчеркивают оригинальность каждой культуры, которая приводит к формированию неповторимой личности.

Исследования культурного многообразия и культурной идентичности становятся актуальными и для европейских стран, переживших с момента окончания Второй мировой войны ряд «идентификационных волн». Такое название предложил французский социолог Ронан ле Коадик для периодов, на протяжении которых различные группы требовали признания их культурных особенностей [6]. К охватившим Европу и Северную Америку «новым социальным движениям» относятся этническое возрождение конца 1950-1970-х годов (первая «волна»), миграция на ПМЖ в развитые страны после экономического кризиса 1980-х годов (вторая «волна», охватившая преимущественно иммигрантское население); «третья «идентификационная волна» нахлынула в 1990-2000 годы. Ее суть состоит в утверждении существования, вопреки тенденции глобализации общества, нестираемых различий и требовании их публичного признания» [6]. В

ходе указанных процессов их участники обращаются к своей культуре, ищут в ней и поддерживают внутри нее те ресурсы, которые они не находят в окружающем обществе. Иммигрантам и их потомкам кажется, что идентичность может быть средством сплочения категорий населения, испытывающих острое экономическое и социальное неравенство.

Указанные процессы и порождаемые ими проблемы ускоряют осознание того факта, что культурное многообразие – вещь серьезная (его относят к главным вызовам нашей эпохи) и должна быть соответствующим образом осмыслена. Благодаря усилиям мультикультуралистов, защищавших права иммигрантов сохранять свою культуру и самобытность, современные европейские государства (нации – в гердеровском определении) стали напоминать "культурную мозаику".

Культурное разнообразие в конце 1970-х годов воспринималось в качестве некоего украшения либерального плюрализма, выразившегося в желании разнообразить кажущийся конформизм и однородность либеральных обществ с помощью народных традиций. Предполагалось, что культурное разнообразие будет практиковаться преимущественно в частной жизни, и не станет угрозой частным правам или существующему либеральному общественному укладу. Впоследствии ситуация изменилась. Когда иммигрантские (например, мусульманские) общины стали требовать признания групповых прав, несовместимых с либеральными принципами равенства индивидов, например, право ограничивать свободу слова, если это задевает религиозные чувства, стали говорить о несостоятельности мультикультурализма. Мультикультурализм становится проблемой для либеральной демократии, поскольку он понимается не только как терпимость по отношению к культурному разнообразию, но и как требование законодательного признания прав расовых, религиозных и культурных групп. Тем самым нарушается либеральный принцип равных прав индивидов, идущая от Локка традиция личных прав. Известный американский философ Ф. Фукуяма прокомментировал сложившуюся ситуацию так: «Либерализм не может быть основан на идее групповых прав, так как не все группы придерживаются либеральных ценностей. Цивилизация Европейского просвещения, наследницей которой является современная либеральная демократия, не может быть нейтральной в культурном отношении, так как либеральные общества имеют свои собственные представления о достоинстве и ценности индивидов. Культуры, в которых не разделяются эти принципы, не должны пользоваться защитой в условиях либеральной демократии. Члены иммигрантского сообщества и их потомки должны пользоваться равными правами как личности, а не вследствие их принадлежности к культурной или этнической группе [11].

Появились предложения защищать европейскую идентичность и европейскую культуру, оказавшуюся лицом к лицу с Чужим. «Очевидно,

что если коренные граждане европейских стран не ценят свое национальное гражданство, трудно ожидать, что иммигранты будут уважать его. И этот диалог в настоящее время начинается» [11].

Сложившаяся обстановка чревата опасностью возвращения к европоцентризму, игнорированию отличий и ассимиляции их к доминирующей идентичности. Для Чарльза Тейлора эта ассимиляция является главным грехом против идеала аутентичности [10, с. 35-36]. А. Ю. Шеманов рассматривает оба «изма» – европоцентризм и мультикультурализм – как «один и тот же способ отношения к иному – исключение его из повседневности, вытеснение на периферию, в тень. По сути, безо всяких изменений воспроизводится старая форма присущей европейской традиции стратегии обращения с иным – разместить конфликтующие между собой содержания на разных уровнях ... При таких условиях открытость другому оказывается пустой и формальной, оборачивается релятивизмом и безразличием к другому и его ценностям, а не способом диалога и выражения заинтересованности» [12, с. 477].

