

С. А. УШАКИН

После модернизма: язык власти или власть языка

«Весь ужас в том, что никто, решительно никто из ныне живущих, по-видимому, сам не в силах долго выносить мысли о возможности иного миропонимания. Каждый раз, когда ему приходит на ум, что современные истины все же суть только истины своего времени и что наши «убеждения» могут быть столь же ложны, как и верования самых отдаленных предков наших, ему самому начинает казаться, что он покинул единственно правильный путь и прямо идет к ненормальности».

Л. Шестов [1]

К ситуации, сложившейся «вокруг» постмодернизма, слова Л. Шестова относятся как нельзя лучше. А. Солженицын, например, отзывается о постмодернизме как о «натужной игре на пустотах» и говорит о «безжизненности» его перспектив [2]. К. Норрис, влиятельный профессор из Уэльса, с завидным упорством из книги в книгу пытается ответить на вопрос «В чем же не прав постмодернизм?» и прямо ставит ряду европейских и американских философов диагноз: «постмодернистско-прагматическое недомогание» [3, 4]. Ему практически дословно вторит кандидат искусствоведения из Ярославля, призывая преодолеть «историческую немощь», ставшую следствием «житейского запора» [5, с. 416, 417]. Тем временем закусовые Макдональдса все более и более удачно вписываются в уличное пространство Москвы, не становясь от этого менее прибыльными, а «мировой лидер» по производству новостей CNN неумолимо покоряет один плацдарм за другим: информационный продукт компании, доступный отныне пользователям мировых компьютерных сетей (World Wide Web), позволяет любому из них стать создателем «собственного» образа мира, построенного, разумеется, из «информационных кубиков» CNN.

Похоже, при этом ни CNN, ни Макдональдс, ни сотни других экономических, эстетических, политических и т. д. проявлений постмодернизма не нуждаются ни в особом признании, ни в санкционировании с чьей бы то ни было стороны. Они есть, они здесь, и им этого достаточно.

В 1982 году французский философ Ж. Ф. Лиотар, отвечая на вопрос «Что мы называем постмодерном?», так описал современную «бытовую» культуру: «Ты слушаешь рэги и смотришь вестерн, обедаешь в Макдональдсе, а ужинаешь в ресторане, предлагающем местную кухню; в Токио ты пользуешься парижскими

Уш а ки н Сергей Александрович — кандидат политических наук (Университет провинции Альберта, Канада).

духами и одеваешься в ретростиле в Гонконге». Эта «нулевая степень» культуры [6, с. 8], заключающаяся не в *создании* новых стилей, продуктов и произведений, а в новой *комбинации* уже имеющихся, помимо всего прочего, демонстрирует один примечательный факт: новые формы личного потребления, носящие глобальный характер, постепенно сводят на нет феномен *мононациональных* культур, превращая их в культуры калейдоскопного типа, где ограниченное количество элементов может дать практически неограниченное количество сочетаний. Чем больше цветных стеклышек в калейдоскопе, тем разнообразнее возможные вариации.

Понятно, что теория, взявшаяся описывать ситуацию тотальной эклектики, вряд ли может быть менее эклектична, чем предмет ее исследований. Именно поэтому, несмотря на громадное количество монографий, сборников и журнальных статей, посвященных исключительно анализу проблем постмодернизма, сущность этого явления не становится менее расплывчатой. Как уверяют «специалисты» по постмодерну,— и не станет.

В рамках данной статьи я остановлюсь лишь на одном аспекте философии постмодернизма, разработанном в *теории дискурса*¹, а именно, на роли языка в том процессе, который принято называть «формированием личности». По мере освещения основных положений теории дискурса кратко изложу выводы исследователей, оказавших важнейшее влияние на формирование философии постмодерна вообще и данной теории в частности.

Постмодернизм как стиль

Начать, видимо, необходимо с истории самого термина. Согласно данным английского искусствоведа Б. Тэйлора, право авторства на термин «постмодернизм» принадлежит двум исследователям: историку искусства Л. Стейнбергу и историку архитектуры Ч. Дженксу [8, с. 40—42]. Независимо друг от друга они оба в 70-х годах стали использовать термин «постмодернизм» (правда, в разном написании) для характеристики конкретных художественных стилей.

В 1972 году Стейнберг, комментируя работы Р. Раушенберга и Э. Уорхола, заметил, что картины этих художников представляют собой *образы образов*. По мнению критика, подобный подход имел, по крайней мере, две предпосылки: во-первых, авторская *версия реальности* не претендовала на какое-либо сходство с самой *реальностью*, а во-вторых, несмотря на видимое неправдоподобие своей *версии* реальности, художник шел на использование всех доступных средств для реализации своего опыта соприкосновения с внешним миром [9, с. 91].

Использование Раушенбергом в качестве компонентов своих живописных произведений таких «внеэстетических» предметов, как лестницы, подушки, будильники, с одной стороны, и последовательная реализация метода «искажения реального образа», предпринятая в работах Уорхола,— с другой, привели Стейнберга к выводу, что «... многоцелевое использование поверхности, лежащей в основе пост-Модернистской (написание Стейнберга.— С. У.) живописи, вновь сделало ход развития искусства нелинейным и непредсказуемым» [9, с. 91].

