

Дійсність Чужого

Юлія Ємець-Доброносорова

Еммануель Тодд, *Після імперії. Есе про загинання американської системи*. Переклад з французької Зої Борисюк, Львів: Кальварія, 2006.

Джейн Джекобс, *Закат Америки. Впереді Середньовіччя*. Переклад з англійського В. Л. Глазичев, Москва: Издательство «Европа», 2006.

Етьєн Балібар, *Ми, громадяни Європи? Кордони, держава, народ*. Переклад з французької Андрія Репи, Київ: Видавництво «Курс», 2006.

Юлія Кристева, *Самі собі чужі*. Переклад з французької Зої Борисюк, Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2004.

Олег Туренко, *Страх. Спроба філософського усвідомлення феномена*, Київ: Видавництво ПАРАПАН, 2006.

Демонізація іншого: Антисемітизм, расизм і ксенофобія. Під редакцією Р. С. Вістріча; переклад з англійської Г. Є. Краснокутського; наук. ред. Е. І. Мартинюк, Одеса: АО Бахва, 2006.

Мітка Чужого постає в непередбачуваних ситуаціях: її нав'язливість помічаєш у наукових текстах, у новітніх літературних творах, у повсякденності. Вона схожа на позначене олівцем на берегах книжки. Вона сама постає як позначання чогось або когось. Її кордони: від нетерпимості до політичної дії в ім'я конкретних інтересів, від змісту наукового дослідження до конструкції есею у вузькій колонці від монстрів вітчизняного гуманітарного дискурсу, від суб'єктивного вибору до регіональної ідентичності. Якщо ХХ століття відкрило Іншого, то початок ХХІ заново маркує Чужого.

Здається, що Чужість мала би з'являтися саме в моменти напруги, того дивного стану перед-конфліктності, що спричиняється до рельєфності опозиційної ідентичності. Проте парадоксальність полягає в тому, що Чужий започатковується не в зіткненні, а постає як невилучний елемент конструкції нашої дійсності, від якого залежить багато в тому, що ми взагалі вважаємо дійсністю.

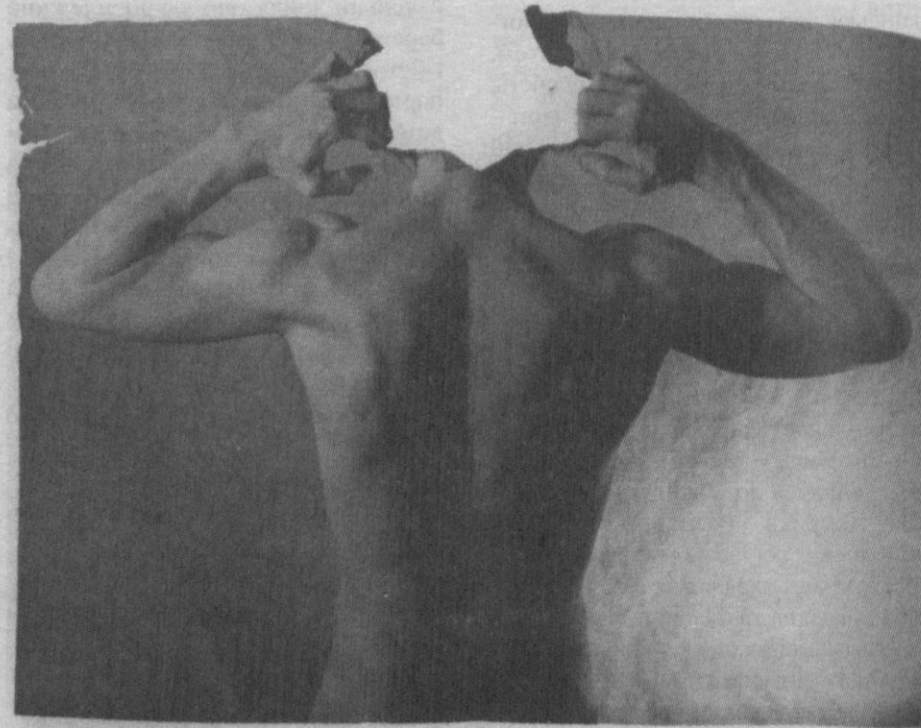
До проявлення цієї обставини спонукало декілька прикладів. Найперше, своєрідна амбівалентність чужості, що супроводжує візії низки українських інтелектуалів, які уславилися есейними роздумами в європросторі. Намагання поставати водночас і чужим, і своїм оприявлялися майже в усіх прозових або есеїстичних спробах, що постали як репортажі з подорожей, здійснених на гранті. (А їх за останні п'ять років щороку більшало.) Можна було би, звісно, інтерпретувати все це поширенням екзистенційальної безпритульності тощо. Однак постав іще один знак – нав'язливе згадування про страх Чужого, на яке натрапляєш на периферії сприйняття дійсності: від буденних наліпок щодо певного етнічного або регіонального походження аж до численних інтелектуальних суперечок щодо євросусідства.

А повсякденне життя принесло свій приклад: дочка однієї моєї знайомої намагається отримати канадське громадянство й дуже переймається тим, чи зможе потім працювати в Україні

та які права тут матиме. Власне, план у дівчини не надто й простий: уже канадійкою повернутися в Україну, щоб тут жити і працювати. Видима парадоксальність такого вибору і підштовхнула до парадоксальності зміщення свого-чужого в рамках сучасності.

Все це спонукає до маркування проблеми Чужого не лише як політичної або етичної, але й семіотичної. (Тут проривається ширше розуміння політичного – як сфери зіткнення інтересу, що рухає суб'єктом, і як вказівки на «політичність» як характеристику людини із покликанням не до політики, а до перебування в просторі певних зіткнень означувань інтересів.)

Варто звернути увагу на декілька моментів, що з'являються навіть при



Світлана Міхаїла Малець (1989)

побіжному огляді смислу Чужого. Чужість передовсім постає елементом дійсності, в якій існує людина або спільнота, тобто без її означування важко говорити взагалі про якесь відмежування певної дійсності. Із другого боку, сама дійсність подає певний зріз реальності, в якій існує і розрізнення Чужого й Іншого. Відмінність між ними важлива, щоби розуміти ситуацію зі сприйняттям нових-чужих у сучасній Європі. Можна навіть говорити про певну нелюдськість чужого та людськість Іншого. Однак обнадійливим є те, що чужість не постає абсолютним означуванням – вона здатна розтріскуватися.

Етіологія дійсності Чужого

Якщо розглядати мову як спосіб моделювання світу, відповідно до можливостей і альтернатив того, що переживається, людина виявляється «семіотичною твариною». Причому вона не лише використовує знаки, але й знає, що моделює дійсність відношень як таких – тобто тих, що ніяк не відображаються у наших відчуттях. (Семіотика тут послуговується терміном «життєсвіт», який фіксує контекст «перестосовування» мови для комунікації.)

Якщо брати за засновку те, що людина постає як оповідальна істо-

та, то й культуру вона передає дітям у формі оповіді. Оповідь, відтак, репрезентована як основу людського способу означування. У ній закладається будь-яке розрізнення Свого-Чужого, тобто вона стає певним знаком у системі дійсності.

Семіотичне розуміння відкриває нам смисл позначання когось як Чужого, а когось як Іншого. (Важливо те, що семіотика забезпечує не метод, а погляд, що полягає в реалізації певної унікальної форми активності в природі.) Американський дослідник Джон Ділі визначає, що сутність семіотики полягає в усвідомленні того, що весь без винятку людський досвід є інтерпретованою структурою. *Отже маркування чогось/когось як Чужого стає складником певної дійсності з усіма особливостями специфічно людського означення реальності.*

Розмежування реальності й дій-

сності тут має виняткове значення. Якщо під реальністю розуміємо саме безмежжя буття, то реальність за участі людини, що означає певні об'єкти і залучає особливе семіотичне сприйняття світу, тематизуємо як дійсність. Тобто Чужий постає лише в певній дійсності. Дійсність розгортається як подія і постає через людину, отже, вона є досвідом перебування в життєвому світі.

