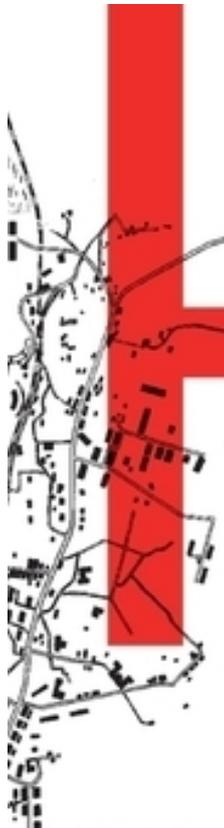


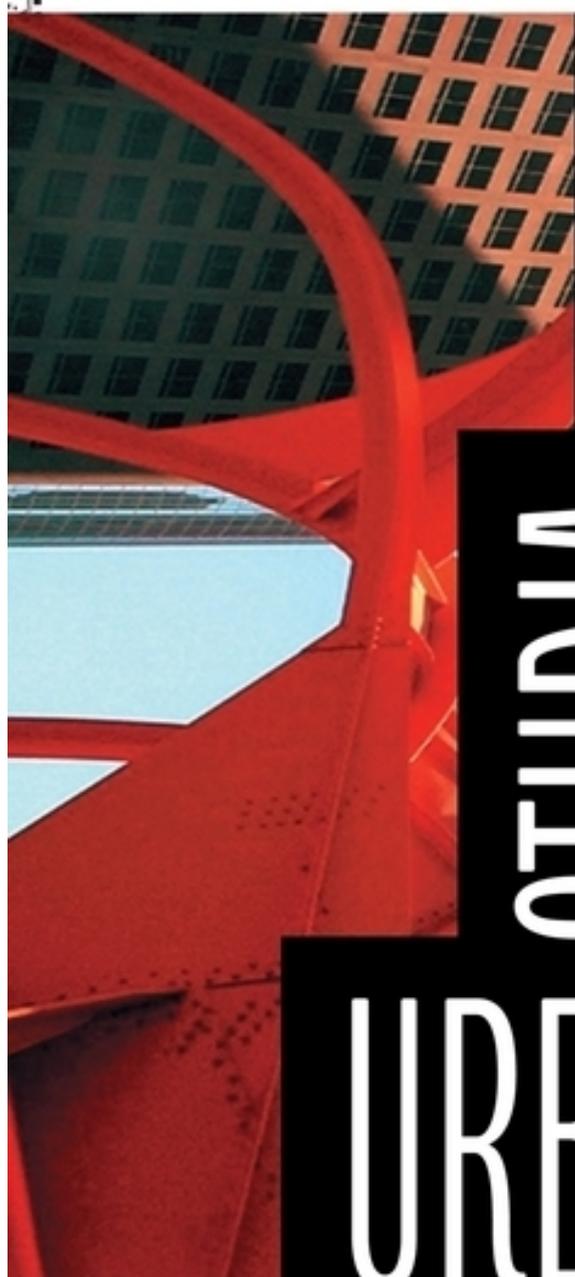


МАРК ОЖЕ



МЕСТА

ВВЕДЕНИЕ
В АНТРОПОЛОГИЮ
ГИПЕРМОДЕРНА



STUDIA

URBANICA



Studia Urbanica

Марк Оже

**Не-места. Введение в
антропологию гипермодерна**

«НЛО»

1992

Оже М.

Не-места. Введение в антропологию гипермодерна /
М. Оже — «НЛО», 1992 — (Studia Urbanica)

ISBN 978-5-4448-0862-7

Работа Марка Оже принадлежит к известной в социальной философии и антропологии традиции, посвященной поиску взаимосвязей между физическим, символическим и социальным пространствами. Автор пытается переосмыслить ее в контексте не просто вызовов XX века, но эпохи, которую он именует «гипермодерном». Гипермодерн для Оже характеризуется чрезмерной избыточностью времени и пространств и особыми коллизиями личности, переживающей серьезные трансформации. Поднимаемые автором вопросы не только остроактуальны, но и способны обнажить новые пласты смыслов – интуитивно знакомые, но давно не замечаемые, позволяющие лучше понять стремительно меняющийся мир гипермодерна. Марк Оже – директор по научной работе (directeur d'études) в Высшей школе социальных наук, которой он руководил с 1985 по 1995 год.

