

МЕЖДУ ГЛОБАЛИЗАЦИЕЙ И МАССКУЛЬТУРОЙ (несколько фрагментов об идентичности)

Т.С. ВОРОПАЙ

Идентичность и ценности

Главный недостаток философского дискурса идентичности – неопределенность антропологических и культурных импликаций. Без понимания того, что происходит с культурой и почему происходит именно так, невозможно объяснить метаморфозы индивидуальных и коллективных идентичностей. А происходят, во-первых, глобализационные изменения, ставящие перед вызовом идентичности региональных культур, во-вторых, уже произошли процессы массовизации европейских обществ и их культур, что, по мнению Г.Л. Тульчинского, есть прямой, хотя и неожиданный результат, гуманистического проекта Просвещения¹. Еще одной и пока наименее четко ухватываемой рефлексивным сознанием особенностью нынешней культурной ситуации является ее близость к некоему уже начавшемуся парадигмальному сдвигу, суть которого не вполне ясна. Так или иначе, он связан с информатизацией и информационными технологиями. Информационная революция выразилась не только в количестве и скорости обращения информации, она привела к образованию сетевого общества с собственными субкультурами, создала мощные по воздействию новые средства визуализации. Огромное количество мультимедийных средств в сочетании с интерактивностью постепенно осуществляют «культурную революцию», сопоставимую с Гуттенберговой². В культуре происходит смещение с превосходства текста в

¹ См.: Тульчинский Г.Л. Массовая культура как воплощение гуманизма Просвещения, или Почему российское общество самое массовое // Философские науки. 2008. № 10.

² Чтобы оценить масштабы свершившейся информационной революции, достаточно сравнить основные тезисы книги М. Мак-Люэна «Галактика Гуттенберга», вышедшей в 1962 г., с тезисами книги Э. Кастельса «Галактика Интернет», написанной спустя сорок лет – в 2001 г. То, чем была для человечества письменная культура с алфавитным письмом в основе, стало осознаваться только тогда, когда она стала менять свои базовые предпосылки.

Кино, а не литература, выступает сегодня источником инноваций. П. Гринуэй по этому поводу пишет: «...я понял, что все кино, которое я видел, вероятнее всего, доставляется из книжного магазина, потому как в нем доминирует текст. Все фильмы начинаются со слов, после чего в течение всего фильма вы наблюдаете, как режиссер иллюстрирует слова» (Гринуэй П. Кино умерло... да здравствует кино! // ШО. – Харьков; Киев. 2009.

сторону превосходства образа, а это коренным образом меняет человека, его перцепцию, когнитивные способности. Но если об антропологических следствиях информационной революции мы будем судить завтра, последствия глобализации и массовизации видны невооруженным глазом уже сегодня.

Процессы глобализации и массовизации, будучи волнами одного потока, по-разному влияют на идентичность человека. Глобализация «отменяет» пространство и время, делает малозначительными наши локальные укорененности, тем самым бросая вызов культурным, этно-национальным и прочим традиционным идентичностям. На первый взгляд, глобальные трансформации в их антропологическом преломлении, подтверждают почти все постмодернистские сценарии и «реализуют» постмодернистские метафоры — о смерти субъекта, о проективной идентичности, о возможности как смысловом поле идентичности, об игровой идентичности и т.п. Массовизация и массовая культура, приобретая все более глобальный характер и практически не имея на своем поле конкурентов, действуют в другом направлении. Масскультура не только обесмысливает поиск идентичности, она делает проблематичной ту самую личность, которая могла бы быть этой идентичностью озабочена.

Современная «проблема идентичности» — только эпизод в пятитысячелетней истории индивидуализации европейского человека. Тема эта (в разной терминологии и с разными акцентами) в культуре всплывала всякий раз, когда ломался привычный порядок вещей и человек, всегда в споре с традицией и с господствующей религией, отвоевывал себе новые пространства и новые горизонты, определял для себя новые источники и идеалы³. В моральном отношении эти идеалы могли быть амбивалентными. «Человек без свойств» Р. Музиля был не большим чудовищем, чем герой «Племянника Рамо» Д. Дидро, эпифании романтиков были не меньшим испытанием для традиционной идентичности и морали, чем трансгрессии модернистов ...Однако во всех случаях имморализм искателей и открывателей идентичности сопровождался утверж-

№ 1 – 2. – С. 21 – 22). Цифровая революция показала, что кино, «основанное на продукции книжного магазина», начинает разрушаться, и Гринуэй — только один из многих, кто манифестирует и реализует новый (свободный от словесности) взгляд на кино и визуальность в целом.

³ См.: *Баткин Л.М.* Европейский человек наедине с собой: Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. — М.: РГГУ, 2000; *Taylor Ch.* Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. — Cambridge: Cambridge University Press, 1996; *Тульчинский Г.Л.* Самозванство, массовая культура и новая антропология // Человек. 2008. № 2.

дением нового идеала, «этики аутентичности»⁴. Этика аутентичности, в свою очередь, помимо свободы самоопределения и утверждения ценности индивидуального своеобразия, всегда имела теневую сторону. Индивидуализм, субъективизм, моральный релятивизм, нарциссизм — неизменные спутники той эмансипации человека, которая, однажды начавшись, оказалась необратимой. Но сам идеал аутентичности, требующий быть честным перед самим собой, не является ни ложным, ни исчерпанным, сколь бы уродливыми, деградированными или абсурдными ни выглядели его современные репрезентации.

Идентичность сегодня, с одной стороны, маркирует существование некоторого ценностного изъяна (нет ничего, что человек поставил бы выше себя самого и своих желаний), с другой — сама становится ценностью или квази-ценностью в мире, утратившем трансцендентное измерение. Если двести лет назад идентичность могла быть встроена в какую-то более широкую ценностную иерархию, в борьбу старого и нового, сегодня она в известном смысле самодостаточна и потому тривиальна. По мысли З. Баумана, отличие постмодерной идентичности от модерной состоит в том, что *модерная* «проблема идентичности» была направлена на построение идентичности, сохранение ее прочной и устойчивой (человек инвестировал себя в свое будущее), тогда как *постмодерная* «проблема идентичности» строится вокруг того, как избежать фиксации и сохранить свободу выбора (никакие инвестиции не могут ничего гарантировать в будущем).