Конституювання когось/чогось як Чужого пов'язано з настановою і поглядом, що розрізняються. У структурі погляду виділяється інтерпретатор, контекст виникнення та функціонування, домінуючий код чи система кодів тощо. Отже, беручи за засновку маркування чогось як Чужого, покладаємося не лише на суб'єктивний смисл і не лише на словесний контекст. Означування «Чужого» виявляється значущим за умов спів-присутності всього названого. Причому особливу увагу варто звернути на пізнавально можливий світ інтерпретатора. Це вказує на те, що погляд має репрезентативний характер; саме в ньому виділяється ідеологічний рівень – загальна система ідейного світосприйняття.

Проте варто врахувати, що будь-який текст обіймає дві настанови: передання інформації та творення нового повідомлення. Тому смисл Чу-

жого може постійно до- і пере-конструюватися. Водночас навіть за умов виваженості і запрограмованості тексту-технології залишається імовірність розтріскування смислу Чужого. Фіксаційна стійкість на семантичному рівні нижча, тому можемо спостерігати частіші зміни.

Отже, остаточне порозуміння в комунікації неможливе – зрештою, як і повне непорозуміння. Розуміння пов'язане з активізацією настанови зрозуміти, при цьому використовується максимально наближений код.

Відтак можемо ввести розмежування: у випадку з Іншим покладається настанова можливості (ба навіть – імовірності) такого коду. У випадку з Чужим сама імовірність його появи вилучається. Порозумітися із Чужим неможливо, бо в певній дійсності постає смисл відсутності наближеності коду.

У комунікації Я–Ти переходить у Я–Я, проте у випадку з Чужим перетворити його Ти в Я означало б указати на можливість максимально наближеного коду розуміння – отже, нібито позбавити Чужого його чужості. Проте так видається тільки на перший погляд. Певне Я описується через призму нових значень, а завдяки тому, що кожен текст може ставати ритмовим тлом трансляції інформації, він тяжіє до семантичного спрощення.

У такий спосіб різні тексти «про-Чужого» взаємопроникають, і виникають додаткові значення, що уможлиблює розширення інтерпретативного горизонту. Часті повтори подібних текстів, що є тлом (проте первинно вони не були такими), конструюють ритм автокомунікації, і тепер маркування та смислонаповнення Чужого постає під час власного текстотворення – як повідомлення самому собі, тобто повідомлення з інформаційного переходить у ритмові: поступово формується код, що його здатен декодувати той, хто починає комунікацію.

І саме тут є особливо принадний момент. Повернімося до космосу і таксису, що їх Фридрих фон Гаек розмежує як спонтанний порядок і порядок екзогенний, створений. Принципова їх відмінність полягає в тому, що вони мають різні властивості. Таксис є у-порядкуванням, побудовою, керованим суспільним порядком, ґрунтованим на стосунках наказу і покори й трактованим частіше авторитарно. Його розуміння постає з уявлень про те, що порядок створюється зовнішніми силами (екзогенно). Якби вказана система настанов і кодів була таксисом, Чужість поставала б як неминуха приреченість. З огляду на космос-ний потенціал означування та його пере-конструювання, виникає незапрограмованість рамок маркування чогось як Чужого. Це породжує сподівання.

Симптоми пошуку Нового-Чужого

Нашестя влади –
це влада порожнечі.
Етьєн Балібар

Феномен пошуку Чужого передбачає вже-позначеність його в дійсності. Симптоматичними в цьому аспекті видаються два тексти європейських

інтелектуалів, які нещодавно з'явилися українською. Причому тут убачаємо подвійний симптом: у них самих і у факті їх публікації.

Аналізуючи відступ універсалізму, Емануель Тод у праці «Після імперії. Есе про загинання американської системи» вказує на те, що здатність однаково ставитися до людей і народів належить до основних властивостей імперії і є принципом динамізму й стабільності водночас. Як культурне апіорі він приймає твердження про те, що схильність народу-завойовника рівно ставитися до переможених груп не зумовлена зовнішніми чинниками, а лежить в основі своєрідного первісного антропологічного коду. Витоки розуміння Свого-Чужого Тод пов'язує із первісною антропологічною відмінністю родинних систем у різних культурах, виділяючи англосаксонські, німецькі, французькі, російські, арабомусульманські варіанти і пов'язуючи їх з особливостями життя того чи того суспільства. На його думку, народи з егалітарною родинною структурою схильні вважати народи рівноправними. Натомість у народів, для яких характерне нерівне ставлення до братів в успадкуванні, егалітарне ставлення до людей не розвивається, що веде до диференціалістської позиції. З огляду на це французи разом із росіянами опиняються серед універсалістів.

Проте англосаксонців, за Тодом, важко розмістити на осі диференціалізм – універсалізм, причому цю амбівалентність пароксично відображає приклад Америки. Бо США, з одного боку, можна описати як національно-державний продукт радикального універсалізму. Однак Тод стверджує, що Штати з тим самим успіхом можна описати і термінами радикального диференціалізму, бо в їхній історії завше представлено Іншого як іншого, непідданого асиміляції та приреченого на сегрегацію. Тобто диференціалізм та універсалізм парадоксально доповнюють один одного, як пише Тод:

Спершу з'являється непевність щодо іншого, якого апіорно не можна визначити як подібного чи відмінного. Деяких чужинців сприймають як подібних і рівних, деяких – як відмінних і нижчих. Подібність і відмінність, рівність і нижчість народжуються водночас через поляризацію. Відкидання індіанців і чорношкірих дало змогу трактувати ірландських, німецьких, єврейських та італійських іммігрантів як рівних. І навпаки, визначення цих іммігрантів як рівних дозволило поставитися до індіанців і чорношкірих як до нижчих.

За Тодом, саме англійська культура позначена певною невизначеністю понять рівності й нерівності, бо в англійській родині брати ані рівні, ані нерівні – вони різні. Це робить ставлення англосаксонців до чужинця нестабільним.

Універсалістські етноси визначили зовнішні народи як подібні до самих себе, тому їх може змусити ставати нетерплячими те, що конкретні іноземці, на перший погляд, не підтверджують їхнього ідеологічного апіорі. Тобто універсалістські народи мають потенціал ксенофобії. Але ставлення англосаксонців до світу мінливе, бо в

їхньому розумі проходить своєрідний кордон:

Існуємо ми та інші, але серед інших деякі є такими, як і ми, деякі – інакшими. Серед інакших деяких можна знову класифікувати як подібних. Серед подібних деяких можна знову класифікувати як відмінних. Але завжди зберігається межа, яка відділяє одну людину від іншої...

Спрямовуючи критику на США, Тод указує на недосконалість американського універсалізму і наводить як приклад збереження основного расового табу: чоловіки панівної групи не повинні одружуватися з жінками підлеглої групи, плюс – показник смертності дітей серед чорношкірих. Натомість Тод уявляє російський універсалізм «ясним і чітким». Ба більше – аналізуючи родинні системи різних народів і антропологічну відмінність між ними, Тод зачіпає і Україну: виявляється, що українська родинна система нічим особливим не відрізняється від російської. Тод іде ще далі: майже всі народи колишнього СРСР він сприймає в цьому аспекті як надзвичайно близькі. Він навіть відмовляє українцям у певній відмінності в культурному плані й ледь не прямим текстом оголошує: нічого самостійного-прогресивного в історії української культури та соціуму не було, а всі досягнення приходили з боку нашого північного сусіда, та й структура родинних стосунків в Україні тотожна до російської моделі. Автор послідовно не помічає роз-різень, і постає купа суджень, що спантеличують і наштавхують на думку про обмеженість джерел, за якими він інтерпретував українську лінію культури в своїй перспективі світової геополітики. Наведу лише промовисту цитату:

Як історично, так і соціологічно, Україна – це лише погано структурована, розмита зона, в якій не зародився жоден цивілізаційний феномен.

Чи не є такий висновок наслідком дії монологічного конструювання та змішування всіх розрізень у межах спільноти, позначеної як Чужі?

За версією моделі майбутнього світу, яку пропонує Тод, найбільшим Чужим постає саме американська система. Світ у нього – це не імперія, а комплексна система із самостійними націями та центрованими системами інших, не вповні самостійних, поміж яких українська лінія потрапляє в поле тяжіння російського центру. Отож позірно антиглобалістський Тодів розмисел обертається лицемірною новою версією старої пісні про розмежування світу.