ISBN 978-5-4448-0862-7

© Оже М., 1992

© НЛО, 1992

Содержание

Пролог	6
Ближнее и далекое	8
Антропологическое место	22
От мест – к не-местам	35
Эпилог	52
Библиография	54

Марк Оже
Не-места Введение в
антропологию гипермодерна

© Edition de Seuil, 1992 Collection La Librairie du XXI^e siècle, sous la direction de Maurice Olender

© А. Ю. Коннов, перевод с французского, 2017

© ООО «Новое литературное обозрение», 2017

Пролог

Прежде чем сесть в машину, Пьер Дюпон решил снять денег из банкомата. Тот, проглотив карту, предложил снять тысячу восемьсот франков. Пьер Дюпон нажал на клавишу «1800». Аппарат попросил немного подождать, затем выдал требуемую сумму и напомнил о необходимости забрать карту. «Спасибо, что воспользовались нашими услугами», – высветилось на экране, пока Пьер Дюпон убирал банкноты в бумажник.

Дорога была легкой: в воскресенье с утра трасса А11 в направлении Парижа оказалась свободна. Не задерживаясь на подъезде, Пьер оплатил свой проезд дебетовой картой в пункте оплаты в Дурдане, объехал Париж по кольцевому бульвару и по трассе А1 въехал в Руасси.

Припарковавшись на втором уровне подземной парковки (проезд J), он положил парковочную карту в бумажник и поспешил к стойкам регистрации Air France. С облегчением избавившись от чемодана, весившего ровно 20 кг, он протянул свой билет женщине за стойкой, попросив выбрать ему место в салоне для курильщиков у прохода. Молчаливо-улыбчивая сотрудница авиакомпании кивнула и, проверив наличие мест на компьютере, вручила ему билет и посадочный талон. «Посадка в терминале В в 18 часов» – уточнила она.

Пьер прошел досмотр заранее, чтобы пройти по магазину беспошлинной торговли дьюти-фри. Он купил бутылку коньяка (сувенир из Франции для азиатских клиентов) и коробку сигар (для себя лично), не забыв положить чек в бумажник вместе с дебетовой картой.

Он пробежал взглядом по роскошным витринам с украшениями, одеждой и парфюмерией, остановился в книжном отделе, пролистал несколько журналов и выбрал простенькую книжку в дорогу – путешествия, приключения, шпионаж, – а затем неторопливо продолжил свою прогулку.

Наш герой наслаждался ощущением свободы, складывавшимся из облегчения от сданного багажа и более тонкого, личного чувства уверенности в том, что теперь, положив посадочный талон и пройдя контроль, он «в полном порядке» и нужно лишь ждать дальнейшего развития событий. «Только ты и я, Руасси!»¹: в этих переполненных людьми местах, где тысячи индивидуальных траекторий пересекались незаметно друг для друга, возникало неясное чувство, сродни очарованию безликих ландшафтов, пустырей, новостроек, вокзальных перронов и залов ожидания. В таких местах случайных встреч часто проскальзывает мимолетное ожидание приключений, смутное предвкушение новых событий, которых просто нужно дожидаться.

Посадка прошла без происшествий. Пассажиры с буквой Z в посадочном талоне приглашались на посадку последними; Пьера слегка позабавила бессмысленная толкотня пассажиров X и Y на выходе из шаттла.

В ожидании взлета и раздачи прессы он пролистал журнал авиакомпании и представил себе примерный маршрут полета: Гераклион, Ларнака, Бейрут, Дхаран, Дубай, Мумбаи, Бангкок – больше девяти тысяч километров в мгновение ока и несколько названий, иногда всплывавших в новостях. Затем он взглянул на прейскурант беспошлинных товаров, удостоверился в том, что кредитные карты принимаются к оплате на межконтинентальных рейсах, с удовольствием пробежался по перечню особых условий для пассажиров бизнес-класса (благодаря разумной щедрости своей компании к таковым относился и он): «В аэропортах Шарль-де-Голль-2 и в Нью-Йорке салоны Le Club предоставляют своим пассажирам возможность отдыха, использования телефонной связи, факса или связи по сети