Однако и постмодернистский выбор, и постмодернистская свобода весьма иллюзорны в условиях массового общества и маркетизированной культуры, которая большими тиражами выбрасывает на рынок симулякры идентичностей вместе с инструкциями по сборке и «потребителю продается не товар, а чаяния, надежды и стремления самого потребителя, его мечты, его представления о “себе самом, каким бы он хотел бы быть”»⁵.

«Личность как автопроект», в качестве идеи настоящего обсуждения, предполагает несколько уровней осмысления. Первый, наиболее поверхностный, упирается в тавтологию. Личность (по мере возникновения исторических условий ее появления) всегда была автопроектом в том смысле, в каком «автопроектность» предполагает свободу, энергию становления, волю к бытию, необходимость себя. Второй уровень осмысления связан с неизбежны-

⁴ Тейлор Ч. Этика автентичності. — Київ: Дух і Літера, 2002.

⁵ Тульчинский Г.Л. Массовая культура как воплощение гуманизма Просвещения, или Почему российское общество самое массовое. — С. 42.

ми социальными и историческими ограничениями личностной проективности — выбор не предзадан, но в каждую эпоху существует диапазон выбора с его ролями и статусами, возможностями и ограничениями. И третий уровень коррелирует с современными новациями, когда предзаданности — телесность, социальные рамки и диспозиции — могут быть «сняты», но не личностными или социальными усилиями, а новыми технологическими возможностями. М. Маклюэн в «Понимании медиа» называет это «финальной стадией расширения человека вовне — стадией технологической симуляции сознания», это действительно новые возможности и средства, ставящие под вопрос саму личность. Человек может исчезнуть, превратиться в новый вид, мутировать, стать пост-человеком или чем-то вовсе неантропоморфным. И тогда, действительно, личностная автопроективность предстанет как некоторое экспериментальное поле при невозможности определить, что является целью и задачей эксперимента, при невозможности обуздать происходящее автороектирование моральными рамками и ценностными перспективами.

Постмодернистская мысль, сопровождающая и комментирующая происходящее антропологическое автопроектирование в моральном и ценностном отношении пуста, ибо лишена необходимого потенциала Утопии — плана, проекта, перспективы⁶. Будучи антипозитивистской, антиэволюционистской и антиэссенциалистской доктриной, постмодернизм преуспел в продуцировании фигур и метафор переходных состояний, но оказался бессилён предложить адекватные средства для символизации будущего. В результате у нас нет ценностей для легитимации происходящих процессов, и мы отчетливо видим, что размыт сам культурный фундамент, на котором могут произрасти объединяющие человечество ценности. А эклектика домодерных, модерных и постмодерных форм не может длиться вечно.

Резонным было бы предположить, что с ускорением темпов развития и все более ощутимым «шоком будущего» так же быстро начнут меняться и ценности, идеалы, нормы. Но этого не происходит не только потому, что культурная традиция не может быть помыслена как бесконечно изломанная линия, но и потому, что современное мы всегда сравнивает с прошлым, и у нас нет опыта сравнения настоящего с будущим, отчасти потому, что будущее зависит от нас, отчасти потому, что будущее сегодня имеет совсем незнакомое лицо. Мы давно смирились с тем, что в морали, искусстве и религии прогресса нет, но мы пока не готовы принять

⁶ См.: Кеглер Г.Г. Этика после постмодернизма // Вопросы философии. 2006. № 3. — С. 113.

истину о том, что и критерия тоже нет (критерия доброго, справедливого, прекрасного). Ибо критерии мы всегда находили онтологически данными. Добро просто есть, или, как выразился Э. Левинас, «ты не убьешь меня». Но без критерия невозможна проективная деятельность человека, и даже если мы теоретически осознаем несоизмеримость культур и разнокачественность людей, мы не в состоянии отказаться от иллюзии «лучшего» будущего. Но вместо лучшего всегда приходит просто *другое*.

Ценностный критерий необходимо, хотя и имплицитно, присутствует и в открытии-построении-проектировании идентичностей. До тех пор, пока отдельные варианты выбора не являются более важными, чем другие, сама идея «выбора себя» является тривиальной. Выбор себя, идентичность как идеал имеет смысл лишь постольку, поскольку одни вещи являются более важными, чем другие. И то, какие проблемы являются важными, решает не индивид. В прежние времена люди не говорили об идентичности не потому, что они в ней не нуждались, а потому что это понятие не составляло проблемы, чтобы быть тематизированным. В до-модерное время, когда идентичность была сословно или религиозно обусловленной, социальное признание было встроено в идентичность. Внутренне обусловленная самобытная современная идентичность не получает априорного признания, она вынуждена добиваться его через диалогический обмен. Тем самым она проблематизирует себя, и потребность в идентичности признается как социально значимая.

Социально-исторические контексты для конкретных культурных идентичностей значимы, но не имеют решающего значения с тех пор, как мир стал открытым и информационно связанным. «Либерализм нейтральности», на фоне которого происходило становление европейской идентичности как морального идеала и ценности, резко контрастирует с имперским российским фоном, и Г.Л. Тульчинский, исследовав на материале русской литературы и русской истории превращение идентичности в самозванство, представил тому яркие и убедительные примеры⁷. Но и европейская идентичность, и российское самозванство, думается, имеют больше сходств, чем различий.

Глобализация и идентичность: идентичности национальные и прочие

Глобализация расставила новые акценты в проблеме идентичности, прежде всего, культурной и национальной. С одной сто-

⁷ См.: Тульчинский Г.Л. Самозванство, массовая культура и новая антропология.

роны, невозможно стало не замечать, что мы живем в стремительно глобализирующемся мире. С другой – все настойчивей звучат речи о размывании культурных идентичностей, об опасностях унификации, об угрозах для своеобразия, уникальности и неповторимости национальных культур.

Отметим знаковую параллель. Когда, в начале 90-х, на обломках рухнувшего СССР в новообразованных государствах велись поиски национальных идентичностей, это вызывало у конструктивистски настроенных европейских мыслителей интеллектуальное недоумение и эмоциональное неприятие. Национальная идентичность выглядела анахронизмом на фоне свободно выбираемой культурной (наднациональной по определению) идентичности.