Таким образом, «пост-Модернизм» в данном случае совпал с сознательным отказом от воспроизведения реальности *как таковой* в пользу экспериментов в области различных сочетаний *готовых образов* реальности в рамках единого живописного пространства.

Дженкс предложил несколько иную, хотя, безусловно, схожую версию «Пост-Модернизма» (написание Дженкса.— С. У.). Он провел грань между стилем «Позднего Модернизма» и стилем «Пост-Модернизма». По мнению Дженкса, основное различие между стилями состоит в системе их смысловых кодов.

Архитектура «Позднего Модернизма» является однонаправленной, монолого-

¹ Согласно Дж. Фиске, *дискурсом* называется организация языка вне пределов предложения, «расширенное» использование языка. «Дискурс есть язык, или система образов (representation), сформированный обществом в целях распространения связанного набора смыслов по поводу определенной темы» [7].

вой, одноцелевой. Используя идеи и формы предыдущего периода, она эксплуатирует структурные и технологические характеристики здания до предела, стремясь либо достичь максимального воздействия на зрителя, либо максимальной эффективности здания [10, с. 8].

Стиль «Пост-Модерн», по мнению Дженкса, отличает двойственность смысловой кодировки. Архитектура этого типа состоит «наполовину из *Модерна* и наполовину из чего-то еще...» [10, с. 6]. Цель этой половинчатости и двойного языка определяются стремлением к *одновременному* диалогу как с широкой публикой, так и с просвещенным меньшинством, в данном случае — архитекторами [10, с. 8].

Как поясняет один из крупнейших теоретиков постмодернизма, американский философ Ф. Джеймсон, причина этого «популизма», сознательного внимания к запросам масс в том, что изменилась шкала оценки произведений архитектуры. Если раньше значимость произведения зависела от степени радикализма его разрыва с окружающей средой, то в условиях постмодернизма одним из основных требований к архитектуре является ее «включенность» в разнородную ткань современного города [11, с. 112, 113]. Обилие знакомых цитат, используемых в технике постмодерна, с одной стороны, обеспечивает родство произведений этого стиля с окружающей действительностью, а с другой — выводит за рамки стиля все претензии модернизма на создание «подлинно новых» произведений искусства. Именно эта «самодостаточная игра исторических аллюзий и стилистических пастишей² является основной чертой постмодернизма», отмечает Джеймсон [11, с. 105].

Таким образом, история художественных стилей позволяет говорить о коллажности, разнородности, эклектизме как о родовой черте постмодернизма. Важно при этом помнить, что целью «двойного кодирования» (Дженкс) и «смешения искусства с не-искусством» (Стейнберг) является стремление обеспечить возможность многовариантного использования и/или восприятия объектов искусства. Дилемма массовое *или* элитарное лишается своей прежней остроты: восприятие, как и прежде, зависит от опыта зрителя, но в данном случае исчезает *иерархия* восприятий, поскольку отсутствуют «изначальная», «исходная», «краеугольная» «базовая» идея, принцип, метод конструирования образа. Циничное замечание Лиотара вскрывает (возможную) причину подобной — в данном случае эстетической — «всеядности»: «Эклектичные произведения гораздо легче находят свою публику» [6, с. 8].

Постмодернизм как дискурс о модернизме

Авторы, пишущие о постмодернизме, в основном согласны с тем, что данные тенденции в живописи и архитектуре (сюда можно было бы добавить кинематограф, театр, музыку и литературу) являются не просто очередным стилистическим «движением», а отражают определенные социальные условия, сложившиеся к концу XX века.

Датировка и ареал возникновения и распространения постмодернизма как «социального состояния» [14, с. 187] различными авторами определяются по-разному. Однако вне зависимости от конкретики базовой характеристикой постмодернизма является следующее положение: постмодернизм как совокупность рассуждений и доводов — *дискурс* — есть совокупность рассуждений и доводов о модернизме, т. е. о конкретной социальной, политической, экономической,

² «Пастиш — «свободный полет», «лоскутное одеяло», «всякая всячина», коллаж, состоящий из идей или взглядов и включающий противоположные элементы, такие, как, например, «старое» и «новое». Техника пастиша не признает последовательности, логики или симметрии и основана на противоречиях и путанице» [12, с. XIII]. Ф. Джеймсон акцентирует несколько иные характеристики пастиша: «Пастиш сходен с пародией, подражанием определенной маске, речи на «мертвом» языке. Но эта мимикрия — нейтрального рода... мимикрия, лишенная смеха, лишенная любого убеждения в том, что наряду с искаженной речью, позаимствованной на мгновение, существует некий иной, более здоровый язык» [13, с. 65].

культурной ситуации, возникшей и развивавшейся в Европе начиная с XVII века [6, с. 75—80; 15, с. 129].

