

Сибилла Петлевски

Литературные поиски утраченной правды и идентичности (фрагмент)

Публичная идентификация на бумаге

Начну с описания одной беседы, которая происходила между мной и еще двумя писателями в международном центре литературы и искусства «Вилла Вальдберта» в Фельдафинге, живописном местечке неподалеку от озера Штарнберг, где Густав Мейринк в свое время писал известное произведение под названием «Голем».

Поздний вечер. Густой снег, холм, на склоне холма одиноко стоящий просторный дом с импозантным порогом и входной дверью. В доме нас всего трое, и мы почти никогда не встречаемся, разве что случайно, мимоходом, не имея в виду надолго задерживаться в обществе друг друга даже в специально отведенное для встреч время, то есть каждую вторую среду, в четыре часа дня, в гостиной первого этажа за роскошным массивным столом, который в принципе мог бы собрать вокруг себя за чашкой чая или кофе с тортом человек двенадцать. Среда, каждая вторая, – день для обмена творческими идеями. Эта благородная идея организаторов иногда даже функционирует. Но чаще превращается в чистый акт вежливости.

В тот вечер, о котором я собираюсь рассказать, трое писателей чай заменили вином. Они долго разговаривали, и было им совсем неплохо. Когда спустилась темнота, подал голос филин, издав два или три раза донеслось тявканье лисы, которое ни с чем не спутаешь. По-прежнему шел снег. Чтобы не растягивать рассказ, я познаком-

лю вас лишь с сутью того обсуждения, которое завязалось между нами: женщиной из Гамбурга, мужчиной из Берлина и мною.

Пытаясь прояснить, что представляет собой «современная европейская литература», при условии что нечто такое действительно существует, мы почти поссорились, причем в той фазе дискуссии, когда речь зашла об обусловленных той или иной нацией различиях внутри европейской литературы и когда возник вопрос, имеются ли какие-то жанровые или тематические предпочтения, характеризующие определенную национальную литературу, которые бы, так сказать, естественно вытекали из культурной специфики и культурного наследия каждого региона. Тут наш разговор и достиг высокого градуса несогласия. Особенно не понравилось мне то, что говорила в связи с этим писательница из Гамбурга, которая считала, что всем балканским и центральноевропейским писателям, если они хотят получить шанс опубликоваться в каком-нибудь крупном издательстве, следует избегать «универсальных» тем и писать исключительно и только – дальше привожу точную цитату – *о своих темах*, то есть не выходить за рамки проблем собственного региона. Потому что рынок ждет от них только этого. Когда я задала вопрос, как она себе представляет такие *мои темы*, то получила довольно туманный и поверхностный ответ, сравнимый с пониманием Индии «по наитию» в семидесятые годы, когда многие молодые люди из Западной Европы брили головы и отправлялись в путь к «сердцу тьмы», уверенные, что таким способом немедленно проникнут во все, что вообще можно узнать об Индии во всех существующих там нюансах и различиях. Моя коллега из Гамбурга несомненно была жертвой общего для всех нас, живущих в технологическом обществе, воздействия средств массовой информации, которые любят все драматизировать и подавать в сенсационном виде и для которых *Другое* существует только благодаря своему явленному аспекту. Слабое утешение, но, тем не менее, мы, трое европейских писателей, все-таки пришли к согласию относительно чего-то такого, что можно было бы обозначить как типичное утверждение теории рецепции и межкультурной герменевтики: восприятие *Другого* – в принципе – делает более ясным восприятие собственного Я. Или, может быть, это как раз и не так?