Сегодня споры ведутся о другом, но по той же модели. Космополитически настроенные интеллектуалы недоумевают по поводу тщетных усилий «почвенников» разных оттенков поставить заслон глобализационной стихии. Теперь уже культурная идентичность выглядит помехой в глобальных (надкультурных по определению) сценариях будущего человечества.

Соглашаясь с тем, что идентичности в общем и целом являются конструктами, социальные философы не готовы мыслить в этом направлении до конца, особенно когда дело касается «своей» нации и «своей» культуры. Вместе с тем, политизированный сверх меры дискурс национальной идентичности может служить хорошим примером аномалии, которая способна повторяться на разных витках истории.

После распада СССР и сопредельного соцлагеря в новообразованных государствах шли массовые поиски национальных идентичностей, которые изнутри сознания самих новых национальных субъектов рассматривались как обретение свободы и возвращение к аутентичной истории. Шел процесс массового социального «автопроектирования». С точки зрения «империи», которая теряла громадные куски территории, это расценивалось как попытка восполнить правовой и легитимационный дефицит «изобретением традиции», национальной идентичностью с последующим ее гипостазированием.

В начале и середине 90-х все битвы за идентичность имели этническую компоненту и ярко выраженный «освободительный» пафос. В мире, который уже был информационно связанным, и, в этом смысле, глобализированным, народы и этносы отчаянно боролись (иногда с неслыханной жестокостью) за право называться/быть сербом, хорватом, абхазцем, таджиком. Завязывавшийся в течение долгих лет «интернационализма» узел проблем сулил по видимости простое решение: вот только осво-

бодимся от диктата Большого брата, отделим своих от чужих, возродим язык и культуру, перепишем историю и ...настанет долгожданное счастье и процветание.

Когда эйфория обретенной независимости улеглась, обнаружили некоторые любопытные закономерности. Национальное государство оказалось ничуть не ближе рядовому человеку, чем почивший в бозе левиафан государства многонационального. На смену старой, дряблой и от старости хитрой схоластики советской идеологии пришла бойкая и бодрая риторика идеологии национальной, сохранив при этом все фальшивые ноты идеологии как таковой. Новые идеологии *структурно* оказалась зеркальным отражением идеологии старой, из которой они генетически выросли. При этом интеллектуальная планка мысли, не говоря уже об эстетической составляющей, стала стремительно падать.

Понижение планки отчасти связано с сужением культурного пространства. Получить некий социальный статус, скажем писателя, в рамках национального поля – быстрее, проще и легче. И рецепты все известны до боли. Но трагедия «национального» писателя будет в том, что надувать свои писательские щеки он сможет только на своем национальном писательском поле. Во-первых, потому, что он попадет в ловушку языка. Чем меньше людей в мире говорят на твоём языке, тем меньше у тебя шансов быть кем-то когда-то прочитанным. Во-вторых, стигма «автохтона» будет мешать влиться в космополитическую по определению «мировую республику литературы» и ассимилироваться в ней⁸.

Вторая причина понижения планки – самозванство «национальных элит», которые заняли место худо-бедно выполнявшего свою работу «института экспертов». Самозванные они не только потому, что неизвестно как и откуда появились и неизвестно почему сами себя титуловали. Самозванные они потому, что заняли в одночасье освободившуюся «пустую» клеточку в социальной иерархии.

«Битвы за идентичность» сопровождали все переходные процессы от биполярного мира к миру однополярному. При достижении относительно стабильного состояния, проблема национальной идентичности отпала сама собой. Между тем, количество «суверенных государств» на политической карте мира угрожающе выросло, и число их продолжает стремительно увеличиваться. Когда государство *уже* существует, совершенно неважным оказывается, каким образом оно легитимировало свое создание. Э. Валлер-

⁸ См.: Казанова П. Мировая республика литературы. Ч. 2. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003.

стейн в этой связи приводит пример некой «сахравийской нации» — существует она или является мифом. Если победит, иронизирует автор, то будет и нация и идентичность, а проиграет — и вопроса самого не возникнет.

Паразитальным является другое: хотя сама «национальная идентичность» есть своего рода мифологема и конструкт, но «сконструированные» — сознательно, как советская идентичность («новая историческая общность»), или полустихийно, как постсоветские — идентичности эти оказываются вполне устойчивыми, по-своему органичными. Индигенизация, о которой пишет С. Хантингтон, имеет место. Поколения, родившиеся и выросшие в независимых государствах, следовательно, подвергшиеся уже новой идеологической обработке и новой социализации, в основном через систему образования, лишены и ностальгии, и расколотой идентичности старшего поколения. И ксенофобия — это хотя и не планируемый заранее злым умыслом, но совершенно закономерный результат национально ориентированной идеологии с рессентиментом в качестве ядра.

В процессе повсеместных и чаще всего безрезультатных поисков идентичности изменился и ценностный статус проблемы. По мнению А. Сена, концепция идентичности в том виде, в каком она представлена в современной социологической литературе, по сути своей ошибочна и не должна служить инструментом исследования политических процессов. Большинство социологов согласны с тем, каждый человек в разные моменты времени имеет множество социальных ролей, и вовсе не обязательно, чтобы одна из них была стержневой. Несколькими годами раньше гарвардского профессора А. Сена о принудительно-крепостническом характере «прикрепления» к нациям писал Г.Л. Тульчинский, анализируя процессы, происходившие на постсоветском пространстве⁹. «Пришпилить» человека к этносу, нации, культуре — значит лишить его свободы выбора себя, подменить самоидентификацию навязанной сверху идентичностью. О том же пишет и С. Хантингтон, отмечая, что и индивиды, и группы обладают множественными идентичностями (исключение составляют экстремальные ситуации: революции, войны и т.д.)¹⁰.

Социальные идентичности не изоморфны идентичностям индивидуальным. Если социальные идентичности проблематизи-

⁹ Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. — СПб.: Алетейя, 2002. — С. 376 — 379.

¹⁰ Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. — М.: Транзиткнига, 2004. — С. 50 — 55.