Вне зависимости от того, используется ли термин «постмодернизм» для описания исторической эпохи, сочетающей транснациональные корпорации с разветвленной сетью мелкого и среднего бизнеса, как это делает, например, Ф. Джеймсон [13], либо служит для описания *философской позиции*, направленной на развенчание общепринятых положений о реальности, знании, истине [16], или он увязывается с конкретными *эстетическими стилями* [10], направленность постмодернистского дискурса неизменна и заключается в переосмыслении форм, идей и моделей деятельности, доставшихся от предыдущей эпохи.

В отличие от всех предыдущих попыток «переосмыслить прошлое», постмодернизм «не старается заменить одну истину на другую, один эталон красоты на другой, старый жизненный идеал на новый» [14, с. IX]. Не стремясь занять освобождающееся место «главной философии современности», постмодернизм всего лишь ограничивается тем, что постоянно задает вопрос — пользуясь фразой Шестова — «о происхождении аксиом» [17, с. 17]. И, убедившись в их социальном, сконструированном, характере, отдает предпочтение жизни «без истин, эталонов и идеалов» [14, с. IX].

Смысл как отношение

Как и почему стал возможен этот гносеологический, этический и эстетический нигилизм, во многом объясняет *теория дискурса*, ставшая неотъемлемой частью философии постмодернизма.

Как замечает американская исследовательница П. Макдермот, «теория дискурса представляет собой комплексную, разнородную дисциплину, сложившуюся на пересечении лингвистики, социологии знания, когнитивной антропологии и современных критических исследований культуры» [18, с. 675].

Несмотря на эту «комплексность» и «разнородность», теория дискурса имеет своего основоположника — швейцарского лингвиста Ф. де Соссюра.

В течение 1906—1911 годов в Женевском университете Соссюр прочитал три курса лекций по общей лингвистике. На основании его собственных заметок и конспектов лекций, сохранившихся у его учеников, в 1916 году был издан капитальный труд «Курс общей лингвистики».

Подход Соссюра к изучению языка, безусловно, дает немало возможностей для анализа социальных структур. В контексте теории дискурса особый интерес вызывает его понимание природы лингвистического знака.

Согласно Соссюру, лингвистический знак (слово) представляет собой «двойственную психологическую единицу» [19, § 99], состоящую из концепции (понятия, «означаемого») и определенного набора звуков (сигнала, «означающего»); «...связь между означающим и означаемым является произвольной» [19, § 100, 101]. Действительно, трудно поверить в то, что между набором звуков *д-о-м* и понятием «дом» существует некая иная неизбежная и закономерная связь, кроме сложившихся традиций словоупотребления [19, § 157]. Связь эта, по мнению Соссюра, *немотивированная*, т. е. не имеющая никакого естественного прототипа («референта») в материальном мире [19, § 101].

Но если связь между определенной последовательностью звуков («означающим») и конкретной идеей («означаемым») является полностью произвольной, то что лежит в основе функционирования языка? Различия между звуками и буквами, считает Соссюр [19, § 157], их способность не совпадать друг с другом. Лингвистическая знаковая система, таким образом, есть не что иное, как «серия фонетических различий, соотнесенных с серией концептуальных различий» [19, § 166]. Знак, взятый сам по себе, вне его отношений с другими знаками, т. е. вне существующей структуры, *смысла* иметь не может. Чтобы слово *д-о-м* приобрело какой-либо смысл, необходимо, чтобы оно фонетически отличалось от любого другого слова, во-первых, и семантически вступало в отношения с другим

словом, во-вторых (т. е. всегда выступало как часть оппозиционной пары, например дом/лес, дом/дворец, дом/руины и т. д.).

Кратко выводы Соссюра, используемые в философии постмодернизма, могут быть изложены следующим образом:

1. Любая знаковая система функционирует благодаря различиям между ее элементами.

2. Смысл каждого элемента (знака) определяется исключительно в результате его отношения к другому элементу. Исходного, изначального и вне-языкового (вне-системного) смысла элемент не имеет.

3. Взаимосвязь между звуковым, изобразительным и т. д. компонентами знака и его концептуальным компонентом (связь «означающее» — «означаемое») произвольна, исторически обусловлена и, следовательно, не абсолютна [20, с. 135; 4, с. 161, 162].

Мир как текст

Выводы Соссюра для философии постмодернизма особенно актуальны при интерпретации любых социальных систем с точки зрения языка их функционирования.

М. Бахтин, работы которого нашли широкое применение в современной западной философии постмодернизма, определяя «человеческий поступок» как «потенциальный текст», писал: «Изучая человека, мы повсюду ищем и находим знаки и стараемся понять их значение» [21, с. 485].

Выделю несколько методологических причин, обусловивших возможность такого подхода.

Во-первых, это вывод Соссюра о том, что овладение языком есть процесс неподконтрольный индивиду: его участь сводится к усвоению и воспроизведению уже готовых языковых форм. В этом плане язык представляет собой пример общественного договора, согласия на который у общества не спросили [19, § 104, 105].

Во-вторых, это изложенное в работах Л. Виттгенштейна понимание роли языка в жизнедеятельности человека. Известный вывод о том, что «границы языка» есть не что иное, как «границы мира» индивида [22, § 149], взятый в совокупности с идеей о необходимости быть обученным тому, *как именно говорить*³, для того чтобы говорить *вообще*, стал одним из методологических орудий теории дискурса.