Противодействовать процессам, в которых нарушаются права человека на основе культурного отличия, старается культурная антропология [2, с. 81]. Ведь она понимает себя как науку о Другом, ищет возможность раскрыть значение чужого и инаковости. Можно сказать более обобщенно: важнейшая задача антропологии – понять и объяснить факты, поведение и представления, не имеющие ничего общего с нашим образом существования и мышления. Об этом рассуждает известный французский антрополог Морис Годелье в статье «Антропология сегодня важна как никогда» и убеждает нас в том, что эта задача возникает «каждый раз, когда, в силу тех или иных причин, отдельным индивидуумам или же целым группам приходится взаимодействовать (внутри одного и того же общества) с другими индивидуумами или группами, принадлежащими к среде, отличной от их собственной, либо когда они сталкиваются с совершенно другой общественной моделью. Осознать инаковость других – значит раскрыть смысл и обоснование различных форм мышления и существования отличных от нас людей. Это значит понять природу взаимоотношений между этими отличными от нас людьми, того места в обществе, которое каждый из них занимает, и их представлений по этому поводу» [5, с. 34].

Антропологи разных стран, школ и времен солидарны в одном: чтобы сделать себя чутким в обращении с Другим и развить в себе дифференцированное обращение с инаковостью других людей, нужно открыть Другого в себе самом [2, с. 81]. Как известно, способность вообще что-либо утверждать о самом себе требует существования примеров «не-себя», других (других человеческих существ, других живых существ, мира вообще), чтобы это утверждение имело хоть какой-то смысл. А вот чтобы сдвинуть мой эгоцентризм, необходим опыт бытия-

чуждого-себе-самому. И как раз антропологические исследования других культур этому способствуют. «Антропологи всегда полагали, что благодаря выработанным ими концепциям и методам возможно обрести отстраненное (а посему и относительно объективное) понимание социальной и культурной инаковости» [5, с. 34]. Правда, эта претензия на понимание инаковости другого, эта вера в разработанный для этой цели инструментарий к 1980-м гг. были поставлены под сомнение, что и породило кризис антропологии.

Конструктивные моменты этой критики способствовали отказу от эссенциалистской интерпретации инаковости. В работе «Conceptualizing Culture: Possibilities for Political Science» американский антрополог Лиза Уиден в качестве существенного недостатка культурного эссенциализма называет пренебрежение исследованием исторических и политических процессов, что обуславливает формирование в политической науке представлений о культуре как системе ориентаций и ценностей (Beliefs and Values), отличающейся общностью, постоянством и перманентностью воспроизводства в социуме [14]. Подобные представления сформировались под влиянием американской традиции изучения культуры, широко представленной в ведущих университетах США. Речь идет об американском культурализме, уже упомянутом нами выше. Именно под его влиянием утверждается представление о культуре как совокупности примордиальных (изначальных) ценностей и черт, с которыми идентифицируют себя специфические группы, сообщества и цивилизации.

В своей статье «Beyond the Crusades: Why Samuel Huntington (and Bin Ladin) are Wrong» (2004) Уиден анализирует идеи С. Хантингтона о конфликте цивилизаций. Согласно Хантингтону, каждая цивилизация имеет изначальную культурную идентичность, а особое внимание он уделял исламу и Западу – двум высоко интегрированным цивилизациям, которые имеют особое значение в будущих политических битвах. По мнению Уиден, в этой концепции, во-первых, игнорируется история и конкретная повседневная жизнь (например, специфические отношения политической власти), во-вторых, преувеличиваются общие взгляды, социальный порядок, постоянство и неизменность убеждений и ценностей внутри группы и подчеркивается колоссальная разница между группами. И поэтому эта концепция в целом ошибочна. Противоположный подход может базироваться на двух условиях: во-первых, не следует абсолютизировать инаковость другого, она и с социальной, и с исторической точки зрения должна оставаться относительной; во-вторых, «любые изобретенные человеком способы интерпретации окружающего его мира, а также самого себя в этом мире, способы интерпретации, необходимые для воздействия человека как на мир, так и на самого себя, могут быть поняты другими. При этом если человек способен понять

социальную инаковость другого, то он отнюдь не обязан принять принципы и ценности, создающие эту инаковость, и не обязан применять их на практике» [5, с. 42]. Выполнение этих условий создает возможность для диалога культур, по крайней мере, теоретическую.

В рамках теорий мультикультурализма, авторы которых испытали влияние американского культурализма и (или) Гердера, происходит совмещение изначально противоречащих друг другу идей – идеи культурной множественности с идеей некой неизменяемой однородности обособленной культуры – сферы. Множественные культуры являют собой некие самодостаточные целостности, замкнутые в собственных конвенциях. В результате происходит недооценка подвижности связей, существующих между группами и тех способов, с помощью которых в сообществах происходит взаимообогащение разнообразными идеями и практиками. В культурном эссенциализме культура застывает в неподвижности и предназначена только своим.

Между тем события, происходящие в современном мире, отличительной особенностью которого является производство все новых и новых различий, требуют пересмотра этой концепции культуры. Гетерогенность субъекта, его неспособность к устойчивой и однозначной идентификации порождает ситуацию ускользающей культурной идентичности, самоощущение себя «везде немного иностранцем».