руются в условиях резких общественных перемен и всегда предполагают дихотомию «мы — они», то индивидуальные, похоже, имманентны человеку и только усиливаются по мере старения человека и человечества. Тема идентичности сравнительно поздно попадает в поле зрения европейской философии, ибо в самой европейской истории неунитарная природа Я проявляется, осознается и эксплицируется не раньше эпохи модерна. Индивидуализация в Новое время приводит к колоссальному усложнению структуры Я. Эта сложность достигает апогея в эпоху постмодерна, фиксируя наличие в Я целого пучка разнонаправленных векторов. Постмодерная, множественная идентичность продолжает фрагментироваться в процессе информационной революции, когда меняются антропологические границы человека, как в случае с виртуальной реальностью, где идентичность лишается уз телесности и верифицирующих рамок наличной социальности. Не случайно для обозначения идентичности сегодня предлагаются мыслительные фигуры «пути», «топологии», «странничества».

Однако и националистическое «прикрепление» к идентичности, и постмодернистский «выбор» идентичности не лишены внутренних противоречий. Это только на первый взгляд провозглашение «личности как автопроекта, постоянно корректируемого самим автором-исполнителем» (*Г.Л. Тульчинский*) порывает со статусно-ролевой принудительностью и ограниченностью. В экзистенциальном смысле проективные возможности личности не безграничны. Не обязательно углубляться в психоаналитические бездны самости, чтобы видеть меру человеческой обусловленности. Это не значит, что свобода выбора себя есть «сверхдетерминированная иллюзия». И даже если в бесчисленном хитросплетении детерминант Я — это не точка, а линия, не субъект, а функция, не данность, а возможность, двусмысленность не исчезает. Путь построения идентичности (как социальный проект) и путь поиска себя (как проект экзистенциальный) могут идти по совершенно разным траекториям. Маска, образ, имидж всегда больше скрывают, чем демонстрируют, они, собственно, для этого и существуют в социальном пространстве. И много раз воспетое «манипулирование идентичностью» в виртуальном пространстве не является панацеей, одиночества в сети не меньше, чем в «реальной жизни».

Ценность идентичности как моральной задачи не в том, чтобы запустить в социум удачно выстроенный и востребованный рыночной или политической конъюнктурой «автопроект», а потом его периодически поправлять/корректировать, чтобы продолжать быть востребованным (читай: вечно молодым, мобильным,

деятельным, успешным и т.п.). Можно всю жизнь искать и выстраивать «автопроекты», но так ничего и не найти и не построить. Проект может быть хорош, но человек — существо временное и имеет свойство перерастать свои проекты быстрее, чем они реализуются. А те проекты, до которых он так и не успевает дорасти или дотянуться за отпущенное время жизни, не являются автопроектами по определению.

Г.Л. Тульчинский во многих работах настаивает на формуле идентичности как «точке сборки свободы и ответственности», где ответственность доминирует. В этом есть и своя логика, и своя глубина. Действительно, человек может потерять в одночасье все свои социальные идентичности — статус, профессию, семью, страну, наконец, но то, что он сам на себя взваливает — неотчуждаемо, это та ответственность, которая одна становится и остается мерой свободы. Но при таких раскладах возникает несоответствие идентичности как проекта и идентичности как ответственности, ибо ответственность не проектируется и не выбирается, как я не могу выбрать свободу, я могу только быть свободным. Когда Кант обосновывал моральную автономию, абсолютное право разума диктовать мне максимы, он — в стилистике своего века и своей культуры — выступал против гетерономии, т.е. множественности, изменчивости того, что может диктовать нам «мир сей». Проект был вполне утопический, но человека возвышал бесконечно.

Сегодня человеку говорят другое — нет ничего выше твоих целей и желаний, стань тем, чем ты хочешь быть, но чем ты никогда не был (М. Фуко возводит эту традицию к античной эпимелейе), сколько соблазнов сулит тебе мир, выбирай себя из ярких медийных картинок, роликов, шоу, строй себя, создавай свой автопроект. Проект тоже утопичный, хотя и инструментальный, но человека уже не возвышает.

Проблема идентичности не снимается автопроективностью. Она глубже. Ведь чтобы себя «правильно» выбрать, надо уже быть собой. А способов быть собой не так много и найти их удается крайне редко. Здесь мы попадаем в своего рода герменевтический круг, когда искомая идентичность, как набрасываемый заново смысл, собирается вокруг того, что уже найдено, помыслено и понято.

Проблему для идентичности составляет также и другое: то, что субъект находит в себе, не им туда положено и невыводимо из фактов биографии и жизненных обстоятельств. Содержание сознания не совпадает с теми его смыслами и структурами, которые мы в состоянии здесь-и-теперь фиксировать. Чем глубже мы в себя проникаем, тем яснее становится, что мы не можем определить

свою идентичность. «Мы являемся существенно большим, чем мы осознаем, — пишет Дж. Бьюдженталь. — Мы не знаем, как получить доступ к тому, что заложено в нас, или как это использовать»¹¹. И тут в игру вступают многообразные религиозные практики, которые знают, или думают, что знают, как получить ключи и к сознанию, и к подсознанию.

Проблему для Я составляет всегда неполное совпадение сознания и «жизненного мира». Сфера сознания постоянно меняет очертания. Отсюда — жажда трансгрессий и трансценденций, ибо граница не предзадана, в ней всегда можно усомниться. Границы личности не онтологичны, их всегда очерчивала культура, очерчивала не «по природе, а по установлению». Но в той мере, в какой я осознаю природу этих границ, я их в состоянии и трансцендировать. Личность конституирует себя в этом движении трансценденции, одновременно расширяя границы сознания.

Если самосознание имманентно личности, об идентичности этого сказать нельзя, ибо для решения вопроса об идентичности всегда необходим значимый Другой, необходим социально-культурный контекст, где социальные роли человека, его маски, имиджи и амбиции должны найти подтверждение и признание — или просто быть замеченными. Но и признанные идентичности не всегда истинны, ибо во внешний мир человек экстраполирует только часть себя. И то, какую часть он экстраполирует, во многом зависит от культуры, которая определяет, что и как может быть высказано и репрезентировано. Дискурсивная природа идентичности становится все более очевидной.