* * *

Вопрос о «европейской культурной идентичности», особенно в связи с политическими дискуссиями относительно расширения состава Европейского союза, в последнее время не только входит в список излюбленных тем всевозможных симпозиумов и круглых столов, но и становится предметом широкого обсуждения в обществе, причем в самых разных его сферах – от популярно-журналистских и актуально-политических и до «серьезных», научных, где по проблеме культурного единства Старого Света палят из тяжелых орудий культурологических исследований, в которых аккумулирован опыт социологии, философии, психологии, театрологии, теории литературы, в особенности постколониально-критической, а также права, феминизма и т.д. и т.п., одним словом всего, что способствует раскрытию идеалов «европейской культурной идентичности», притом что чаще всего дело кончается констатацией перманентного кризиса самой этой идеи. При этом для понимания всех практических проблем, с которыми мы сталкиваемся сегодня, важно рассмотреть, каким образом происходило историческое изменение отношения культуры и законодательства, которое структурирует социальные отношения. Историческая переменчивость этого процесса развивается от идеи о естественном праве и надолго задерживается на современной идее о национальных государствах, где идентичность возведена в ранг закона как одна из «самых тиранических идей западной цивилизации», которая стремится во все внести признаки тождественности.

«Тождество – это закон. Тождество, самая сильная и самая тираническая идея западной цивилизации, – это сущность закона, закона тождества: А = Б, Жак = албанец, Арнольд = социолог. А раз отдельная личность – это то, что она/он/оно и есть, то закон тождества – еще до того, как вообще может возникнуть мысль о тождестве, – неукоснительно отводит ей/ему конкретное место. Сведение чего угодно к чему угодно (это шариковая ручка, это Бельгия) представляет собой подведение или подпадание под закон тождества. Понятие общности основано на законе принадлежности. Когда есть общность, есть и правила, устанавливается закон о том, кто/что принадлежит/не принадлежит к кому-то/че-

му-то. (Только норвежцы, то есть индивидуумы с признаками х, у, z, могут быть впущены в норвежское сообщество.)»¹

Монтескье, Вольтер, Руссо, Дидро, Лессинг, воображая себе лучшее общество, выдвигали идею некоего будущего закона культурной идентичности, который смягчил бы тиранию закона национальной идентичности, но – будем искренни – Натан Мудрый и сегодня может предложить только теоретические решения наподобие тех, что есть у Хабермаса, Лумана, Нонэ, Селзника или Гюнтера Тойбнера, и в лучшем случае встроить понятие *кризиса* в новое определение закона, который действует только потому, что он «рефлексивен», что ему удастся «регулировать общество, регулируя себя самого». Кризис становится компонентом закона; он создает потребность в непрерывном наблюдении за проблемой и открывает возможность образования новых концепций и новых подходов, которые непрерывно адаптируются к формам проявления общественного кризиса, ко всем требованиям и ко всем обусловленным развитием изменениям этой «выстроенной на фундаменте общества системе самопонимания», которую мы называем *культурной идентичностью*.

И действительно, складывается впечатление, что у Тойбнера² имеется достаточно веских причин определять общество как «аутопойетическую коммуникативную систему», которая состоит из определенных типов коммуникации, производящих другие типы коммуникации со свойственными им элементами, которые имеют границы, свои отдельные структурные и тематические предпочтения и образуют самоопределяющиеся подсистемы, а значит, являются оперативно закрытыми, однако, будучи включенными в систему, составляют в информационном смысле весьма открытую модель человеческого сообщества.

¹ Burgess J.P. Law and Cultural Identity. Firenze: European University Institute; www.arena.uio.no/publications.

² См.: Teubner G. (ed.). Autopoietic Law: A New Approach to Law and Society. Berlin: de Gruyter, 1988; Luhmann N. Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984; Maturana H.R. & Varela F.J. Autopoiesis and Cognition. Boston: Reidel, 1980; von Foerster H. Observing Systems. Seaside, Cal.: Intersystems Publications, 1981.