У світлі проблематики Чужого для нас є важливим нюанс, що його підмітив Тод. Він указує на те, що американська система потребує сегрегації одних для асиміляції інших. Саме в цьому він убаचाє відмінність американського амбівалентного універсалізму від «чіткого і ясного» універсалізму російського та від французьких традицій демократизму. Проте навіть побіжний погляд на це порівняння засвідчує, що *потреба в сегрегації одних для асиміляції інших* нині є одним з апробованих мо-

ментів у конституюванні Чужих на північносусідських теренах. Тож чи російський універсалізм є таким відмінним, «чітким і ясным», як видається? Із другого боку, незайве вказати на ще один важливий момент: за Тодом, на відміну від США, Росія «не винищувала корінне населення» своїх неозорих просторів. Тут – без коментарів. Тільки ще раз згадаю про вибірковість джерел, які впливають на таку інтерпретацію.

Стикаємось із цікавим моментом – надзвичайно важливим з огляду на те, що конституювання Чужого залежить від кількаразового повторення певної інформації та спрощення її на етапі переходу до фонові. З огляду на згадане відсилання України в поле тяжіння російського універсалізму, Тод представляє наративне конституювання часткової не-відмінності українців від решти «рашин» і водночас утвердження відмінності цього силового поля від старого європейського ядра. Варіант прогнозованого розвитку, за Тодом, завершується промовисто: аж до створення на схід від ЕС «другої багатонаціональної одиниці» на чолі з Росією (!).

Проте якщо звернутися до міркувань Етьєна Балібара у праці «Ми, громадяни Європи? Кордони, держава, народ», то й європейський універсалізм видається не таким уже безпроблемним. Так чи так проблема Чужого виринає в його розмислі щодо (не)можливості об'єднаної Європи. Найкраще це увиразнюється в концепті «європейського апартеїду», який і позначено солідним провокативним відтінком. На думку дослідника, дискримінація вписана в саму природу ЕС, а тому є багато «спільних домів» ув Європі.

В есеї «Право громадянства чи апартеїд?», аналізуючи проблеми іноземців та іммігрантів, він указує три чинники: репресивні та принизливі методи державної влади, відсутність впливу на зміст цієї політики чергувань ліві/праві й тяглість репресивного погляду. Дискурс, що підтримує репресивний погляд, організований довкола ідеї загрози республіканській державі, що походить від «економічних сил глобалізації», «кримінальних імміграційних» мереж тощо. (Такі міркування Балібара наштавхують на думку про подібний механізм, що його розкручує квазіантиглобалістський дискурс, що формується в північносусідському просторі. Дискурс російського антиглобалізму вказує на задавнені механізми пошуку Чужого. Причому тут вирішальним є той момент, що *американська глобалізація насправді протиставляється іншому її варіантові – російській глобалізації.*)

Балібар виділяє сфери, де дається взнаки республіканський націоналізм. Приміром, функціонування правових інститутів, де впроваджено *подвійне покарання*, що надзвичайно показово: іноземці правлять за мішень, тількино вони вимагають користи від права. Причому Балібар вважає недостатнім пояснювати таку тенденцію лише маніякальною ідеєю влади і виділяє її зумовленість ідеологічними та емоційними комплексами: суверенність держави підкреслюється коштом беззахисних індивідів, тобто суверенність відновлюється як мітична й

Дейл Ф. Ейкельман

БЛИЗЬКИЙ СХІД
ТА ЦЕНТРАЛЬНА АЗІЯ
антропологічний підхід



Дейл Ф. Ейкельман
Близький Схід
та Центральна Азія
Антропологічний підхід

З англійської переклав
Петро Шеревера

Київ: Видавничий дім «Стилос», 2005

Книжка покликана сформуванню у читача загальне уявлення про соціуми Близького Сходу та Центральної Азії. Сам Дейл Ф. Ейкельман свідчить, що задумував її як підручник та інтерпретативний нарис. Книжка і справді є чимось середнім між ними. Хоча традиційно Близький Схід і Центральну Азію пов'язують з ісламом, автор приділяє увагу також юдейським та християнським громадам Близького Сходу, наголошуючи, що, з погляду соціальної антропології, вони здебільшого ближчі до мусульманських громад цих регіонів, ніж до юдейських і християнських груп деінде. Автор широко оперує поняттям ідентичностей (саме у множині) і показує їхню складність, дифузність і взаємозалежність. Багато ідентичностей переплітаються не тільки в певному суспільстві, але й в окремій особі. Це вказує також і на виразно антисенсіалістський підхід Ейкельмана, котрий повсякчас заперечує наявність таких явищ, як, наприклад, «чистий іслам», і стверджує історичність і контекстуальну зумовленість того, що вважається «традиційним»; будь-яка тотожна собі традиція чи «сутність» соціального явища є не більше, ніж дослідницькими, ідеологічними тощо конструктами. Ідентичність, як показує автор, є результатом неперервного «ставання», вона постійно формується та змінюється. Показово, що на Близькому Сході існують суттєві розбіжності навіть щодо того, кого можна вважати мусульманином. Розглядаючи економічний, політичний і релігійний складники близькосхідних та центральноазійських суспільств, автор наголошує їх узаємопереплетеність. Описуючи тамтешнє релігійне життя, він оперує поняттями влади, панування, легітимності тощо. Не випадково Ейкельман утримується від суджень про близькосхідне та центральноазійське суспільство взагалі як про певні типи, натомість подає мозаїчну картину, показуючи зсередини особливості внутрішніх стосунків у тому чи тому конкретному соціумі, інколи навіть удаючися до прикладів з особистого досвіду. А право на далекосяжні висновки залишає читачеві.

Олексій Ведров

демонструє синдром «безсилости Все-сильного». (Особливо наголошу, що така форма відновлення суверенности проявляється і в Україні, бо теж маємо надлишок влади – для тих, хто дезорієнтований уявною могутністю держави. Причому її специфіка полягає в пошуку Чужого серед власних громадян.) Розвивається абстрактний комунітаризм, зосереджений на державі та її винятковій претензії втілювати універсальне. Балібар зазначає:

Безнастанно він дозволяє таврувати іноземця як такого, який не вважає себе «невидимкою» і не вбачає у своєму перебуванні на національній території тимчасову поступку.

Абсолютизацію національності дослідник вважає за чинник розкладу системи особистих, соціальних і політичних прав. Важливе місце тут посідає «реколонізація» імміграції та дискурс імперської уніфікації. Колоніальна спадщина проявляє себе в пізнанні Іншого:

Словом, це – тяглість порожнього місця суб'єкта, який кидає тінь на громадянина в просторі суверенітету.

Позначання «чужого чужинця» тут стає вказівкою на трактування

когось, хто не є європейцем, як особливої категорії. Сам цей розподіл стає презумпцією нелегітимности в питаннях мешкання, культурних і соціальних прав. За висновком Балібара, європейський апартеїд утворює простір насильств. Щодо утвердження публічного простору, прикордонні зони та країни не видаються йому маргінальними, а виступають у самісінському центрі. Відтак саме поняття центру ставить перед вибором.

Аналізуючи приклад Балкан, Балібар доходить висновку про певну амбівалентність у ставленні до них Європи: з одного боку, вони нібито належать до її простору, а з другого – не належать. Витоки варто шукати в давніх конструкціях, де Європа поставала синонімом християнського світу, а отже, її позначення було способом розділити Землю, організувати її та в-порядкувати. Така амбівалентність притаманна й ставленню до сучасної України, однак тут спрацьовує ще один механізм: задавнене уявлення про пострадянський простір плюс специфічне положення в ієрархії Своїх–Чужих нашого північного сусіда.