¹ Рекламный слоган аэропорта. – *Примеч. пер.*

Минитель, а также индивидуальный подход и повышенное внимание к каждому пассажиру. Новые сидения Espace 2000 повышенной вместимости и комфортности снабжены регулируемыми сидениями и подголовниками...». Уделив немного внимания цифровому пульту управления своим креслом Espace-2000, он снова погрузился в изучение рекламы в журнале: гладкие, обтекаемые формы новых автомобилей, несколько фотографий крупных отелей международной гостиничной сети, немного пафосно представленных как «средоточия цивилизации» («Мамуния» в Марракеше, «бывший роскошным дворцом до того, как стать роскошным отелем», «Метрополь» в Брюсселе, «бережно хранящий атмосферу роскоши XIX века»). Затем ему на глаза попала реклама автомобиля, носившего то же название, что и его кресло: Renault Espace. «Иногда оно приходит без предупреждения. Захватывает – и не отпускает. Непреодолимое желание собственного пространства. Подвижного пространства, которое может увлечь вас далеко. Пространства, в котором все под рукой». В общем, совсем как в самолете. «Это пространство уже внутри вас. Нигде на Земле вам не будет так хорошо, как в Renault Espace», – игриво заключила реклама².

Наконец самолет взлетел. Быстро пролистав следующие страницы, Пьер уделит несколько секунд статье о «гиппопотаме – хозяине реки» (Африка как «колыбель легенд» и «зачарованный, колдовской материк») и просмотрел репортаж о Болонье («Влюбленным можно быть везде, но влюбиться в город можно только в Болонье»). Яркое пятно англоязычной рекламы японского камкордера на секунду привлекло его внимание («Яркие краски, сочный звук, непрекращающееся действие – все это может стать Вашим навсегда»); в голове в очередной раз начал звучать припев из песенки Шарля Трене, услышанной в автомобиле по дороге в аэропорт, и Пьер подумал, что строчка «фотография, старая фотография моей юности...» скоро не будет иметь для будущих поколений никакого смысла. Краски настоящего, запечатленные навсегда камерой, будто замороженные в морозильной камере. Под конец реклама карты Visa его немного успокоила («Принимается к оплате и в Дубай, и в любом пункте Вашего назначения. Путешествуйте в полной уверенности с картой Visa!»).

Еще один взгляд – на сей раз на книжные рецензии – задержался на описании, вызвавшем профессиональный интерес. Речь шла о книге «Euromarketing»: «Гомогенизация потребностей и потребительского поведения является частью мощных тенденций, характеризующих новую международную среду функционирования предприятий... В данной книге обсуждаются многие вопросы, поставленные в результате анализа влияния глобализации на европейские фирмы, пригодности и содержания евромаркетинга, а также рассмотрения возможных сценариев развития международной маркетинговой конъюнктуры». Рецензия завершалась упоминанием «благоприятных условий для развития максимально стандартизированного набора» и «архитектуры европейской коммуникации».

Пьера Дюпона одолела легкая дремота, и он отложил журнал. Табло «Застегните ремни» погасло; он поправил наушники, настроил радио на 5-й канал и погрузился в адажио концерта № 1 до мажор Йозефа Гайдна. В течение нескольких часов (время перелета над Средиземноморьем, Аравийским морем и Бенгальским заливом) он наконец был совершенно один.

² Игра слов: еспасе по-французски означает и «пространство», и «космос». – *Примеч. пер.*

Ближнее и далекое

Антропология ближнего становится все более обсуждаемой темой. Семинар, проведенный в 1987 году в Музее народных искусств и традиций (*Anthropologie sociale et ethnologie de la France*, «Социальная антропология и этнология Франции») и выпустивший тезисы в 1989 году под заголовком *L'Autre et le semblable* («Другой и похожий»)³, отмечал сближение интересов этнологов, изучающих «далекое» и «здешнее». И семинар, и последовавшая за ним публикация материалов явно проистекают из дискуссий, начатых во время другого семинара – в 1982 году в Тулузе (*Voies nouvelles en ethnologie de la France*, «Новые пути этнологии во Франции») и последующих публикаций и специальных выпусков журналов.