И в-третьих, важнейшую роль сыграли положения постфрейдистского психоанализа, связанные с именем французского психоаналитика Ж. Лакана.

Согласно Лакану, одной из основных функций языка является символическое оформление внешнего и внутреннего мира индивида, придание ему ощущения единства, целостности и взаимосвязанности. То, что это ощущение «единства» создано языком и создано в процессе диалога индивида с другими индивидами, подтверждается клинической практикой Лакана: бессвязная речь пациента является бессвязной лишь до тех пор, пока в ходе диалога между пациентом и врачом не будут выявлены *бессознательно* опущенные логические звенья. Таким образом, структура личности в данном случае определяется структурой ее — личности — языка⁴; им же определяется и структура бессознательного. Как пишет Лакан, «*бессознательное* проявляется в той части конкретной речи субъекта, которую он не в состоянии восстановить для сохранения единства своей *сознательной* речи» (выделено мной.— С. У.) [24, с. 49].

Совокупность результатов этих исследований и позволила в теории дискурса рассматривать индивида и общество как явления, которые становятся возмож-

³ «Индивид может сказать нечто только в том случае, если его научили говорить. Поэтому, для того чтобы *захотеть* сказать нечто, индивид обязан *владеть* языком» (курсив мой.— С. У.) [23, с. 108].

⁴ Ф. Джеймсон, комментируя выводы Лакана, заметил: «Если мы не в состоянии связать прошлое, настоящее и будущее в рамках предложения, тогда мы одинаково не способны связать прошлое, настоящее и будущее и в рамках нашей собственной биографии...» [13, с. 72].

ными только благодаря языковой практике; как явления, смысл и значение которых определяются исключительно в процессе взаимоотношений соответственно с другими индивидами и обществами.

Дискурс как идеология

Есть, однако, по меньшей мере два момента, которые выделяют постмодернизм из общей когорты феноменологических и герменевтических дисциплин, стремящихся установить *смысл* социальных текстов.

Это, во-первых, трактовка проблемы отношений между субъектом и доступными ему средствами самовыражения (дискурсами) и, во-вторых, понимание взаимосвязи между дискурсами и властью (т. е. способностью устанавливать и поддерживать существование различного рода дискурсивных — гносеологических, социальных, эстетических, политических и т. д. — иерархий).

Отношение «субъект—выразительные средства» в теории дискурса имеет немало общего с хорошо знакомым по марксистской философии понятием «идеология». Строго говоря, целый ряд авторов, использующих в своих постмодернистских (в основном феминистских) теоретических конструкциях выводы французского философа-марксиста Л. Альтюссера, не делают принципиальных различий между понятиями «идеология» и «дискурс» [15; 25; 26].

Напомню базовые положения учения Альтюссера об идеологии: «Идеология представляет собой *воображаемое* отношение индивидов к *реально* существующим условиям их бытия» [27, с. 153]. Процесс воспроизводства рабочей силы в этом контексте, соответственно, сводится *не только* к воспроизводству определенным образом обученных рабочих и управляющих. Его неотъемлемой частью является постоянное воспроизводство соответствующих *воображаемых* отношений, достигаемое посредством привлечения индивида к участию в «идеологических практиках» ряда социальных институтов [27, с. 128]. К числу таких институтов Альтюссер относит систему образования, семью, законодательные структуры, систему партий и профсоюзов, средства массовой информации, культуру и спорт.

Подчиняя свое поведение требованиям конкретной идеологической практики, индивид, таким образом, реализует себя как «сознательный субъект», осуществивший свой выбор. Примечательным в этой ситуации является то, что исходные *идеологические* предпосылки (как то: идеи Бога, Справедливости, Прогресса, Долга и т. д.) вытесняются *материальными* действиями или соответствующим образом структурированным поведением, например участием в церковных ритуалах или партийных собраниях.

Дополнения, которые внесла теория дискурса в учение Альтюссера об идеологии, касаются двух базовых для марксистской философии моментов.

Первое. В отличие от марксизма, теория дискурса не рассматривает идеологию как «производное» от сложившихся материальных отношений. Используя вывод Соссюра о том, что развитие знаковых систем («означающих») не зависит и не совпадает с развитием их концептуальных компонентов («означаемых»), теория дискурса приходит к выводу об автономном функционировании идеологических и/или дискурсивных практик.

Второй момент связан с концепцией «ложного» сознания, предполагающей заведомое искажение реальности в картине, представленной той или иной идеологической системой. Причина искажений — система ценностных ориентаций, определяющая приоритеты носителя конкретной идеологии.

Используя в качестве основы вывод об историчности связи между означаемым и означающим и об относительности смысла любого знака (определяемого отношениями между элементами знаковой цепи), теория дискурса исходит из того, что не-ложных идеологий и дискурсов не бывает. Любая позиция путем деконструкции (т. е. последовательного и целенаправленного выявления скрытых умолчаний, противоречий, интересов и т. д.) может быть сведена к конкретному месту

в конкретном контексте, которое и формирует как «общие» параметры картины, так и ее смысл.