В качестве примера можно сослаться на уже созданные социальные «идентичности» — политиков, звезд шоу-бизнеса, популярных телеведущих и т.п. Профессиональные имиджмейкеры создают и выбрасывают на рынок эти хорошо проработанные в деталях маски и имиджи. Но уже через короткое время вряд ли кого могут ввести в заблуждение эти созданные за хорошие деньги «проекты». Сущность человеческая выпирает, ломает эти бумажные имиджи и приклеенные улыбки, и голое неприкрытое Я выдает себя — роковой речевой оговоркой, несоответствием инвариантного имиджа и всегда непредсказуемой живой ситуации. И только те, кто уже являются личностями, могут создать удачный автопроект (под удачным автопроектом понимается мера подлинности, совпадение себя с самим собой, что в другой терминологии всегда составляло предмет эллинистической «за-

¹¹ Бьюдженталь Дж. Путешествия психотерапевта // Искусство психотерапевта. — СПб.: Питер, 2001. — С. 167.

боты о себе»). Одинаково трагично (или комично) и когда личность полностью совпадает со своим автопроектом, и когда она в него не вписывается без остатка. М.Н. Эпштейн связывает это с невозможностью и неосуществимостью полной самореализации, когда люди, успешно совпавшие со своей реализацией столь же мертвенны, как и люди, не потрудившиеся кем-то стать и во что-то воплотиться¹². Автопроектов – вполне профессиональных, полупрофессиональных или самодельных – в современном мире множество, но явно ощущается дефицит личностей, да и само тяжеловесное (модерное) понятие личности не перекодировается без остатка на легко порхающую (постмодерную) идентичность.

Потенциал постмодернистской идентичности как выбора не в том, чтобы быть самому себе архитектором, а в том, чтобы самому себе выбирать детерминанты – в искусстве, деятельности, повседневной жизни. Но здесь вмешиваются идолы масскульта.

Масс-медиа, масс-культура и «клиповая» идентичность

Антиномия примордиализма и конструктивизма, с констатации которой начинается едва ли не каждый обзор по проблеме идентичности, по-видимому, искусственна. В общем и целом идентичности являются конструктами. По крайней мере, таково мнение большинства ученых, исследующих теоретические основания лабиринтов идентичности. Отсюда один шаг до слегка утрированного постмодернистами тезиса о том, что примордиальных идентичностей не существует, как не существует и «природы человека». И «смерть субъекта» – только метафора для обозначения перенасыщенной детерминантами (дискурсивной изнутри) идентичности. Но даже если не становиться на столь крайнюю точку зрения, понятно, что все «испокон века» существующее где-то берет свое начало, когда-то было изобретено, кем-то создано, сформировано – нация, традиция, костюм, пища, ритуалы, праздники, даже язык (если рассматривать его в широком диахроническом разрезе). Хрестоматийный пример Э. Гидденса с «традиционными» шотландскими юбками-«килтами», навязанными автохтонному населению завоевателями, можно бесконечно умножать примерами из любой «самобытной» национальной культуры.

Даже то, что еще недавно считалось устойчивой онтологической данностью, неразложимым далее основанием, например, деление людей на мужчин и женщин, под натиском культурных

¹² См.: Эпштейн М.Н. Философия возможного. – СПб.: Алетейя, 2001.

трансформаций теряет очевидность и устойчивость. Сексуальная революция, начавшаяся с разоблачения мужского господства и шедшая под лозунгом эмансипации женщин, стала только этапом на пути к утверждению транссексуальности, когда сексуальность рассматривается как конструкт культуры, а не дар природы¹³.

Однако заниматься археологией культурных напластований в самоописаниях идентичностей сегодня непросто. Ранее мы уже говорили о парадигмальных сдвигах, меняющих понятие культуры и образ культуры как целого. Другие особенности культуры, которые могут «претендовать на новизну», так или иначе связаны с глобализацией или предполагают ее в качестве условия.

Сегодня культура уже пронизана глобальностью и устранить возникшую глобальность не представляется возможным. Это невозможно потому, что *виртуализация* (как один из атрибутов глобальности) отличает нашу эпоху и нашу культуру от всех прочих культур. Виртуализация культуры приводит к тому, что воображаемое получает все большую власть над повседневностью и непосредственно влияет на формирование идентичности и сценарии автопроектирования.

Культуру глобализировали прежде всего средства массовой информации, которые, в свою очередь, глобализировались благодаря технической и информационной (цифровой) революции. Именно масс-медиа, и телевидение прежде всего (как наиболее доступное), унифицируют и виртуализируют и культуру, и повседневность. Следующим глобализующим повседневность фактором выступил интернет, сеть, откуда люди черпают информацию, «скачивают» книги, фильмы и музыку, подписываются на журналы, покупают товары, ищут работу, общаются, находят друзей и спутников жизни.

Быть медиатором — т.е. проводником, транслятором (смыслов, картинок, символов) — заложено в самом слове, самом поня-

¹³ Б.В. Марков во вступительном очерке к книге Ж. Бодрийяра «Забить Фуко» пишет: «Оргия, возникшая вслед за попытками освобождения и поисками своей сексуальной идентичности, состоит в циркуляции знаков. Но она не дает никаких ответов относительно проблемы идентичности» (*Марков Б.В. Реквием сексуальному // Бодрийяр Ж. Забить Фуко. — СПб.: Владимир Даль, 2000. — С. 33 — 34*). Более того, она эту проблему усугубляет, поскольку вновь сформированным и тиражируемым медиа новым гендерным идентичностям общество ничего не может предложить в «реальной» жизни — ни позитивных статусов, ни культурных форм, ни новых институтов вместо рассыпающихся на глазах старых.