При этом нет гарантии того, что постулирование наличия новых интересов, областей исследования и новых сближений между ними не основано на определенных недопониманиях или не провоцирует их. Некоторые предварительные замечания могли бы внести ясность в дальнейшее обсуждение «антропологии здешнего».

Антропология всегда была наукой, изучающей «здесь» и «сейчас». Этнолог за работой – всегда тот, кто находится где-то (в своем моментальном «здесь») и описывает наблюдаемое или слышимое в этот самый момент. Всегда будут уместны дальнейшие вопросы к качеству и намерениям его наблюдения, предубеждениям или другим факторам, обуславливающим производство его текста; тем не менее этнология всегда основывается на прямом свидетельствовании настоящего. Антрополог-теоретик, который работает с наблюдениями и «полями» помимо тех, что изучены лично им, всегда пользуется материалами других этнологов, а не косвенными источниками, которые он был бы вынужден интерпретировать.

Даже «кабинетные антропологи», в которых мы все иногда превращаемся, отличаются от историков, использующих документы. Факты, которые мы ищем в досье Мердока, плохо или хорошо, но все же были засвидетельствованы в качестве единиц информации (правила альянса, филиации, наследования), также относящихся к антропологии «второго порядка». Все, что отдаляет нас от непосредственных полевых наблюдений, отдаляет нас и от антропологии; и поэтому историки, имеющие антропологический интерес, не занимаются антропологией. Выражение «историческая антропология» по меньшей мере двусмысленно; «антропологическая история» кажется нам более приемлемой. Обратносимметричный пример может быть найден в неизбежном обращении к истории у антропологов (например, у африканистов) – в частности к той истории, которая зафиксирована в устной традиции. Все знают фразу Хампате Ба о том, что смерть старика в Африке «подобна пожару в библиотеке»; однако информант, будучи молодым или старым, является участником обсуждения, повествующим не столько о прошлом, сколько о своих знаниях или мнениях о нем. Рассказчик далеко не всегда является современником события, о котором идет речь, но этнолог всегда является современником как высказывания, так и самого высказывающего. Речь информанта ценна в одинаковой степени как для прошлого, так и для настоящего. Антрополог, имеющий (и обязанный иметь) исторический интерес, не является в строгом смысле слова историком. Это замечание имеет целью лишь уточнить объекты и подходы. Очевидно, что работы историков (таких, как К. Гинзбург, Ж. Ле Гофф или Э. Леруа Ладюри) представляют собой предмет живейшего интереса антропологов, но сами по себе эти работы являются историческими: они касаются прошлого и опираются на анализ документов.

³ *L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines. Textes rassemblés et introduits par Martine Segalen. Presses du CNRS, 239 p., 1989. – Примеч. ред.*

Таково положение вещей с «сейчас». Что же происходит со «здесь»? Безусловно, европейское, западное «здесь» приобретает свой смысл по отношению к далекому «там» – некогда «колониальному», сегодня «развивающемуся», ставшему приоритетным объектом британской и французской антропологии. Однако противопоставление «здесь» и «там» (один из способов осуществлять великое разделение на «Европу» и «остальной мир», напоминающее деление футбольных команд в те времена, когда в Великобритании был великий футбол: «Англия против остального мира») может служить отправной точкой для противопоставления двух антропологий только при наличии предпосылки, верность которой нам ещё предстоит доказать: предпосылки о существовании двух отдельных друг от друга антропологий.

Утверждение, согласно которому этнологи стали чаще обращать взоры на Европу из-за сокращения исследовательских возможностей в дальних странах, по меньшей мере спорно. Во-первых, возможности работы в Африке, Америке и Азии по-прежнему вполне реальны. Во-вторых, причины, побуждающие антропологов проводить исследования в Европе, позитивны: речь ни в коем случае не идет об антропологических исследованиях «за неимением лучшего». И именно рассмотрение позитивных причин может помочь нам продуктивно рассмотреть оппозицию между «Европой» и «остальным миром» и связанные с этой оппозицией некоторые из наиболее модернистских определений европейской этнологии.