Проте Балібар додає ще й деструктивні моменти, що відбуваються повсюдно з очевидностями, – народом та державою. Двостороння конст-

рукція поняття народу (як етносу та як демосу) виявляє традицію пов'язування демократичної універсальности прав громадянина з особливою національністю. Балібар пропонує шукати вихід у необхідності винайдення нової фігури народу. Він говорить про *дискурс кінця націй*, який, вочевидь, указує і на тезу про походження націй. І маєтись на увазі не колоподібне протистояння між моделлю політичної нації та моделлю культурної нації. Балібар пропонує розрізняти індивідуальні національності та форму-націю, що постає типом «соціальної формації» – способом поєднання економічних та ідеологічних структур. Він зазначає:

форма-нація, власне не є спільнотою, навіть не є ідеальним типом спільноти, а поняттям структури, здатної утворювати певні «ефекти спільноти».

Натомість індивідуальні національності постають як спільноти, що здатні зникати й виникати.

Отже, вилучення Чужинця є самою формою форми-нації, що чинить опір скасуванню кордонів чи їх невизначеному поширенню – аж до того, щоб лінія між автохтонами й іноземцями поширилася на політичну мету.

Балібар називає Європу пост-колоніальною сукупністю. Він вважає націоналізм симптомом, а тому відмовляється розрізняти «поганий» і «добрий» націоналізм. Проте особливе значення для нас матиме інше розрізнення: первинних і вторинних ідентичностей, яке він здійснює вслід за Алейдою Асман. Причому національну або державну ідентичність репрезентовано саме як вторинні. Індивід, що занурений у множину практик, постає як наділений множиною ідентичностей. Абсолютність однієї з них і хаос безконечности – однакові крайнощі. Радше варто говорити про пограниччя між абсолютною однозначністю ідентичности та її безконечною множинністю. Отже, форму-націю можна інтерпретувати як ефективну гегемонічну нормалізацію, за умов якої дається одна відповідь про вторинну ідентичність.

Фундаментальні інституції форми-нації діють синхронно. Балібар указує на те, що вони утворюють подвійні належності на двох рівнях: первинні ідентичності, які також є вторинними ідентичностями «визнання» вищої інстанції. Внаслідок цього індивід не є чоловіком чи жінкою «без властивостей», але завжди особливим індивідом зі своїми соціальними та моральними особливостями тощо. Тобто утворюються моделі життя, суб'єктивні риси, які можна запозичити, щоб не опинитися геть самотнім. Продовжуючи такі міркування Балібара, можна зазначити, що форма-нація продукує моделі, в яких уже закладено пошук і внутрішнього, і зовнішнього Чужого. І тут якраз цей компонент означування часто постає як первинний поштовх.

Отже, питання про вилучення іммігрантів є для форми-нації справжнім випробуванням. Простір заповнюється «мікрофашизмами» (Жиль Дельоз). Відмінність такого нового простору ставлення до Чужих від традиційного полягає, на думку Балібара, в тому, що в сучасній Європі іммігрант вилучений із середини. Внаслідок цього стає помітним диференційне залучення Європи в процес глобалізації. Отак традиційну фігуру зовнішнього ворога замінено фігурою внутрішнього ворога (або злостивого завойовника – *alien*'a, який розчинився серед «нас»).

За Балібаром, раса теж змінює своє значення, та здійснення цього потребує того, щоби зійшлися три типи чинників:

- наявність традиції чи схеми колективної пам'яті;
- наявність соціальної структури дискримінації;
- наявність певної кон'юнктури інституційної кризи.

Він указує, що все це сьогодні спостерігаємо у Франції. Причому важлива роль тут належить саме етнізації ієрархій (робітники – певні етноси). Отже, вилучення постає як форма внутрішнього вилучення в світовому масштабі в поділ на недолудей і надлюдей:

...Сучасний расизм головним чином не є простим ставленням до Іншого, заснованим на викривленні культурної чи соціологічної різниці, а є певним ставленням до Іншого, опосередкованим втручанням держави. Або ліпше сказати (й саме в

Демонізація іншого

Антисемітизм, расизм і ксенофобія

Роберт С. Вістріча



Демонізація іншого: антисемітизм, расизм і ксенофобія

Під редакцією Роберта С. Вістріча
Переклад з англійської
Г. Є. Краснокутського;
науковий редактор Е. І. Мартинюк
Одеса: АО БАХВА, 2006

«Демонізація іншого: антисемітизм, расизм і ксенофобія» – це збірка матеріалів міжнародної конференції, проведеної 1995 року та зосередженої на обговоренні відповідних тем, здійсненому в порівняльному історичному контексті. Видання містить чималий фактографічний матеріал, присвячений зафіксованому у письмових джерелах (від античності й дотепер) практикам означування єврейського населення в негативному ключі (зокрема «демонізації», за висловом авторів) і, вірогідно, маловідомий в українському науковому дискурсі щодо проблеми «Іншого»/«Чужого». Змістово автори зосереджуються довкола теми демонізації єврейськості, тільки за поодинокі ілюстрації побіжно править тема «Іншости»/«Чужости» щодо інших етнонаціональних спільнот світу. Матеріал не дає швидко ним «пробігтися», змушує дискутувати, інколи має характер контраверзи. Скажімо, причинним поясненням особливостей взаємин юдаїзму

та християнства постає психоаналіз у Фройдівій версії, екстрапольований, за відсутности відповідного методологічно коректного обґрунтування, від рівня психіки індивідів до рівня соціальної взаємодії. І як адекватно тлумачити (вписане серед інших безумовно яскравих у плані емоційного впливу прикладів демонізації «іншого») твердження Зиви Амішай-Майселса про «глибоко антисемітське середовище царської Росії», не підкріплене покликанням на жодне репрезентативне емпіричне дослідження? Поза цією умовою модальність тверджень, зважаючи на те, що видання визначають як збірку наукових праць, не просто коректно, а необхідно було би використовувати модальність висловлювань ірреально-потенційного плану. Питання фіксації ступеня ксенофобії є достатньо дражликим і саме тому потребує гранично коректного й об'єктивного зібрання та подання відповідної інформації. На жаль, твердження на кшталт зазначеного є не тільки не об'єктивними (джерела даних, рівень репрезентативности тощо), але й імпліцитно ксенофобними.

Специфічним для видання є те, що можна закинути численним дослідженням у царині соціальної історії чи ментальности, себто екстрапольованим висновків щодо окремих індивідів чи спільноти, що виявляли/виявляють свої думки крізь призму стереотипів. Адже якщо порівняти давні описи іноземних звичаїв зашореного Ібн Фадлана та самоіронічного ал-Мукадасі, вони постануть неоднаковими саме через відмінність індивідуальних досвідів, і хіба тут науково коректно ставити знак рівности між усіма, скажімо, мусульманами? А проте, ознайомлення з двадцятьма трьома справді пізнавальними дописами, що ввійшли до

збірки, і серед іншого – на підставі тих, що їх залучили до аналізу автори джерел, залишає враження, що існував та існує певний гомогенний масив «неєврейського» («європейського»/«християнського»/«мусульманського» тощо) світу, цементований граничною «чужістю»/«ворожістю». Але чи це саме так? Однорідний конгломерат Ворожих? Чи справді, як пише Роберт С. Вістріч, «виявилось, що для сербів, хорватів і мусульман національне самовизначення стало неможливим без необмеженої ненависти до інших»? Це аж ніяк не теза, що сприяє пошуковій шляхів розв'язання справді наявної, але й насправді неунікної теми ксенофобії (тісно поєднаної, окрім усього, з темою емансипації), а радше чергове штовхання у глибоко емоційно забарвлених – і тому ірраціональних – суджень за темою, а не осмислення опозиції «ми – вони» як джерела розвитку і водночас подолання глибинно вкоріненого в людськість конфлікту.

«Іншість» – це підстава самоосягнення соціальної активності своєї ідентичности, що його здійснюють суб'єкти. І, що важливо і що чомусь не завжди є достатньо ясним, «Інший» – не обов'язково «Чужий», тим більше – «Ворожий». Це як у Джона Мілтона в його «Втраченім Іррію»: «...Він був у собі / Віднайшов свій простір і створив / У собі з Іррію – Інферно та з Інферно – Іррію».