Такому положению вещей адекватна идея «децентрированной, «ризомной», немонолитной культуры, включающей в себя множество групп с различными конвенциями и собственными смысловыми Универсумами, находящимися в полилоге, т. е. культуры, создающей, охраняющей и открывающей пространство, на котором различные группы могут совместно развиваться, входить во взаимные интеракции и создавать возможность для совместимости» [3, с. 34]. Эта идея противоречит представлению о культуре как индивидуальности, а также всяким попыткам натурализировать культурную идентичность, превращая ее в антропологическое, раз и навсегда данное качество. Этническая или культурная граница не существует сама по себе. Она всякий раз проводится заново, ибо зависит от конкретных условий того или иного общества в то или иное время [8]. Исходя из вышесказанного, заблуждение политики мультикультурализма состоит в том, что она угрожает зафиксировать и материализовать культурные явления, которые по определению являются гибкими и подвижными.

В современной англо-американской антропологической школе проведена «работа над ошибками». Теперь «не очень-то принято оперировать даже термином «культура», не говоря уже о «национальном характере», ментальности и т.д. Вместо этого предпочитают говорить о «культурных процессах» (например, процессах производства, воспроизводства, изменения смыслов, идущих в контексте властных

отношений)» [13, с. 28]. Вдохновленные работами Мишеля Фуко, Пьера Бурдьё, Жака Деррида, и Мишеля де Серто антропологи стали подчеркивать хрупкость, сомнения и исторические вехи в символических системах. При изучении семиотических практик эти теоретики обращают внимание на практики, тексты и изображения как знаки, значения которых одновременно и фиксированы, и открыты для различных интерпретаций и насыщены сложными отношениями власти, которая неуловима, многолика, диффузна. Культурные практики по созданию и использованию значений (смыслов) – актуальная исследовательская тема [14, p. 715].

Замкнутость в пределах своей культуры способна создать препятствия для развития индивида. В силу такой фундаментальной характеристики человека как открытость (миру, другому, иному) нужен исход из своей культуры. Культурная идентичность прочно оберегает наш покой, а расставание с ней несет угрозу существованию сложившейся самости, чревато непредсказуемыми последствиями, неопределенностью в отношениях с другими и самим собой. Но свобода всегда сопряжена с неопределенностью, и надо признать, что условием полноценного существования является способность и возможность обращения человека к другому. В этом смысле поликультурность современных обществ создает потрясающие возможности для того, чтобы становиться и быть собой.

Список использованной литературы и источников

1. Бубер М. Проблема человека: Пер. с нем. – К.: Ника-Центр, Вист-С, 1998. – 96 с.
2. Вульф К. Антропология: История, культура, философия / Пер. с нем. Г. Хайдаровой. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 269 с.
3. Гафарова Ю. Ю. Мультикультурализм, транскulturность и «новое» понятие культуры // Фундаментальные проблемы культурологии: Том 7: Культурное многообразие: теории и стратегии / Отв. редактор Д. Л. Спивак. – М., СПб.: Новый хронограф, Эйдос, 2009. – С. 29-37.
4. Гирц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека // Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 42–66.
5. Годелье М. Антропология сегодня важна как никогда (пер. В. Колесиной) // Социальная антропология во Франции. XXI век / Под ред. Елены Филипповой и Бориса Петрика. – М.: ФГНУ "Росинформатротех", 2009. – С. 33-53.
6. Коадик Ронан ле. Мультикультурализм [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.social-anthropology.ru/node/178
7. Культурология. Энциклопедия [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.auditorium.ru

8. Малахов В. С. Культурный плюрализм versus мультикультурализм. – [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.ruthenia.ru/logos/number/2000_5_6/2000_5-6_01.htm
9. Рено Ф. Мультикультуралізм // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. с фр. – Том перший. - К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – С. 326-329.
10. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «політика визнання». – К.:Альтерпрес, 2004. – 172 с.
11. Фукуяма Ф. Идентичность и миграция. Пер. И. Ромашевская. – Режим доступа: n-europe.eu/content/p/1290
12. Шеманов А. Ю. Самоидентификация человека и культура. – М.: Академический проект, 2007. – 479 с.
13. Юрчак А. В. Разговоры о переменах: действия слов и слова без действий. // Этнографическое обозрение. – 2006г. – № 5. – С. 24-28.
14. Weeden L. Conceptualizing Culture: Possibilities for Political Science // American Political Science Review. 2002. Vol. 96. N 4. P. 713–728
15. Weeden L. Beyond the Crusades: Why Samuel Huntington (and Bin Ladin) are Wrong (2004)
16. Welsch W. Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today / Welsch W. Spaces of Culture: City, Nation, World / Ed. M. Featherstone and S. Lash. – L., 1999. – P. 194-213.