Тема «этнологии ближнего» скрывает в себе двойной вопрос. Во-первых, это вопрос, может ли в своем нынешнем положении этнология Европы претендовать на тот же уровень точности, сложности и концептуализации, что и этнология дальних обществ. Ответ на этот вопрос в целом положительный, по крайней мере со стороны этнологов, занимающихся европейскими исследованиями с перспективой на будущее. Так, Мартин Сегален может с удовлетворением заметить (в упомянутом выше сборнике), что два специалиста по системам родства, работавшие в одном и том же европейском регионе, способны вести дискуссию так же оживленно, как и два специалиста по одной и той же африканской народности; одновременно Энтони Коэн отмечает, что работы Робина Фокса по антропологии родства на острове Тори или исследования Мэрилин Стретерн в Элмдоне, с одной стороны, свидетельствуют о центральной роли отношений родства и о многообразии стратегий, связанных с такого рода отношениями, в «наших» обществах, а с другой – о множественности культур, сосуществующих в такой стране, как современная Великобритания⁴.

Вопрос, поставленный таким образом, однако, рискует сбить нас с толку. Он может означать либо неспособность европейских обществ к символизации, либо неготовность этнологов-европеистов к ее анализу.

Второй вопрос заключается совсем в другом. Факты, общественные институты, способы объединений (в сферах работы, досуга, проживания), способы перемещения, специфичные для современного мира, – подлежат ли они рассмотрению с антропологических позиций?

Во-первых, отметим, что этот вопрос касается не только – и даже не в первую очередь – Европы. Всякий, кто имел дело с Африкой, например, хорошо себе представляет, что любой глобальный антропологический подход должен учитывать огромное количество взаимосвязанных элементов, вызванных к жизни непосредственной действительностью и не всегда поддающихся делению на «традиционные» и «модерные». Но хорошо известно и то, что институциональные формы, составляющие сегодня основу для понимания общественной жизни (работа по найму, предприятие, большой спорт, средства массовой информации) играют все более важную роль во всех уголках мира.

⁴ См.: L'Autre et le semblable, 1989. Chapitre I, II. – *Примеч. ред.*

Во-вторых, отметим, что второй вопрос полностью замещает первый: объектом нашего рассмотрения является уже не Европа, а современность как таковая, причем в самых агрессивных, тревожащих и актуальных аспектах.

Здесь самое важное – не спутать вопрос о методе с вопросом о предмете. Часто можно слышать (Леви-Стросс не раз говорил об этом), что современный мир поддается этнологическому наблюдению в той степени, в которой в нем возможно вычленишь единицы наблюдения, подходящие для наших методов исследования. Так, мы знаем, какое важное значение Жерар Альтаб (в свое время, возможно, не догадывавшийся о том, какое влияние окажут его исследования на дискурс наших⁵ политиков) придавал лестничным клеткам и жизни лестниц в многоквартирных домах Сен-Дени или окраин Нанта.

Любой, кто занимался полевой работой, знает, что этнологическое исследование имеет свои ограничения (одновременно являющиеся достоинствами), и что этнолог вынужден хотя бы приблизительно очерчивать границы группы, с которой он сможет познакомиться и которая сможет его признать. Этот очевидный факт имеет, однако, множество аспектов. Метод и необходимость установления эффективного контакта с информантами – это один аспект; репрезентативность выбранной группы – совсем другой. Мы должны знать, что нам говорят те, с кем мы говорим и кого видим, о тех, с кем мы не говорим и кого не видим. Работа полевого этнолога с самого начала заключается в «межевании» социального, в тонком обращении с масштабами, в небольших сравнительных исследованиях. Этнолог мастерит некий универсум значений, при необходимости изучая промежуточные универсумы посредством краткосрочных исследований или обращаясь к пригодным для его целей документальным свидетельствам. Он пытается дать себе и другим четкое представление о тех, о ком он имеет право говорить, рассказывая о своих информантах. Нет оснований считать, что эта проблема репрезентативности, проблема реальности эмпирического объекта имеет разную природу в африканском королевстве и на предприятии, расположенном в парижском предместье.