Правда, этот сдвиг от «закона идентичности» XX века к постмодернистскому «закону культурной идентичности» с трудом реализуется на практике и не гарантирует того, что, к примеру, отношение к *Другому* и *Иному* через процесс *проблематизации* в средствах массовой информации вопроса о правах меньшинств (как это имеет место в Хорватии) автоматически приведет к лучшему законодательному регулированию этих прав. При этом еще меньше можно рассчитывать на то, что сама широкая публичная проблематизация *Другого* и *Иного* сможет способствовать реальному улучшению социальных отношений между центром и периферией, между большинством и меньшинством, между отечественным и иностранным, «естественным» и «неестественным», «здоровым» и «больным».

Книга под названием «Постмодернистская этика» Зигмунта Баумана³ усматривает в постмодернизме возможность выхода из тех тупиков, в которые завели *моральное Я* радикальные амбиции современной эпохи. Постмодернистская этика снова позволяет этому *Другому* как ближайшему соседу войти в самую сердцевину *морального Я*, вернуться из пустыни «просчитанных интересов», где это *Другое* пребывало в изгнании. *Другое* определяется как «узловой пункт» в процессе, через который *моральное Я* должно пройти для того, чтобы прийти к себе самому.

Рассуждения Баумана оказываются весьма кстати уже цитировавшемуся автору Дж. Питеру Бергессу, который именно это образное, драматическое замечание Зигмунта Баумана вводит в свой текст об отношении закона и культурной идентичности, чтобы разработать новую, постмодернистскую концепцию закона.

Этот закон может быть многогранен, может иметь много вариантов в зависимости от различного применения к различным общественным контекстам. Всевозможные трудности, которые могли бы вытекать из такого теоретически прекрасно задуманного, гибкого, «рефлексивного» закона будущего, закона, который в своей многогранности отражал бы многогранность ликов действитель-

³ Bauman Z. Postmodern Ethics. Oxford, U.K., & Cambridge, USA: Blackwell Publishers, 1993.

ности и своим механизмом позволял бы следить за перемещением фокуса общественных кризисов, просто перестают восприниматься как проблемы. Ни Бергесс, ни Тойбнер, на которого ссылается Бергесс, не занимаются живыми индивидуумами, социальными общностями и народами. Ответственность за трагедию кризиса отношения к *Другому* и *Иному* перекладывается на демократических политиков. Это просто-напросто перестало быть делом закона.

У меня есть опасение, что демократические политики, такие, какие имеются в настоящее время (причем не только в странах, переживающих переходный период), не в состоянии не просто декларативно, а на деле разрушить лицемерие отношений, в той или иной степени искусственно установившееся между *моральным Я*, которым обладает типичный гражданин демократического общества, и тем *Другим* и *Иным*, которое якобы принадлежало *моральному Я* до того, как это самое *Я* отправило его в изгнание в соответствующий исторический момент, способствовавший развитию ксенофобии как одной из форм падения морали. И теперь это изгнанное *Другое* и *Иное*, наподобие ближайшего соседа, который, в сущности, так никогда и не переставал быть «незванным гостем в доме», вдруг возвращается через дверь, широко открытую средствами массовой информации. Публичное обсуждение сводится к констатации проблемы и отнюдь не ставит перед собой задачи указать на возможные решения. Проблематизация кризиса средствами массовой информации становится самоцелью, превращается в журналистское «искусство ради искусства», и совершенно неожиданно, когда уже всем начинает казаться, что мы усвоили мысль о том, что в современном демократическом обществе неприемлемо постоянно ставить знак равенства между А и Б, например между именем и национальной принадлежностью, лицемерие публичного обсуждения проблемы культурной идентичности превращает эту тему в перформанс, участвовать в котором могут только те, кто уже заранее получил свои роли. А, для того чтобы обрести возможность публично высказать свою «правду», должен предварительно выбрать одну из узнаваемых формул идентичности и согласиться на унижительно примитивное отношение, которое звучит как А = Б. Тот самый гипотетический Жак из уже цитировавшегося приме-