В итоге *формирование* личности, класса, нации и т. д. определяется не местом этих «субъектов» в существующей системе «производственных» (и любых иных «материальных») отношений, а сложившимся в обществе ассортиментом *дискурсов*. Или, как пишет американская феминистка Т. Эберт, положение индивида как субъекта, его осмысленное существование, т. е. существование в сфере социальных отношений, формируется дискурсивными актами. Субъективность индивида, таким образом, есть результат определенного набора идеологически организованных практик, посредством которых индивид занимает свое место в мире и благодаря которым и мир, и личность индивида становятся доступными для понимания [28, с. 22, 23].

Американский историк Г. Суни в работе, посвященной национальным проблемам СССР, показал, например, как изменилась дискурсивная практика большевиков после Октябрьской революции. Оказавшись не в состоянии использовать в регионах Средней Азии и Закавказья дискурс, базирующийся на «классовой основе», большевики взяли на вооружение дискурс, в рамках которого идентичность⁵ была впервые увязана с территорией. Так было положено начало формированию наций как территориальных образований [29, с. 100—111].

То, что эта идентичность носила сконструированный характер и была призвана *оформить*, а не *отразить* реальность, хорошо видно в замечании тов. Сафарова, сделанном на X съезде РКП в 1921 году. Чтобы покончить с ситуацией, при которой «быть пролетарием» на окраинах являлось «привилегией русских», Сафаров предлагал «организовать туземную бедноту... собрать ее воедино... объединить ее прежде всего — политикой» [30, с. 58, 60]. Иными словами, посредством определенных «практик и ритуалов» [27, с. 159] создать необходимый для политической борьбы «класс», вернее, в данном случае — «нацию», имеющую вполне конкретные, исторически обусловленные характеристики.

Таким образом, в отличие от либеральной традиции, согласно теории дискурса, индивид является не «свободным, автономным, обладающим универсальными характеристиками» рациональным субъектом [31, с. 101], а, скорее, «полем», на котором различные дискурсивные практики вершат свою работу по созданию смыслов [26, с. 182, 183]. Традиционное заявление «Я есть то, что я есть благодаря моему прошлому» сменяется постмодернистским «Я есть то, что я есть благодаря контексту, в котором я нахожусь» [32, с. 45].

Дискурс как средство маргинализации

Закономерный вопрос, который возникает при знакомстве с постмодернистской философией, можно сформулировать кратко: «Зачем?». Зачем понадобился этот демонстративный отказ от «основополагающих» понятий о разуме, истине, знании, личности? К чему может привести упорное стремление противопоставить традиционному монизму всех сортов (социализм *или* капитализм, атеизм *или* религия, знание *или* невежество и т. д.) бесформенное и неопределенное многообразие? Ответ следует искать в системе отношений, которые складываются между «истиной» и властью.

Как показывает практика, отношения между дискурсами, проповедующими различные формы идентичности, далеки от того, чтобы быть мирными; эти отношения (будь то угроза «джихада», политика борьбы с «империей зла» или торговая конкуренция) есть отношения борьбы за полное господство, гегемонию.

Гегемония же, согласно А. Грамши, — такая степень подавления личности, при которой осуществление контроля не требует дополнительного использования

⁵ Под «идентичностью» здесь понимается комплексный, интегрированный набор возможных форм мыслительной, физической, социальной и т. д. деятельности, который индивид усваивает в процессе освоения одной из ролевых моделей.

силы. Напротив, признание господства системы подавления воспринимается как добровольное и естественное положение вещей [33].

Борьба за гегемонию среди дискурсов связана не только с конкуренцией различных форм идентичности. Внутри дискурсов, относящихся к одной и той же форме идентичности, идет борьба за право определять «нормативную», «эталонную» модель.

Например, характеристики «примерный семьянин», «истинный католик», «честный бизнесмен» предполагают соответствие действий субъекта нормативам, по меньшей мере, трех сложившихся идеологических практик: семейной, религиозной, производственной. Вместе с тем формирование, допустим, норматива «примерный семьянин», на первый взгляд не вызывающего трудности для расшифровки, стало возможным за счет абсолютизации конкретной формы организации семейной жизни. Разумеется, за счет всех остальных. То есть о какой семье в данном случае идет речь? Семье, состоящей из двух поколений родителей и детей? Только родителей и детей? Из одного родителя и ребенка? Из двух супругов и приемных детей? Список можно продолжать практически бесконечно. Не легче обстоит дело и с понятием «примерный». Сын, отправляющий своих родителей в дом престарелых, вряд ли будет считаться «примерным» семьянином в России, в то время как, допустим, в Канаде необходимость и желательность подобного поступка не вызывают сомнений.

Относительность и произвольность нормы, разумеется, не единственная ее черта. Важнейшим условием эффективности политики *нормализации* (или ее иного варианта — политики *маргинализации*) является формирование чувства вины у индивида, не способного в силу каких-либо причин соответствовать установленным требованиям и идеалам. Лишая индивида права на выбор и/или обрекая его на постоянное чувство вины и ощущение *пре-ступления* границ, политика нормализации, таким образом, сводит на нет возможность личной автономии даже в том случае, если речь идет лишь о выборе исключительно частного характера [34, с. 296].