тии «медиа», в его этимологии¹⁴. Но посмотрим внимательнее. С одной стороны, медийный фон повседневности упорядочивает, семантизирует и оживляет эту повседневность, облегчая многие культурные и социальные задачи. К примеру, теперь не нужно устраивать карнавалы и мистерии для народа с тем, чтобы поменять местами профанное и сакральное, «верх» и «низ», и выпустить из электората пар: и того, и другого, и верха, и, особенно, низа, рядовой обитатель медиапространства может иметь в избытке, не отрываясь от мышки персонального компьютера или пресловутого *zapper'a*. Чем больший размах получает глобализация медиа и чем более совершенными и технологичными становятся носители и проводники информации, тем больше порядка проступает из этого хаоса. И еще больше – власти, структура которой принимает радикально другую форму. Это уже не вертикаль, где внизу – безмятежные и/или одурманенные потребители медиапродукции, а наверху – циничные «акулы пера», владельцы заводов-газет-пароходов, дергающие за ниточки информационных потоков, невидимые цензоры и неизменные эксперты. «Верх» и «низ» в этом современном медиамонстре могут меняться местами, но дело не только в этом, постоянно меняются местами манипуляторы и манипулируемые, детерминирующие и детерминированные. Мастерство журналиста или телевизионщика напминает, по мнению П. Бурдые, мастерство бессознательного иллюзиониста: под влиянием силового поля, в котором он находится, он выделяет, контаминирует, интерпретирует и транслирует вовне факты наличного бытия таким образом, что они лишаются своего статуса действительной реальности (реальности длительной банальной повседневности) и приобретают статус «интересного всем» символического дискретного псевдобытия. Именно в этом статусе они становятся той силой, которая способна определять подлинную социальную реальность. «Чем луч-

¹⁴ Термин *medium* в английском языке имеет очень широкое значение, для передачи которого в русском языке нет однозначного аналога. Понятие «посредник», более всего подходящее по степени абстрактности, у нас не прижилось. Чаще всего этот термин переводится как «средство коммуникации», а в ряде случаев используются такие варианты перевода, как «средство сообщения» и «средство (массовой) информации». В последнее время словом «*media*» чаще всего обозначают всю совокупность таких явлений, как радио, телевидение, газеты, журналы, различные периодические, спорадические или одноразовые издания типа газет и журналов, а также самое мощное глобальное медийное средство – Интернет, в свою очередь населенное интернет-газетами, интернет-журналами, различными периодическими и спорадическими изданиями, блогами, чатами, слэшами и т.п.

ше мы понимаем, как функционирует определенная социальная среда, тем яснее становится, что составляющие ее люди манипулируемы в той же степени, что и манипулируют. Они тем лучше манипулируют, чем больше манипулируемы и чем меньше отдают себе в этом отчет»¹⁵.

Медиа, по сути, начинают подменять собой ту реальность, по отношению к которой и имело смысл различие реального и виртуального. Можно предположить, что медиа и втягивают реальность в себя и конституируют ее одновременно. В известном смысле масс-медиа сегодня тотальны и самодостаточны. По сути, они уже давно не «медиа», не пассивные трансляторы информации (созданной кем-то где-то в другом месте) по вертикали (масса и власть) или по горизонтали (социальная коммуникация). Они – «креаторы» реальности, и чем они «креативнее», тем более непредсказуемы эффекты деятельности медийной сферы¹⁶.

В многообразии СМИ самым массовым и самым доступным остается телевидение, именно оно создает и запускает тот «банк идентичностей» – картинок, роликов, клипов – которые выступают в качестве строительного материала при выборе ролей, имиджей, масок, из которых складывается калейдоскоп постмодерных идентичностей, мгновенно впитываемых массой и мгновенно выбрасываемых ею обратно в социум. Не только индустрия развлечений, но и политика плавно перешла от дискурсии к визуальности, от игры смыслов – к игре образами.

Наш повседневный опыт, а значит, и наша идентичность, формируется путем сложного взаимодействия образов и символов с

¹⁵ *Бурдые П.* О телевидении и журналистике / Пер. с франц. Т.В. Анисимовой и Ю.В. Марковой. Отв. ред. и предисл. Н.А. Шматко. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. – С. 29.

¹⁶ Красноречиво характеризует современные функции медиа А. Зиновьев: «Это и информация, и дезинформация, и апологетика, и критика, и услуги властям и бизнесу, и оппозиция к власти и бизнесу, и проповедь морали, и проповедь разврата, и просвещение, и оглушение, и борьба идей и интересов, и отражение жизни, и искажение реальности, и делание жизни, короче говоря, квинтэссенция общественной жизни во всех проявлениях ее субъективного фактора. Медиа есть арена общественной жизни, ставшая сама одним из важнейших факторов этой жизни... это могущественный инструмент формирования сознания, чувств и вкусов огромных масс людей и инструмент воздействия на них в желаемом для кого-то духе. Но это такой инструмент, который сам осознает себя в качестве силы, использующей всех прочих и все остальное в качестве инструмента своей власти над обществом» (*Зиновьев А.* Глобальное сверхобщество и Россия. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 55 – 56.

действительностью, экранной картинке с реалиями обыденной жизни. И образ (картинка, ролик, симулякр) все чаще берет верх. Образ доминирует над реальностью в силу того, что он имманентно телеологичен и целостен, даже императивен, а здравый смысл и рациональность ему в этом безнадежно проигрывают. Если нарративная идентичность, согласно П. Рикеру, есть самоинтерпретация, то виртуальная («клиповая») идентичность есть визуализация, подражание-дублирование-соотнесение себя с образами, которые выбираются из репертуара вращающихся в масскультурном поле, постоянно обновляющихся, картинок.

Современные технообразы воздействуют на нас не в силу своей репрезентативной способности передавать идеи, а в силу того, что они представляют собой место, где теряет смысл и репрезентация, и реальность, «снимается» сама реальность, принцип реальности. Образы-симулякры, понятия-симулякры заняли место реальности, денотаты и знаки стали бесконечно взаимозаменяемыми. Симулякры включены в бесконечный символический обмен, а процедуры рационализации в силу сохраняющегося представления о тождестве бытия и мышления – это не «воплощенная и просачивающаяся рациональность» (как пишет об этом Б. Вальденфельс)¹⁷, ибо воплощается и просачивается рациональность сначала в семиосферу медиа и уже потом, на втором шаге, как следствие, может аукнуться и на «чистой» повседневности.