Потрібні масштабні та науково об'єктивні, репрезентативні, неупереджені міждисциплінарні синтетичні дослідження зазначених справді драглих і жорстоких проблем, причому не тільки їх відбитку в опініях опитуваних, але й зв'язку цих опіній із наявними полями відповідних різнорівневих соціальних дискурсів, що їх ведуть різні агенти соціалізації. Не тільки надзвичайно цікаві та безумовно багаті на ілюстрації історико-літературні розвідки описового характеру.

Світлана Хутка

цьому глибинно несвідомий рівень вимагає концептуалізації): це конфліктне ставлення до держави, що переживається у спотвореному вигляді, проєктоване як ставлення до Іншого.

Це спостерігаємо не лише в Європі, але й у Росії у злитті соціальної та етнічної ієрархії, що запускає певний механізм оцінювання певного етносу як доконче пов'язаного із певним родом занять і статусом у соціальній структурі. Отож відбувається подвійна експлуатація та дискримінація.

Попри специфічність європейських проблем, що їх аналізує Балібар, вони відкривають механізми, що спільні також і для вітчизняної ситуації. Передовсім це активне розмежування позірно протиставлених ідентичностей (що є вторинними моделями ідентичностей і на глибшому ціннісно-екзистенціальному рівні ніяк не вкорінені) та процеси взаємного звинувачення у внутрішньо-ворожості. Такий механізм видається дуже ефективним у дії на людей, дезорієнтованих уявно могутністю держави, яка насправді демонструє одіозний абстрактний комунітаризм.

Вітчизняну ситуацію прояснює поняття доленосної спільноти Германа ван Гунстерена, що є досить широким, бо починається з прямого сусідства, міста, краю тощо. Пов'язування її появи з первинними та вторинними ідентичностями вказує на недосконалість громадянства як такого. Із другого боку, доленосна спільнота може вибудовувати стосунки з іншими доленосними спільнотами за принципом ставлення до Іншого і в рамках вилучення Чужого. Власне доленосні спільноти (регіони, громади) мають солідний потенціал в умовах впровадження самоврядування, однак за умов штучного моделювання стосунків між ними як між Чужими цей потенціал можуть використовувати з метою вторинно-ідентичного закріплення могутності влади коштом безсилив, тоді як влада постає насправді згадуваним попередньо синдромом «безсилости Всесильного». Намагання сконструювати нові рамки Чужого з пошуком внутрішніх Чужих і зовнішніх Своїх (в особах фінансових груп або й цілих держав) теж може свідчити про цей синдром. Якщо Балібар стверджує, що держава в Європі сьогодні є ані національною, ані наднаціональною, то його слова варто сприймати як попередження, бо ж у вітчизняному просторі культури ми вже спостерігаємо певне симулятивне існування багатьох європейських явищ. Отже, інше його твердження про входження Європи до фази приватизації держави набуває в нашій ситуації ще симулятивнішого та спотворенішого вигляду.

Страх Чужого

Дійсність Чужого розпочинається з приписування йому певної ідентичності, себто коли спрацьовує наше самознання про певного Іншого як Чужого.

У праці українського дослідника Олега Туренка «Страх: спроба філософського усвідомлення феномена» проблема Чужого зринає в осмисленні первинної соціокультурної трансформації метафізичного страху й, зо-

крема, в аналізі амбівалентності страху в первинних інституціях державної влади і трансцендентного страху під час війни. Причому це показово з двох причин. По-перше, саме означування чогось/когось як Чужого за механізмом близьке до навіювання та посилення страху з боку того, хто боїться. По-друге, треба загострити увагу на поміченому в Балібара проєктуванні конфліктного ставлення до держави, що переживається в спотвореному вигляді, на ставлення до Іншого.

Туренко вказує на традиційне загострення опозиції «Свій – Чужий» у започаткуванні війни, коли «тертя» первісних спільнот створювало передумови виникнення соціальної свідомості. Дослідник зазначає:

Процес «догляду» за «Чужими» призводив до поділу на «ми», які завжди люди, і «вони» – не зовсім люди, «звірі». «Ми» у свідомості первісної спільноти – це і все її середовище існування: земля, водойми, ліси. «Ми» – все добре, предмет культу, обожнювання. Все «наше» стало предметом психічного наслідування, джерелом навіювання. «Вони» завжди таїли небезпеку, були предметом ненависти, прокляття й агресії, винуватцями усіх негараздів. Тому закономірно припустити, що «чужі» викликали в протилежній стороні дві суперечливі емоції – цікавість і страх. Почуття страху під впливом мізоїзму переважало, що викликало агресію до будь-якого чужинця.

Отож війна, з одного боку, поставала як об'єктивізація екзистенціальної форми страху-туги, а з другого – як вірогідна загибель усього «свого світу» (переживання перед Ніщо та колективне повернення до витоків свого існування). Попри певну вузькість інтерпретаційного поля, дослідникові вдається зафіксувати дуже прикметний момент у конструюванні Чужості, коли він аналізує образи світопорядку в античності. А саме – його зв'язок з у-порядкуванням неструктурованого буття.

Відштовхнемося від того, що означування Чужого пов'язане із певним у-порядкуванням. Тут феномен страху відіграє важливу роль – він оберігає людську свідомість від її ж власної якості. Туренко вказує і на значення страху в координації державно-суспільної поведінки індивіда, яке має для нас значення в розкритті витоків конструювання внутрішнього Чужого як моделі означування. Дослідник зазначає:

Штучно створений родичами страх під час виховання і осудження «поганої» поведінки, відчуженості дитини (дикуна) призводить до посилення потреби у соціальному контакті між людьми.

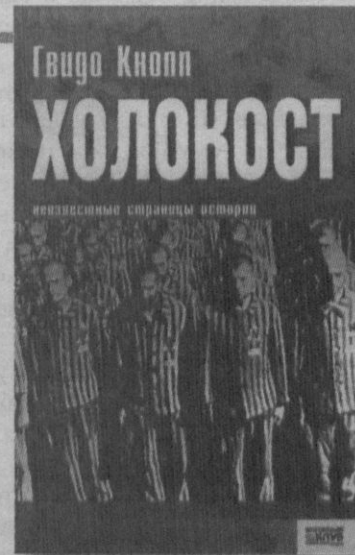
Беручи за засновку задіяність страху у функціонуванні дисципліни і порядку та зв'язку появи чужого з деструкцією у-порядкованості, бачимо, що саме означування Чужості може бути легко використане в структурі формування вторинного страху перед чужинцем, який по суті є проєкцією страху влади перед чужинцем. Опиняємося перед видовищем проєктування проєктування та помноженості мов у незліченних дзеркалах означування Чужого, що, зрештою, може запросто

спричинити обертання Свого на Чуже. Така ситуація означала б переживання спотвореної, фантазійної вторинної ідентичності.

Проте повернімося до аналізу Туренка, який наголошує на місці страху в «соціокультурній інфляції західноєвропейської цивілізації» та вбачає вагомою причиною цивілізаційної кризи порушення метафізичного взаємозв'язку двох форм страху: предметно-визначеного та страху-туги. Безпосередній зв'язок цього моменту з означуванням Чужого надто помітний, бо ж нові об'єкти (а вони з'являються під час зіткнення з Іншим) можуть бути залучені в коло вже наявних предметних страхів без творчої переробки. Страх-туга відіграє тут вирішальну роль: його витіснено. Проте таке залучення може відбутися і через вольове рішення політичної еліти. Зрештою, на думку Туренка, Просвітництво закріпило панування лише предметно-визначеного страху. Особливої загостреності використання такого панування зазнало в радянському досвіді (за Туренком, у «генералізації трансцендентного страху»), де протиставлення Свого–

Чужого надзвичайно рельєфно виопуклилося. Причому саме там ми отримали нескінченне спотворення у «віддзеркаленні» симулятивного мавпування сакрального й атмосферу генералізації архаїчного страху. Його виток Туренко вбачає в розвитку імперської російської свідомості в XIX столітті, наступником чого виступила радянська імперія. (Проте якщо помножити «надбання» радянської «індустрії» генералізації страху на новітнє реконструювання означування Чужого на російських теренах і додати до цього механізм панування предметного страху та його симуляції, отримуємо справді вагомий тягар віддзеркаленого означування Чужого, що доповнює бажання асиміляції всіх Інших в одному та означування всіх, хто не бажає асимілюватися, як Чужих.)