Здесь можно сделать два замечания. Первое касается истории, второе – антропологии, и оба касаются стоящей перед каждым полевым этнологом задачи по определению «местоположения» эмпирического объекта исследования и оценке его качественной репрезентативности. Говоря о «качественной репрезентативности», мы имеем в виду не отбор статистически значимой выборки, а выяснение, насколько одно и то же явление имеет одинаковое значение для одного рода, для другого рода, для деревни, для разных деревень etc. В этой же перспективе находятся и проблемы определения таких понятий, как «племя» или «этническая группа». Задачи, стоящие перед этнологами, сближают их со специалистами по микроистории и одновременно удаляют друг от друга. Чтобы не ставить под сомнение первенство этнографов, уточним, что микроисторический анализ подводит историков к необходимости думать этнографически, чтобы оценить репрезентативность анализируемых ими частных явлений, таких как «жизнь мельника из Фриули в XV веке», например; но чтобы гарантировать такую репрезентативность, им приходится прибегать к понятиям «косвенных данных», «следов» или «исключительности примера», в то время как добросовестный полевой этнолог всегда имеет возможность выйти за исходно поставленные им рамки, чтобы проверить ценность своих первоначальных данных. Это преимущество работы с настоящим, однако, достаточно скромно по сравнению с главным козырем историков: последние знают, что происходит потом.

Второе замечание относится к объекту антропологии, но скорее к ее интеллектуальному объекту, или, если угодно, к способности этнолога к обобщениям. Вполне очевидна величина шага между скрупулезным наблюдением той или иной половины деревни или записью определенного количества мифов, бытующих в той или иной группе населения,

⁵ Французских. – *Примеч. пер.*

и разработкой теории «элементарных структур родства» или «мифологий». Структурализм здесь не является единственным примером: все великие антропологические подходы стремились как минимум к разработке определенного числа общих гипотез. Эти гипотезы, конечно же, могут быть вдохновлены исследованием единичных явлений, но в дальнейшем они обязательно подкрепляются разработкой проблемных конфигураций, выходящих далеко за пределы исходного единичного явления; в качестве примера можно привести антропологию колдовства, матримониальных альянсов, власти или производственных отношений.

Не подвергая оценке валидность этих попыток обобщения, зафиксируем факт их существования как одной из основных составляющих этнологической литературы, с тем чтобы подчеркнуть – любой «веский аргумент», приводимый относительно природы неэкзотических обществ, всегда относится лишь к конкретному аспекту исследования, то есть к методу, а не к объекту: ни к эмпирическому объекту, ни тем более к интеллектуально сконструированному, теоретическому объекту, предполагающему не только обобщения, но и сравнения.

Вопрос метода не должен смешиваться с вопросом объекта, так как исчерпывающее описание, например, городского квартала или деревни никогда не было объектом антропологии. Исчерпывающие монографии такого рода расценивались во время их создания как вклад в еще неполный инвентарь и чаще всего содержали, по меньшей мере в эмпирическом плане, более-менее подкрепленные полевыми исследованиями обобщения об этнической группе, взятой целиком. Первоочередной вопрос, возникающий при рассмотрении «ближней» современности, состоит не в том, можно ли (и если можно, то как) проводить исследования в многоквартирном доме, на предприятии или в курортном центре, – этот вопрос с той или иной долей успеха может быть решен. Важнее выяснить, существуют ли сегодня вопросы современной общественной жизни, возникающие в ходе антропологического исследования таким же образом, как вопросы родства, альянсов, дара и обмена и т. п., сперва привлекавшие к себе внимание антропологов, исследующих «далекое» в качестве эмпирически наблюдаемых явлений, а затем – в качестве объектов рефлексии (интеллектуальных объектов). В связи с этим при возникновении методологических сомнений (безусловно оправданных) следует вспоминать о том, что мы в дальнейшем будем называть «предварительным знанием об объекте».