В своей работе «История сексуальности» французский исследователь М. Фуко показал, как именно с помощью различного рода дискурсивных практик европейское общество начиная с XVII века смогло поставить под полный контроль сексуальное поведение населения: «Благодаря различным дискурсам возросло число всевозможных узаконенных санкций за самые малейшие отклонения: сексуальная распущенность была отождествлена с умственным нездоровьем; сексуальное развитие, начиная с младенчества и заканчивая старостью, было увязано с сетью норм и допустимых отклонений; с помощью педагогов и медиков была организована система контроля и воздействия; благодаря моралистам и особенно докторам даже самые малейшие фантазии вызвали поток презрительных реплик» [35, с. 36].

Зачем понадобился этот кондуит норм и отклонений сексуального поведения? Ответ прост — «для воспроизводства рабочей силы, для увековечивания существующих форм социальных отношений; короче, для формирования такого сексуального поведения, которое бы являлось экономически полезным и политически консервативным» [35, с. 37].

Этот пример наглядно показывает, как понятие «норма», порожденное стремлением достичь конкретной цели, сначала отождествляется с понятием «истина», а затем постепенно вытесняет его [36, с. 187]. «Норма» и «истина» становятся синонимами. Оптимальным результатом такой дискурсивной политики нормализации становится ситуация, при которой все сколько-нибудь *аномальные* социальные, политические, религиозные и т. п. явления вытесняются за пределы «общедоступного» пространства и лишаются возможности продемонстрировать свое отличие от общепринятых (или общенавязанных?) форм жизнедеятельности.

Приведу лишь два примера подобной политики дискурсивной маргинализации.

В 1870-х годах консервативная общественность ряда стран Европы, в том

числе и России, активно выражала беспокойство в связи с появлением в университетских аудиториях лиц «женского пола». Для борьбы с этой тенденцией был использован испытанный прием — апелляция к «законам природы» и «естественному» положению вещей. Князь В. Мещерский в газете «Гражданин» в «Ответе русской женщине» заявлял, например, что высшее образование превращает их в лиц «третьего» пола. Подобная идея была не менее популярна и в Англии. Один из оксфордских профессоров истории писал в 1869 году, что женщина, получившая университетское образование, становится «гибридом», новой породой — «муже-женщиной». А один из ведущих медиков Лондона отзывался о женщинах, стремящихся получить медицинское образование, не иначе как об «интеллектуальных гермафродитах» [37, с. 15].

Заявления подобного рода, безусловно, вызваны стремлением сохранить установившийся социальный порядок и сложившуюся в сфере высшего образования монополию. Показательно стремление увязать социальное означаемое («высшее образование») с биологическим означающим («пол») для того, чтобы подменить дискуссию о дискриминации в сфере образования дискуссией о возможной эрозии существующих половых стереотипов, порожденных в том числе и данной дискриминацией, т. е. перевести беседу из области социальной проблематики в область отклонений от «установленных природой» канонов.

Другой пример практики дискурсивной маргинализации можно найти в книге Е. Гайдара «Государство и эволюция». Рассматривая историю России с точки зрения развития частной собственности, автор закономерно вынужден ограничиваться анализом генеалогии только тех социальных групп, которые имели какое-либо отношение к выбранному им «универсальному означаемому», т. е. ограничиться анализом генеалогии и эволюции элит. Соответственно, не выходит за рамки элит и основной конфликт современного процесса в России, а именно: процесс «обмена номенклатурной власти на собственность» [38, с. 143].

По меньшей мере два умолчания показательны в этой версии развития российского общества.

Первое связано с концепцией источника власти и ее возможного субъекта. Настойчивые призывы «выкупить» Россию у номенклатуры [38, с. 143], призывы «отделить собственность от власти» [38, с. 174] оставляют без ответа два вопроса: за чей счет происходит этот «выкуп» и в чью пользу «отделяется» *власть!* Умолчание само по себе не оригинально и демонстрирует универсальность принципа «экспроминации», «неназывания имен», о котором говорил французский философ Р. Барт в отношении правящих классов: «буржуазия является социальным классом, который не хочет быть назван по имени» [39, с. 138]. Господство властвующего класса проявляется в той версии «естественного» положения вещей, которую он проповедует, вернее, в тех вещах, о которых он так красноречиво молчит.

Вторая «фигура умолчания» наглядно демонстрирует, в чью пользу власть *не* отделяется. Детально характеризует и описывая состав элит России [38, с. 124, 125, 150], автор обходит практически полным молчанием среду, в которой эти элиты «функционируют». Общество состоит, таким образом, из «господствующих классов» [38, с. 152], интересы и происхождение которых «хорошо известны» и которые, собственно, составляют «предгражданское общество» [38, с. 126], с одной стороны, и «людей» [38, с. 138], «низов» [38, с. 135], «широких масс» [38, с. 136], «широких кругов населения» [38, с. 165], «миллионов, десятков миллионов» [38, с. 166], о которых известно лишь то, что их «социально-экономическая и трудовая активность» повысилась [38, с. 178] — с другой⁶.