Аналізуючи постмодерний «поступ» страху, Туренко звертає увагу на те, що сучасна людина входить у стан роздвоєності, де існують цінності для своїх і цінності для чужих, проте цю ситуацію супроводжує також і сприйняття осо-



Гвидо Кноп Холокост

Неизвестные страницы истории

Харьков: Книжный клуб

«Клуб Семейного Досуга», 2007

Книжка Гvido Кнопа присвячена одній із центральних проблем XX століття – Голокостові. До речі, історія Другої світової війни загалом й націонал-соціалізму зокрема є темою постійних зацікавлень німецького історика і письменника: перед «Голокостом» він писав про генералів Третього райху, діяльність СС, дитячу нацистську організацію Гітлерюгенд і про Гітлера. Кнопів «Голокост» став основою для появи 6-серійного фільму з однойменною назвою, показаного на німецькому телебаченні. Автор позиціює книжку як найповніше зібрання свідчень жертв, виконавців, очевидців і просто сучасників Катастрофи: було опитано близько 500 свідків, більшість із яких – євреї, що пережили Голокост.

Автор ставить уже традиційні для цієї теми питання відповідальності, гуманності, форм дії ідеології, масштабів злочинів. Попри традиційність питань і відповідей, масив інформації, що його подає Кноп, дає можливість читачеві самому формувати нові питання і шукати їх розв'язання. Попри настанову публіцистичності, автор висуває декілька досить контрверсійних, із погляду історичної науки, версій. Зокрема, Кноп визначає дату початку

Голокосту нападом Німеччини на СРСР, а також стверджує, що продовження воєнної кампанії з боку Німеччини від початку 1943 року, коли війну вже було фактично програно, було боротьбою «за продовження Голокосту».

Проблема вербалізації, творення наративу, осмислення, способів передавання подій такого типу, як Голокост, – це питання, які виникають після прочитання книжки. Думки ж, що з'являються під час її читання, досить важко систематизувати. Отже, чи можлива історія Голокосту? Про що говорить цифра один мільйон загиблих в Ашвіці-Біркенау, чи можна уявити шість мільйонів євреїв – жертв нацизму? Думаю, форма осмислення, яку пропонує автор, є найадекватнішою для наближення до розуміння Катастрофи: книжку побудовано так, що майже на кожній сторінці поряд із основним текстом подано уривки різного роду документів: спогадів, свідчень, листів, військових наказів, щоденникових записів, – що створює цілісну картину й показує різні аспекти геноциду: ідеологію, персональне сприйняття, сприйняття громадськості, колабораціонізм, опір. Зближення досвідів жертв і злочинців дає змогу відтворити образ спільного досвіду, який в одному зі спогадів названо досвідом «абсолютного зла». Страшна метафора про можливість виходу з Ашвіца лише з димом крематорію наштотує на питання про можливість звільнення від такого досвіду взагалі. Голокост ставить питання про джерела витоків німецького нацизму, яких, вочевидь, слід шукати в європейській і, зокрема, німецькій культурно-історичній традиції.

Проблема історичної пам'яті й необхідності вести мову про Голокост, щоб унеможливити його повторення, є майже штампом у сучасних дослідженнях цієї проблеми – хто ж насправді може уявити повторення такого досвіду? Навряд чи це видається можливим; хоча так само неможливими багатьом у той час здавалися табори смерті. Про Голокост не можна не говорити, принаймні доки існують сумніви щодо його реальності, доки його називають «вигадкою світового сіонізму» – зокрема в Україні.

Маргарита Єгорченко

бистісних ідеалів як ворожих та заміна їх стереотипними масками. Як наслідок — людина починає сприймати Іншого як потенційного ворога або конкурента, що може розкрити її штучні маски або перетворити її на об'єкт маніпулювання — тому вона замикається в страху й ізолюється. Таке явище спостерігається навіть на

рівні самоізоляваності цілих культур і штучного утворення культурних бар'єрів¹. Отже, перероджується і сам страх.

Такий висновок виводить нас на розуміння Чужого як певного означування, але вже на іншому рівні. Постаємо перед указуванням на двох Чужих: Чужого як означення, опосередкованого певною вторинною ідентичністю (як представника іншого народу, цивілізації, держави), та перетворення на Чужого всякого Іншого. Саме це приховує і потенційну небезпеку, й обнадійливе сподівання на розтріскування означення Чужого в дійсності.

Розтріскування Чужого

У кожного свої чужинці.
Юлія Кристева

На початку ми вже вказували на космополітизм нового типу — трансверсальний щодо урядів, економік і ринків. З огляду на це, на поняття Чужинця, за рецептом Кристевой, варто поширити право на повагу нашої власної чужості і приватного, яке гарантує свободу демократії, внаслідок чого сформувалася б спільнота, що складається з чужинців, які приймають одні одних у міру того, як самі визнають себе чужинцями:

неприємного. Отже, Чуже постає мовби як захист розгубленого Самого.

Конституювання Чужого Кристева пов'язує із символічним означуванням, а точніше, з певною його характеристикою — тим, що знак сприймається не як щось довільне, а набуває реального значення, тому матеріальна реальність, на яку зазвичай має вказувати знак, розсипається на користь уяви аж до крайньої межі — уречевлення означеного. Кристева, зрештою, зазначає:

Чужинець — у нас самих. І коли ми від чужинця втікаємо або з ним боремося, ми боремося з нашим несвідомим — цим «невластивим» нашого, неможливого «властивого».

Етика психоаналізу пропонує космополітизм нового типу — трансверсальний щодо урядів, економік і ринків. З огляду на це, на поняття Чужинця, за рецептом Кристевой, варто поширити право на повагу нашої власної чужості і приватного, яке гарантує свободу демократії, внаслідок чого сформувалася б спільнота, що складається з чужинців, які приймають одні одних у міру того, як самі визнають себе чужинцями:

В мені є чуже, відтак всі ми чужинці. Якщо я чужинець, то чужинців не існує.

Тут неодмінно виявляється облудливість сили супроти Чужого. Відтак, визнаючи власну слабкість і розуміючи не-абсолютність сили, ми означуємо інший різновид взаємодопомоги, просячучися від взаємодопомоги-жалости до взаємодопомоги-поваги.

Якщо повернемося до згадуваного на початку маркування Чужого як певного означування, то тут маємо ще раз указати на відносність дійсності з певним Чужим — на розтріскування її в точці, де починається таке означування.

Аналізуючи ситуацію в Європі, Славою Жижек у статті «Деякі політично некоректні роздуми про насильство у Франції і не тільки» («Логос», 2006, №2) указує на вельми прикметний момент — ідею про економічний егоїзм як підґрунтя новітнього расизму та будівництво своєрідної Стіни, що завадила би не вийти, а ввійти. Епатажний дослідник висновує:

Єдине справжнє рішення полягає в тому, щоби зруйнувати справжню стіну, не поліцейську, а соціально-економічну: змінити суспільство так, щоби люди не потребували у відчай намагатися втекти зі свого власного світу.

Отож, за Жижековою версією, саме класова проблематика експлуатації перетворюється в мультикультуралістську проблематику «нетерпимості до Іншого», тому недалекоглядно було би приписувати конфліктам у країнах «третього світу» певну стихійність і вкоріненість їх у ідентифікації з етнічним. Звісно, необхідність урахувати цей аспект Чужого як елемент соціальної структури незаперечна, і на неї вже було вказано. Це стає зрозумілим з огляду на часту підміну та вдале маніпулювання «етнічними пристрастями» задля прикривання соціальних негараздів. Проте, попри певний відступ етнічного, його

частка залишається такою важливою, тому й далі відіграє роль і у власних процесах означування дійсності, і в підтриманні певних її конфігурацій. (За приклад може правити вказівка на використання можливостей артикуляції «російського націоналізму» задля каналізування реальних соціально-економічних проблем у вигадане і добре контрольоване русло, що помічено у статті Віталія Куренного «Замітки про російський націоналізм» («Логос», 2006, №2). Можна дискутувати щодо новітніх проєктів формування політичних націй поза етносами, що їх пропонують російські інтелектуали, та їхніх версій глобалізації по-російськи, проте твердження про вдале маніпулювання вказівками означення Чужого лише як етно-відмінного відкривають нам назагал амбівалентність цього процесу.)