Не в последнюю очередь благодаря быстро расширяющемуся медийному пространству массовая культура стала доминирующей. Элитарная, так называемая высокая культура осталась, но маргинализировалась. «Искусство для искусства» как автономное поле существует и не может исчезнуть в силу того, что вместе с массовой, популярной культурой конституирует поле литературы, поле музыки, поле живописи как таковые. Но в борьбе за «культурную легитимность», вопреки постулатам П. Бурдьё, «чистое искусство» теряет свой институционально закрепленный авторитет, поскольку размываются границы и содержание самой «культурной легитимности».

Влияние на поведение и мироощущение людей, особенно на наиболее чуткую и динамичную молодежную аудиторию, имеет главным образом массовая культура, которая достаточно четко структурирована (внутри каждого сектора массовой культуры существует строгая иерархия со своим высоким, своим массовым и

¹⁷ См.: Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-Логос: – М.: Прогресс, 1991.

совсем массовым). На переформатирование этого рынка влияет только спрос и реклама; мнения же экспертов, критиков, если они имеют место, не оказывает сколько-нибудь заметного воздействия на продвижение «товара».

С феноменом массовизации связана еще одна черта нынешней культуры: институциональные рамки культуры оказались законсервированными, что стимулирует инерцию самовоспроизводства и самоидентификации массы. «Если нет постоянного присутствия тех, кто реально задает образцы “высокого” (по авторитету, по мысли, по ценностям), а не только их декларирует, масса будет переваривать саму себя, включая несостоявшуюся “элиту”»¹⁸. Если эта социологическая констатация верна, то тогда она подрывает такие солидные социологии культуры, как, например, у Пьера Бурдьё. Согласно теории последнего, «степень автономности поля производства культуры зависит от того, насколько внешний (гетерономный) принцип иерархизации подчинен внутреннему (автономному) принципу иерархизации»¹⁹. И если наша массовая культура не реагирует на критерии культурной легитимности, вырабатываемые «чистым», или автономным, искусством, значит у нас нет поля литературы (живописи и т.п.) с неизменно присущей ему борьбой за навязывание противоположных определений того, что есть литературная и артистическая продукция²⁰.

Массовизация стала следствием утраты монополии элит на производство культурного образца, или, другими словами, «чистое искусство» оказалось слишком слабым, чтобы противостоять напору массового, или объем символического капитала этого «чистого искусства» оказался недостаточным для противодействия примитивизации и вульгаризации массовой культуры.

И когда Г.Л. Тульчинский пишет, что массовая культура выполняет важные социальные функции и «налаживает стабильное и безопасное существование большинства членов сообщества», с этим нельзя не согласиться. Когда же автор добавляет, что «игре на понижение» системы ценностей, которая неотделима от массовой культуры, необходимо противопоставить, ну, совсем малость – развитое гражданское общество, полноценную элиту и внятную

¹⁸ Гудков Л. Негативная идентичность. Статьи 1997 – 2002 годов. – М.: Новое литературное обозрение – «ВЦИОМ-А», 2004. – С. 10.

¹⁹ Бурдьё П. Поле литературы // Бурдьё П. Социальное пространство поля и практики. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. – С. 372.

²⁰ См. там же. – С. 374.

культурную политику²¹, то согласиться с этим очень трудно. Экспансия масскульта как раз и убивает на корню и первое, и второе, и третье. Скорее, прав А. Архангельский, усмотревший симбиоз попсы и власти, который возник из их потребности друг в друге²². А. Архангельский подразумевает власть политическую, П. Бурдые — экономическую, но в обоих случаях речь идет о слабой автономности культурного поля, в котором нарушен баланс гетерономного, порождаемого спросом, и автономного, независимого от требований извне, принципов существования поля культуры.

Маркетизированная и коммерциализированная массовая культура развивается исключительно по логике «общества потребления». Артефакты культуры становятся товаром среди других товаров, а глобальные средства связи только катализируют процессы массовизации. Новые имена и стили в искусстве рождаются и раскручиваются по законам рынка, где любой товар должен окупать издержки на его раскрутку плюс давать быструю прибыль. Характерно, что в рамках самой массовой культуры возникает и ее «саморефлексия», ее «самокритика» (примеров много: фильм «99 франков» по роману массового из массовых Ф. Бегбедера или какие-нибудь «Поющие трусы» на украинском ТВ). Но когда пошлость критикует саму себя, в результате получается тоже пошлость.

И дело не в том, что исчезла трансценденция и «трансцендентальное означаемое»; появившись оно вдруг, плотное тело массовой коммерциализированной культуры его просто не пустит внутрь себя, место «трансцендентного» там *всегда уже* занято. Насилие глобального, полагает Ж. Бодрийяр, это насилие системы, которая третирует любые формы сингулярности. Г.Л. Тульчинский как бы возражает, утверждая, что «только уникальное глобально», или, другими словами, только подлинное искусство имеет шанс рассчитывать на мировое внимание и мировое признание. Это так, при всем своем цинизме и пошлости массовая культура не утратила «остроту нюха» на все, отличное от себя — талантом ли, уникальностью, «лица необщим выраженьем» и т.д. Но, и это удивительно, «уникальное» с легкостью перемалывается молохом масскульта и властью денег; это самое «уникальное», попадая и функционируя в поле массовой культуры, неизбежно снижает планку, массовизируется, мельчает, истаивает, теряет свою уни-

²¹ См.: Тульчинский Г.Л. Массовая культура как воплощение гуманизма Просвещения. — С. 44.

²² См.: Архангельский А. Попса и власть // Взгляд. 2008. 6 марта. Режим доступа: <<http://www.vz.ru>>.

кальность. Ибо над уникальным должно быть еще более уникальное, чтобы «первое уникальное» держало себя в тонусе²³.

Драматизм ситуации в том и состоит, что массовой культуре нечего противопоставить, все *иное* она способна мгновенно впитать, переварить, освоить, адаптировать. «Мы имеем дело со вселенной непосредственного соединения, склеивания вещей и их репрезентации, со вселенной, погружающейся в визуальное, в пространстве которой любой образ вовлекается в процесс образного становления мира, — пишет Ж. Бодрийяр. —... Перед нами своего рода дьявольский метаболизм системы, которая переваривает любую критику, любую иронию, любое несогласие, которая фрактализирует абсолютно все, с чем сталкивается»²⁴.