Использование политической и статистико-демографической терминологии в общих случаях, разумеется, неслучайно: лингвистический выбор лишь воспроизводит существующую систему социальных иерархий и распределения властных отношений, которые формируют социальное «зрение» автора. То есть однородность «массы» — скорее, показатель близорукости аналитика, чем не-

⁶ Речь, напомню, идет о реформах «открытого, демократического» типа [38, с. 154].

развитости ее внутренней структуры. Результатом подобной дискурсивной маргинализации становится такой политический процесс, за пределами которого находятся все те, кто не вошел в состав «господствующих классов». Даже если речь идет о «глобально-исторической альтернативе» [38, с. 201], стоящей перед страной, о смене «социальной, экономической, в конечном итоге исторической ориентации России» [38, с. 199]. Как писали демократы конца 1980-х, «Иного не дано»⁷.

Постмодернизм как способ сопротивления

Именно этому стремлению к глобальным проектам и трансформациям, унаследованному от времен Просвещения, реализующемуся, как правило, «сверху вниз» и за счет тех, кто лишен возможности изложить свою, иную, выходящую за установленные нормативы точку зрения, и противостоят «полифония», «разнородность», «локализм» постмодернизма.

Понимание того, что «все ужасы жизни не так страшны, как выдуманное совестью и разумом идеи» [1, с. 96], заставляет всякий раз подвергать де-конструкции, де-шифровке, де-натурализации любые существующие и обще-признанные смыслы [15, с. 142] и абсолюты, вскрывая заложенные в них иерархии и гегемонии.

Сочетание несочетаемого, пародия, игра со смыслами, их травестирование в конечном итоге выполняют одну и ту же функцию — функцию десакрализации как гносеологических, эстетических, моральных и т. д. критериев, так и властных отношений, стоящих за ними.

Но что более важно, десакрализация блокирует действие «механизма вины», давая личности по крайней мере возможность попытки найти свой, *другой*, смысл семейной жизни, профессиональной карьеры или политического участия. Обвинения в утрате «подлинности», «не востребованности личности», «отсутствии ценностного центра» [5, с. 418], раздающиеся в адрес «отечественного» постмодернизма, вряд ли оправданы по существу, хотя, может быть, и имеют смысл с точки зрения формы. Способность личности находить собственный смысл благодаря сочетанию доступных ей «языков», «дискурсов», «масок» и «псевдонимов» говорит как о ее явном намерении определить свое отношение к любому социальному, художественному, политическому тексту, так и о не менее активном противостоянии любым попыткам извне навязать процесс институционализации выбранного ею ассортимента средств самовыражения. Это задачи, которые вряд ли доступны «не отвечающей за себя личности», задачи, которые вряд ли порождены «благополучной отстраненностью от проблем эпохи» [5, с. 416—418]⁸.

Существование различных дискурсивных практик, возможность их легальной артикуляции, как показали исследования Фуко, не являются безусловным средством против гегемонии одной из них. Вместе с тем именно эти различия плюс осознание того, что связь между «нормой» и стремлением к господству неизбежна, расширяют возможности личной свободы индивида.

Любое новообразование, согласно Соссюру, есть результат либо новой комбинации старых элементов системы, либо ассимиляции ею элементов другой системы [43, с. 50, 95]. Наличие альтернатив и нелинейная зависимость между причинами и следствиями переводят наши действия из разряда *заданных* в разряд *контролируемых* [32, с. 45]. Не абсолютная свобода, конечно, но и не абсолютная зависимость.

И последнее. Насколько реальна ситуация постмодерна в России? Насколько оправданы поиски социальных и политических «означаемых» для той бесконечной, постоянно увеличивающей свои звенья постмодернистской цепи отечественных эстетических «означающих»? Не стал ли и сам «отечественный постмо-

⁷ Конкретные примеры того, как дискурсивная маргинализация проявляется на политическом, экономическом и финансовом уровнях, см., например [40—42].

⁸ Противоположную трактовку «роли личности» в постмодернизме см., например [5].

дернизм» местным вариантом Макдональдса — слегка измененным, но все так же экономически эффективным? Ответ во многом зависит от наших интерпретаций прошлого.

Для Ч. Дженкса, пустившего в обиход термин «постмодернизм», переломный характер в истории России очевиден: эпоха модернизма закончилась здесь в 10.10 утра 4 октября 1993 года — в тот момент, когда ударом танкового снаряда были остановлены часы на почерневшем Белом доме. Вслед за взятием Бастилии и штурмом Зимнего обстрел Белого/Черного дома стал символом «эпохального изменения» в парадигме исторического развития [44, с. 11].

И все же — насколько прежняя парадигма «нового времени» в России совпала с парадигмой «нового времени» Европы? Избежав автономизирующего и атомизирующего влияния Реформации на личность, не имея экономического якоря среднего класса, лишенная традиционных партийных структур, насколько «вписывается» Россия в ситуацию, основными чертами которой являются «институционализованный плюрализм, разнообразие, непредсказуемость и неясность» [14, с. 187] ? Вернее, насколько все эти черты, присущие России, могут быть определены как «постмодернистские»? Насколько отсутствие идеологического, политического, религиозного, национального «ядра» может считаться ситуацией постоянной? Или, говоря иначе, кому готовиться к роли «скорлупы»?