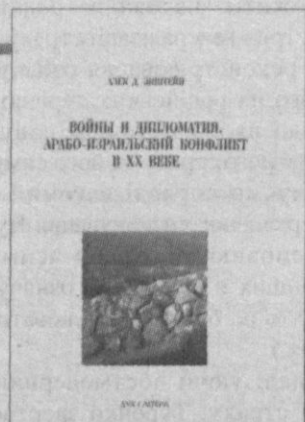
Лев Гудков у статті «Ідеологема «ворога»: «Вороги» як масовий синдром та механізм соціокультурної інтеграції», опублікованій у збірці «Образ ворога» (Москва, 2005), вказує на необхідність розмежування Іншого, Чужого та ворога, причому головною функцією ворога є позначення уявлень про те, що є загрозою самому існуванню спільноти, із якою суб'єкт себе ідентифікує. Саме Чужий тут визначає межі розуміння, і під час його тематизації виникає мотив насильства, хоча він і не постає як провідний. Гудков зазначає:

У цьому плані «ворог» — це спосіб проявлення значень цілого, конституювання «маси». Іншими словами, діагноз наявності ворога пропонує формування подвійної генералізаційної настанови: по-перше, виникає підозріливість, недовіра або, правильніше, пильність як принцип соціальної організації, а по-друге, задається «горизонт» свідомості «наші», тобто соціально без-язкісне означення маси (своїх як «не-ворогів»).

Негативна солідарність, що задає єдність, відіграє важливу роль у наздоганяльній модернізації, де помітний дефіцит цінностей, які конструюють індивідуальне життя. Проаналізовані в Гудкова образи ворога вказують на солідну частку пролонгованої дії окремим стереотипів у Росії сто-, двісті-,

¹ Джейн Джекобс у праці «Сутінки Америки. Попереду середньовіччя» зазначає, що культурна ксенофобія часто є наслідком того, що культура втратила життєву силу і відбувається зсув від логосу до міту. Така захисна свідомість не лише відмежовується від динаміки впливів, але й припиняє сама впливати на зовнішній світ. Аналізуючи симптоми занепаду американської культури, вона вказує на однакову значущість внутрішніх (у тому числі й втрати культурної пам'яті) та зовнішніх чинників у занепаді п'яти стовпів культури: руйнації сім'ї та суспільських спільнот, деградації освіти, неефективного функціонування управління містами, а також науки, системи оподаткування та самовідновлення професійних спільнот.

² Саме цей момент можна рельєфно простежити в згадуваних на початку сучасних українських прозових текстах, що позначені динамікою бажання набутти статусу чужинця і втратити його, щоби отримати певну ідентичність Свого. Цікаво було би порівняти прояв такої амбівалентності з прикметними явищами в польській літературі.



Алек Д. Эпштейн Войны и дипломатия Арабо-израильский конфликт в XX веке

Київ: Дух і Літера, 2003

На початку цього екскурсу до одного з найзаплутаніших і найтриваліших у сучасній історії конфліктів автор заявляє про прагнення бути об'єктивним в аналізі різноманітних складників арабо-ізраїльських відносин. Таким він і намагається бути, якщо не враховувати одного-єдиного передсуду, який супроводжує все дослідження, — презумпції того, що джерелом конфлікту є саме арабська сторона. Епштейн повсякчас наголошує: араби, попри постійні пошуки компромісу та значні поступки євреїв, майже ніколи не пристають на запропоновані умови й прагнуть, як правило, знищення Ізраїлю як держави. Напевно, некоректно закликатися замислитися над тим, чи це справді так, але спрямованість інтерпретації подій є очевидною.

У книжці докладно та прозоро показано переплетеність внутрішніх суспільних процесів Ізраїлю із зовнішнім конфліктом з арабськими країнами. Приміром, аргументація на користь зв'язку між недостатньою інтеграцією арабів і євреїв (а подеколи й дискримінацією ізраїльських арабів) і утрудненням мирного врегулювання на Близькому Сході є дуже переконливою. Цей брак інтеграції двох складників політичної нації ізраїльтян доводить також те, що формування відповідного своїй ідеї громадянського суспільства в молодій державі ще попереду. Здається, автор висвітлює характер стосунків ізраїльських євреїв і арабів більш неупереджено, ніж міжнародний аспект відносин двох етносів.

Не буде перебільшенням ствердити, що дослідження є міждисциплінарним. Соціологічних і політологічних тез можна нарахувати ледь не більше, ніж історичних. І хоча й вони певною мірою ґрунтуються на історичному матеріалі, кут зору, самий спосіб розгляду історичних питань залежить від соціологічних і політологічних настанов, які поділяє автор. Отож історію арабо-ізраїльського конфлікту розглянуто, серед іншого, крізь призму проблеми існування демократичної держави в оточенні авторитарних режимів. Такий широкий ракурс розгляду теми робить книжку цікавою для найширшого кола гуманітарів, яких цікавить минуле та майбутнє одного з центрів суперечностей сучасної цивілізації.

Олексій Ведров

триста(!)літньої за давності. Якщо навіть не занурюватися в особливості реанімувань старих-нових означень «ворогів», а подивитися на певні механізми, зробимо важливий висновок, характерний і для конструювання Чужого. (Чужий, власне, – це своєрідна проміжна ланка між Іншим та Ворогом, і в цій його амбівалентності, перехідності перебуває особливе семіотичне значення цієї мітки.) Промовисту тезу знаходимо в тому-таки збірнику «Образ ворога» у Михайла Долбілова:

...Етностереотип не є уніфікованою жорсткою схемою сприйняття «іншого» або наперед заданою матрицею колективної свідомості. Це радше проект осмислення «іншого», відкритий альтернативним організаціям. Його можна описати як туго змотану й готову до випрямлення спіраль різних смислів і значень або – якщо вдатися до іншої метафори – як певний силует, що може бути по-різному перетворений в об'ємне зображення.

Важливе значення тут має механізм взаємної стереотипізації – уявлення про чужого повертаються до нього як наші стереотипи його самого.

Роберт С. Вістріч у статті «Ксенофобія та антисемітизм в новій Європі: ситуація в Німеччині», вміщеній у збірнику із промовистою назвою «Демонізація іншого: Антисемітизм, расизм і ксенофобія», зазначає, що на початку 1990-х у Західній Європі утверджувався новий національний популізм, який мав ксенофобний характер, а кривні зв'язки та відчуття європейської спільності виражають регресивний гнів населення, спрямований проти найвидиміших груп чужинців – постає неусвідомлена потреба в нових ворогах, що замінили би давнього «радянського ворога». Причому важливим моментом у спрямуванні ударів проти видимих чужинців є настанова: вони не піддаються асиміляції. Попри те, що дослідник відмежовує сучасну ксенофобію від підстав голокосту, він помічає здатність їхніх засад перетинатися, навіть за умов, коли європейці сприймають євреїв як менш чужих, ніж інші видимі чужинці в особах африканців, турків, в'єтнамців або ромів. У тому ж збірнику Шуламіт Волков у дослідженні «Розвідка у світ іншого: пошук меж людства Просвітництва» указує на те, що теоретики Просвітництва рідко позначали впровадження ієрархії між людьми, але, вочевидь, таки відводили периферійне місце багатьом іншим як Чужим.

Отож повернімося до первинно поміченого механізму приписування певного означування та погодження/непогодження на це Чужого. Стівен Т. Кац у статті «Масові смерті за комуністичного правління й межі «інакшости»» вказує на особливості демонізації інших за класовим або соціальним принципом, аналізуючи приклади голодомору в Україні, депортації, що їх здійснював радянський режим, цілих народів та пошуки ідеологічних ворогів і їх винищення в Кампучії та порівнює все це з явищем голокосту. Прикметно те, що дослідник бере за засновок дещо звужене розуміння геноциду, внаслідок чого його прикінцевий висновок набуває відповідної форми. Проте проміжні положення та узагальнення видаються

важливими. Він помічає цікавий момент, пов'язаний із бажанням сталінського (і ширше – радянського) режиму експлуатувати український народ як пригнобленого Чужого та винищення тих Чужих, що не надаються до експлуатації чи асиміляції:

Ліквідація всього підкореного населення, доведеного до рабського стану, має не більше сенсу, ніж забій своїх власних рабів. Натомість знищення керівної еліти завойованого народу, полишення його без ліберіїв, в тривозі й невизначеності, складало ознаки раціональної, дійової стратегії. Така політика впродовж довгого часу впроваджувалася завойовниками для забезпечення слухняності підкорених і впровадження політичної стабільності імперії... Сталін розраховував, що після голоду українці залишаться, зникнути мала лише українська ідея.