ра Бергесса (относительно которого можно предположить, что он парижанин в третьем поколении албанских переселенцев) неожиданно превращается просто в албанца и не более того, а Арнольд (относительно которого можно предположить, что он интервьюирует Жака) – только социолог, и этим все сказано. Счастливчик Жак наконец-то получает возможность рассказать свою историю в ударное телевизионное время, когда его, как мы предполагаем, интервьюирует некий Арнольд, которого общественность воспринимает прежде всего в его роли Социолога, причем Социолога с большой буквы. Для того чтобы история Жака была воспринята, она не должна отступать от избранной формулы идентичности, которая делает его роль в общественном перформансе узнаваемой. Жаку совсем непросто придерживаться формулы А = Б. Ему это кажется слишком упрощенным, потому что вообще-то он писатель и не склонен к упрощениям, он учился в Париже, некоторое время проработал корреспондентом в Тиране. В последнее время его заинтересовали семейные корни, и он сейчас стал гораздо лучше говорить по-албански. Ему ясно, что если он хочет добиться успеха, то должен заниматься *своими* темами. Поэтому он наконец-то созревает для того, чтобы поехать в Косово собирать материал для нового романа. Это будет роман о *Другом* и *Ином*, но вот только возникает одна проблема – «косовская история» Жака и актуальные и исторические отношения двух народов и двух вер на одной земле, на чем эта история будет основана (кстати говоря, земле, которая Жаку известна очень плохо), окажутся преломленными через призму того жизненного опыта, каковой Жак приобрел и все еще продолжает приобретать у себя в стране, то есть во Франции. В конечном счете Жак сам себе задаст вопрос: «Кто лучше знает, что такое мои темы – я или общественность той культурной среды, в которой я сейчас впервые ясно почувствовал, что я – “иностранец”?» Истинной темой романа Жака, если он задаст себе слишком много вопросов, смогло бы стать открытие *Другого* и *Иного* в нем самом. В таком случае его проза вступила бы на ту почву, которая ему хорошо знакома, и тогда он вместе со своими героями мог бы передвигаться по реальному городу Парижу, а не блуждать по воображаемому Косово как по безлюдной стране «просчитанных инте-

ресов», куда его собственное Я, в тот момент, когда оно усвоило рыночно оправданную формулу идентичности $A = B$, загнало то самое истинное *Другое* и *Иное*, которое не просто делает мучительно сложившуюся идентичность Жака частью «европейской идентичности», но и, шире, превращает все его личные проблемы и все его интимные вопросы в вопросы универсальные.

Я не имею амбиций пытаться здесь проникнуть в определение «общечеловеческого», более того, в данном случае не собираюсь принимать во внимание и практику использования и злоупотребления понятием «универсального» в различных отношениях господства, например Запада над Востоком, белых над цветными, мужчин над женщинами и т.п. Моя прагматичная коллега из Гамбурга, так уважающая законы рынка, думает, что Жак не имеет права на «универсальную историю». Она, вероятно, знает, что говорит. И поэтому наш воображаемый Жак все же едет в Косово за *своей* темой. А меня интересует только одно – сколько еще должно смениться поколений, чтобы кто-нибудь из потомков Жака получил наконец право выбора.

Я считаю позорным использование упрощенных формул идентичности не только при нападении, но даже и при самообороне.

Свою идентичность я воспринимаю как право на выбор, причем вовсе не обязательно из предложенного мне материала моего собственного личного или генетического наследия.

Публичная фиксация идентичности на бумаге стала одним из популярных литературных жанров. Иногда я думаю, что это последний настоящий тривиальный жанр постмодернизма, выживший после апокалипсиса литературных родов и жанров и на первый взгляд окончательного разрушения иерархии высокого и низкого. Сегодня почти ни у кого нет

права воспринимать идентичность как нечто

интимное. Надеюсь, придет время,

когда это окажется возможным.

В повседневной жизни.

И, разумеется, в ли-

тературе.