Постмодернизм возник во многом из понимания того, что преодоление различий путем их уничтожения не самая эффективная политика. Теория дискурса с ее идеей о личности как продукте диалога придала понятию «различия» онтологическое звучание. Сможет ли стремление к унификации и Абсолюту подавить стремление к разнообразию, покажет время. Но хочется верить, что Дженкс все-таки был прав, и пора «вечных истин», «коллективных прозрений» и массовых «походов за счастьем» миновала.

ЛИТЕРАТУРА

1. Шестов Л. Достоевский и Ницше. Философия трагедии. СПб., 1903. С. 14.
2. Солженицын А. Ответное слово на присуждение литературной награды Американского национального клуба искусств. Нью-Йорк, 19 января 1993//Новый мир. 1993. № 4. С. 5.
3. Norris Sh. What's Wrong with Postmodernism. Critical Theory and the End of Philosophy. Baltimore, 1990.
4. Norris Ch. The Truth about Postmodernism. Oxford, 1993.
5. Ермолин Е. Примадонны постмодерна, или Эстетика огородного контекста//Континент. № 84.
6. Lyotard J.-F. The Postmodern Explained. Correspondence 1982—1985. Minneapolis, 1992.
7. Fiske J. Television Culture. London, 1987. P. 14.
8. Talor B. Modernism. Post-Modernism. Realism: a Critical Perspective for Art. Hampshire, 1987.
9. Steinberg L. Other Criteria: Confrontations with the Twentieth Century Art. New York, 1972.
10. Jencks Ch. Late-Modern Architecture and Other Essays. London, 1980.
11. Jameson F. The Ideologies of Theory. Essays 1971 — 1986. Minneapolis, 1988.
12. Rosenau P. M. Postmodernism and the Social Sciences: Insights, Inroads and Intrusions. Princeton, 1992.
13. Jameson F. Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism//New Left Review. 1984. July — August.
14. Bauman Z. Intimations of Postmodernity. London, 1992.
15. Grant J. Fundamental Feminism. Contesting the Core Concepts of Feminist Theory. New York, 1993.
16. Derrida J. Of Grammatology. Baltimore, 1976.
17. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: опыт адогматического мышления. Париж, 1971.
18. McDermot P. On Cultural Authority: Women's Studies, Feminist Politics and the Popular Press//Signs. 1995. Vol. 20(3).
19. De Saussure F. Course in General Linguistics. London, 1983.
20. Martusewicz R. Mapping the Terrain of the Post-Modern Subject//Understanding Curriculum as Phenomenological and Deconstructed Text. New York, 1992.

21. *Бахтин М. М.* Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философии анализа//*Бахтин М. М.* Литературно-критические статьи. М., 1986.
22. *Wittgenstein L.* Tractatus Logico-Philosophical. London, 1981.
23. *Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. Oxford, 1968.
24. *Lacan J.* Ecrits: A Selection. London, 1977.
25. *Davies B.* Shards of Glass. Children Reading and Writing Beyond Gendered Identities. St. Leonards, 1993.
26. *Aronowitz S.* The Politics of Identity: Class, Culture, Social Movements. New York, 1992.
27. *Althusser L.* Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards *Investigation*)//*Althusser L.* Lenin and Philosophy and Other Essays. London, 1971.
28. *Ebert T.* The Romance of Patriarchy: Ideology, Subjectivity and Postmodern Feminist Cultural theory//*Cultural Critique.* 1985/86. Vol. 2.
29. *Suny G.* The Revenge of the Past. Nationalism, Revolution and the Collapse of the Soviet Union. Stanford, 1993.
30. Национальный вопрос и Советская Россия. М., 1923.
31. *Eagleton T.* The Subject of Literature//*Cultural Critique.* 1988. Vol. 10.
32. *Hix H. L.* Spirits Hovering over the Ashes: Legacies of Postmodern Theory. Albany, 1995.
33. *Gramsci A.* Prison Notebooks. 1971.
34. *Aronowitz S.* The Crisis in Historical Materialism: Class Politics and Culture in Marxist Theory. New York, 1981.
35. *Foucault M.* The History of Sexuality. An Introduction. Vol. 1. New York, 1990.
36. *Шестов Л.* Начала и концы. СПб., 1908.
37. *Johanson C.* Women's Struggle for Higher Education in Russia, 1855—1900. Montreal, 1989.
38. *Гайдар Е.* Государство и эволюция. М., 1995.
39. *Barthes R.* Mythologies. New York, 1972.
40. *Грэхэм Т.* Новый российский режим//Независимая газета. 1995. 23 декабря.
41. *Пияшева Л.* Загадки «евразийского менталитета», или Кто в России созрел для капитализма//Континент. № 84.
42. *Крыштановская О.* Финансовая олигархия в России//Известия. 1996. 10 января.
43. *Соссюр Ф.* Заметки по общей лингвистике. М., 1990.
44. *Jencks Ch.* Moscow. October 4, 1993, 10.10. a. m.: Modernity is dead//Post—Soviet Art and Architecture. London, 1994.

С. Ушакин, 1996