У висловленому підкреслено важливий нюанс: зліквідування носіїв абсолютної чужості мусить призвести до перетворення асимільованих у пригноблених Інших, відповідно, не асимільованого завжди визнають за Чужого. У цьому вбачаємо згаданий раніше симптом проєкції проєкції внутрішньої недовolenості і тривожності того, хто маркує когось як Чужого. Отже, можна говорити про невротичність такої стратегії, пов'язаної з недовolenням самим собою, що у фантазійному світі проєктується на недовolenня світом та Іншим. Однак повернімося до того, що помітив Кац, – настанову радянського режиму на можливість зміни погрозової «інакшости» Інших, що проявлялося і в депортаціях. Дослідник указує на відмінність цих дій і Голокосту. І тут дається взнаки звуженість означування Геноциду, від чого він відправляється, маркуючи цим концептом лише засноване на біоцентричній онтології, де расову відмінність брали за основу, а отже, «расовий ворог» за природою не міг змінитися і мав бути фізично знищений.

З огляду на сказане, тематизується шкала, на якій розташовуються Інший – Чужий – Ворог. Якщо відсторонитися від біологічної інтерпретації означення «гено-» і вийти на рівень історичності (згадайте вказівку Етьєна Балібара на за-початкування спільноти і зв'язок з означуванням її як Своєї), зрозуміємо спільність механізмів різних репресивних практик щодо різних найменувань на шкалі. Фашизм обирає біоцентричну настанову і вибудовує голокост як систему ставлення до Ворога. Проте геноцид може чинитися і з огляду на іншу настанову, ще спотворенішу у фантазійній проєкції проєкції, – як це відбувалося із класовими або етнічними Чужими. Отож постає страхотлива розгортка, своєрідне посилення дії спільного за якістю механізму: Інший підлягає асиміляції та підкоренню, а отже, абсолютній репресії та маніпулюванню, Чужий – насильницькій асиміляції, сегрегації або винищенню, а відповідно, Ворог (як крайня форма означування Чужого) – геноцидові. Якщо розширити межі розуміння гено- як походження, то голодомор і голокост є варіантами розгортання одного хворобливого механізму, виток якого варто шу-

кати в імовірності існування лише в задзеркальному світі проєкцій проєкцій.

Саме ці варіанти за детальнішого розгляду оголюють дуже важливий момент. Маркуючи когось Іншого як Чужого, суб'єкт мимоволі висловлює недовolenня самим собою, проєктуючи частку недовolenня на Іншого. Тут розгортається нарцисичний механізм. Приписування Чужому певних характеристик може бути пов'язано з об'єктами реальності, а може ґрунтуватися лише на віртуальних ідеях. (Важливо зазначити, що в дії знаків із семіотичного погляду ідея або зображення є тим, що відоме, а об'єкт є тим, на основі чого воно стало відоме.) У другому випадку можемо опинитися в координатах відношень, що встановлюються між відношеннями.

З огляду на це, стає зрозумілим і зв'язок між означуванням Чужого, проєкцією на нього власного недовolenня та бажанням його знищити. Тут вмикається механізм, схожий на нарцисичне обертання втіхи із себе на суїцидальний імпульс. Поява мітки початку в контексті Іншого та Чужого не випадкова. Скінченність

Іншого фіксує відмінність його за-початкування. Проєкція проєкції тут остаточно замикає персону в сітці відношень, неспіввідносних з об'єктами, а накопичення текстів, що є тлом, заступають їх.

Піддаючи сумніву сутнісність означення чужості, Бернгард Вальденфельс у монографії «Топографія Чужого: Студії до феноменології Чужого» (Київ: ППС, 2002, 2004) зазначає, що сама чужість пов'язана з тим, із чого вона походить. Виокремлення своєї та чужої чужості він показує як своєрідний ключ до розуміння того, чому обертання Іншого в Чужого є таким сильним і актуальним у конструюванні дійсності. Поширення керованого, синтетичного нарцисизму породжує вигідні умови для поширення нових моделей Своєї і Чужих, до втечі внутрішнього Чужого назовні, тож зони різної чужості безліч разів перетинаються. Суб'єкт може переживати власну одночасну присутність-відсутність, а може керуватися рамками конструкції дійсності-моделі, де місце Іншого нескінченно заступатиме низка Чужих – низка проєкцій проєкцій у незліченних дзеркалах. □



Курбасівські читання

Науковий вісник

2006, №1

(Театр: континуум,
коди, парадокси інтерпретації)

Київ: [ДЦТМ ім. Леся Курбаса]

Новий театрознавчий альманах цікавий звабливою і амбітною метою – запропонувати «спробу «інакшого» мислення», відійшовши від «звичних стандартів бачення театру». Гадається, упорядники й автори, – переважно це наукові працівники ДТМЦ ім. Л. Курбаса, – шукаючи актуальної, сучасної методологічної моделі, прагнули не втратити ані в естетичному та поетичному аспектах, вивільнивши дух спільної творчої майстерні, ані в теоретичному, себто у підпорядкованості конкретній науковій парадигмі – йдеться про контекст «постнекласичної» науки. Ця двоєдність поки що виражена в тому, що для більшості матеріалів «теорія», дух часу (означений «пост-»-префіксом) надишає, імпульсує авторські думки і, вже меншою мірою, надає інструментальний ґрунт.

Неллі Корнієнко, спираючися на розробки синергетики, пише про важливість зреалізування «надлишкової» енергії, наявної в кожному виді мистецтва, зокрема й у театрі, – через маргінальні, межові з іншими художніми сферами явища. Дослідження характеру кожного

з чотирьох натеper активних поколінь українських драматургів пропонує Надія Мірошніченко; бесіди з театральними керівниками – Едуардом Митницьким (київський Театр на Лівому березі), Ярославом Федоришиним (Львів, «Воскресіння») та Володимиром Петрівим (обласний театр у Рівному) – портретують театр як «систему серед інших систем». Проблемою сприйняття драматичних текстів і вистав, можливість вибудувати з множини тлумачень спільний «інтертекст» цікавиться Олена Левченко. Як окремі художні сюжети звучать інтерв'ю директора «ДАХу» та засновника українського «Мистецького салону» Владислава Троїцького, оригінальні майстер-класи акторської гри від Григорія Гладія (запис його тренінгу про «дихальне тіло»), «філософа та поета театру» Володимира Клименка (стаття Наталії Шевченко), Анатолія Васильєва (її ж дослідження про актора «ігрового театру», де глядач спостерігає не за драматургічними перипетіями, а за «ущільненням ігрової присутності людини»). Тут-таки – розвідка Ірини Волицької про потрактування тіла у статтях Леся Курбаса періоду «Молодого театру» (його уважність до «музики, як почуття ритму», «слова, як музики почуття, як звука нашого тіла», – з маніфесту). У розділі критики – відгуки на вистави «Наталка Полтавка» Олександра Анурова, індійсько-містерійна «Шакунталі» Андрія Приходька, «Ромео і Джульєтта» Андрія Жолдака (епатажна прем'єра в Берліні) та Олексія Лісовця (Театр на Лівому березі). Йдеться також про виставу Марка Нестантінера за гоголівськими «Нотатками божевільного» та про сценічну долю в Україні двох перекладних французьких п'єс – Жака Моклера та Матєя Вішнека. Наприкінці збірника вміщено два твори: на жаль, радше банальну, ніж репрезентативну, п'єсу Сергія Щученка «Повернення» та «Ображення публіки» Петера Гандке.

Наталія Іванова