Скорее всего, те же глобализационные процессы, которые способствовали распространению пандемии массовой культуры, создают и лекарство. Виртуальная реальность и глобальное сетевое общество и дублируют структуру обществ реальных, и создают возможности и конфигурации, в реальных обществах немислимые. В сети есть место для всего и для всех, и сеть пока еще не «схвачена», не поделена и не маркетизирована без остатка. В середине прошлого века мыслители франкфуртской школы, протестуя против буржуазной культуры, призывали к «великому отказу», сегодня, без призывов и лозунгов, происходит «великий уход» — в сеть, в виртуальность, в параллельную реальность. Но там уже — другие лабиринты сознания и другие автопроекты.

Из дискуссии

В.И. Пржиленский: Удивила и заинтересовала Ваша фраза: «...для того, чтобы создавать автопроект, он должен уже быть»...

Т.С. Воропай: Ну, например, автопроект «любовь»... Уже есть личность в своей самости, со своими представлениями, стремлениями, идеалами, которая будет «раскручивать» автопроект. Не может чело-

²³ Яркий пример — творческая биография В. Пелевина, который заявил о себе как писатель, уловив, раньше других, проблему идентичности во всем разнообразии ее возможных репрезентаций: «Чапаев и Пустота», «Желтая стрела», «Generation П»... Критики недоумевали, откуда и почему — при бедном языке и небогатой фантазии — такая популярность? Но, от романа к роману, из года в год, представляя по сути одну и ту же тему, распевавшуюся только новыми деталями («Диалектика переходного периода...», «Шлем ужаса», «Амфир “В”»), писатель превращается или уже превратился в такого себе коммерциализированного скриптора средней руки.

²⁴ *Бодрийяр Ж.* Пароли. От фрагмента к фрагменту. — Екатеринбург: У-Фактория, 2006. — С. 117.

век никогда не задумываться: а кто я такой, откуда, почему, где? Без этого не создать автопроект, это будет мимикрия. А еще точнее... Почему Я не равно Я? Ведь не бывает всегда равного Я. Почему Я множественное? Потому что, попадая в разные ситуации, я открываю в себе то, чего я и не подозревал в себе. Эта энергия деятельности, этот духовный динамизм уже что-то в себе предполагает. Тем не менее, автопроект у массового человека никогда не будет полноценным: он впитает ту идентичность, которая навязывается ему вместе с инструкцией, нет там никакой «точки сборки свободы». Есть инструкция по сборке — он соберет, и будет счастлив и доволен. Посмотрите: визуальная телесная культура молодежи, как они выражают себя — пирсингом, тату... И этого им вполне достаточно. Через год будет другое. Это визуальное подражание, мимикрия такая. А если говорить о серьезных вещах, то я не видела у не-личности удачных автопроектов в науке, в религии, в политике, где угодно.

Г.Л. Тульчинский: Что значит «удачный автопроект»?

Т.С. Воропай: Удачный — это от которого как бы не тошнит, когда ты смотришь на него.

Г.Л. Тульчинский: Так кого-нибудь может тошнить, а кого-то и нет.

Т.С. Воропай: Удачный — по крайней мере тот, который достиг своей цели. Без целеполагания никакие поиски идентичности невозможны. В этом и смысл проективности.

Р.Э. Арбитман: Мне как раз кажется, что большинство современных удавшихся проектов вызывает наибольшую тошноту. И чем он более удался, чем более он раскручен, тем больше нас от этих проектов тошнит. Наоборот, мне кажется, полу-удачные и неудачные проекты заслуживает куда большего интереса, чем удавшийся, отлитый в бронзе, в мраморе...

В.П. Веряскина: Г.Л. Тульчинским точно выражена переоценка исторической трансформации образа человека: переход от статусных и ролевых функций к возможностям индивидуализации. Автопроект личности в этом плане связан с расширением рамок свободы, при которых человек может формировать свою индивидуальность. Проект в этом случае — это возможный мир Я, возможная модель Я.

Но для того, чтобы построить возможную модель Я, социально значимую или возможную, позитивную, ценностно значимую для себя и для других, нужно, видимо, говорить о культуре свободы. Поэтому сегодня мы имеем дело в большей степени с маргинальностью — не в классическом понимании слова «маргинал» как чего-то выходящего за рамки социальности, а с маргинальностью, оказывающейся как бы плывущей идентичностью, которая объясняется и формируется многообразным изменением структуры социальных отношений. Но с чем я бы поспорила, так это со сведением самоидентификации, или «самоидентифицированности» исключительно к духовной стороне дела, без учета большого пласта биологических, жизненных ос-

нов. Жизненные практики, которые сегодня складываются, во многом приводят к маргинальности в своем крайне негативном варианте, к подавлению жизни, ее деформации, уходу от нее. Сошлюсь только на один статистический факт – мировой доклад по здравоохранению 2003 г., в котором содержится итог мониторинга состояния психического здоровья в мире. Была выявлена такая закономерность: каждый восьмой является психически нездоровым человеком. Это свидетельствует о том, что самоидентификация не учитывает возможностей человека, его здоровья. Сегодня доминирует личность как бренд. Массовое общество дает заявку на представленность, на продвижение, на востребованность, на саморекламу, и т.д., и т.п., т.е. на продаваемость. Если же говорить о личности как деятельном центре духа и о личности как автопроекте, то я думаю, что это созвучно идеям, которые представлены в истории философии в понимании жизни как произведения искусства. Есть ли сегодня возможность построить свою жизнь, как художественное произведение? На мой взгляд, мы не можем сегодня это сделать, потому что рамки, границы, которые сегодня созданы культурой, в частности, массовой культурой, нам диктуют выбор, но отнюдь не мы диктуем им. Г.Л. Тульчинский полагает, что эта проблема может быть решена позитивно при условиях существования полноценной элиты, гражданского общества, культурной политики. Но культура свободы отсутствует. Свобода заявлена, но где культура свободы? Где те высокие образцы, на которые мы можем ориентироваться? Этот релятивизм усугубляется виртуализацией...

Поэтому, признавая чрезвычайно интересную постановку вопроса, свидетельствующую о понимании того, что идет процесс исторического развития человека, не могу не констатировать: формы этого развития носят очень негативный характер.