Это «предварительное знание об объекте» может вызвать подозрения в отношении легитимности антропологии «ближней современности». Луи Дюмон в предисловии к переизданию своей монографии «Тараск» («La Tarasque»⁶, процитированном впоследствии Мартин Сегален во введении к упомянутому выше сборнику тезисов «Другой и похожий») отмечает, что «смещение центров интереса» и изменение «проблематик» – то, что мы будем называть здесь сменой эмпирических и интеллектуальных объектов, – мешают нашим дисциплинам быть просто кумулятивными и «могут в конечном счете нарушить их непрерывность». В качестве примера таких смещений центров интереса он, в частности, противопоставляет исследования народных традиций и «рассмотрение, одновременно более масштабное и более дифференцированное, общественной жизни во Франции, более не проводящее абсолютных различий между модерном и премодерном – например, между ремесленным производством и промышленностью».

Я, однако, не уверен в том, что непрерывность дисциплины гомологична связности ее объектов. Подобное утверждение звучало бы сомнительно в отношении наук о жизни, в кумулятивности которых (в дюмоновском понимании: «удачное исследование всегда приводит к появлению новых объектов исследования») я не уверен. И тем более спорным такое утверждение является по отношению к наукам о жизни общественной, имеющим дело с

⁶ Dumont L. La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique. Paris: Gallimard, 1951. – Примеч. ред.

изменениями способов группировки и построения иерархий и появлением новых объектов, которые – как и в случае биологических наук – не уничтожают исходные объекты исследования, а усложняют их. Таким образом, опасения Луи Дюмона⁷ находят отклик и среди тех, кто занимается антропологией «ближней современности». Жерар Альтаб, Жак Шейронно и Беатрис Ле Вита выражают эти опасения в сборнике «Другой и похожий», шутливо отмечая, что жителей современной Бретани «куда больше интересуют займы в банке „Креди Агриколь“, чем собственная генеалогия». Однако за этой формулировкой также скрывается вопрос об объекте: нет никаких оснований полагать, что антропологи должны уделять генеалогии бретонцев больше внимания, чем сами бретонцы (даже если последних можно заподозрить в полнейшем пренебрежении к вопросу своего происхождения). Если бы антропология «ближней современности» должна была осуществляться исключительно в рамках уже разработанных категорий, без конструирования новых объектов, тогда и сбор новых эмпирических данных был бы продиктован не необходимостью, а, скорее всего, лишь праздным любопытством.

* * *

Эти исходные соображения вызывают к тому, чтобы дать позитивное определение антропологии. Попробуем же вывести это определение, исходя из двух постулатов.

Первый постулат касается ключевого вопроса антропологических исследований: вопроса о текущем бытии *другого*. Вопрос о другом не просто появляется в антропологии время от времени, но является ее уникальным интеллектуальным предметом, и исходя из него определяются разные области исследования. При этом бытие другого рассматривается в настоящем, чего достаточно для различения антропологии и истории. Рассмотрение ведется одновременно во многих аспектах, что отличает антропологию от других социальных наук; речь идет о следующем:

– экзотическом другом, определяемом относительно «нас», предположительно идентичных (нас – французов, европейцев, жителей западного мира);

– другом среди «них»: этнически или культурно другом, определяемом относительно группы предположительно идентичных «их» и описываемом чаще всего, этнонимом;

– социальном другом: «внутреннем» другом, определяемом через системы различий, начинающиеся с разделения полов, но также определяющие каждого в семейных, политических, экономических терминах так, что описание субъекта в системе (старший, младший, рожденный следующим⁸, начальник, клиент, пленник) невозможно без отсылок к определенному количеству других;

– наконец, о близком (сокровенном) другом, которого не следует путать с предыдущим типом; о другом, присутствующем в самом сердце всех систем мышления, чье повсеместное присутствие указывает на факт невозможности абсолютной индивидуальности: наследственность, наследование, родство, сходство и влияние – через эти категории может быть постигнута инаковость, дополняющая и составляющая всякую индивидуальность. Вся литература, посвященная понятию личности, интерпретации болезни и колдовству, свидетельствует о том, что один из самых главных вопросов, которые ставит этнология, задают себе и те, кого этнология изучает: о том, что мы могли бы назвать сущностной, или сокровенной инаковостью. Репрезентации сокровенной инаковости в системах, изучаемых этнологией, располагают ее в самом сердце индивидуальности, тем самым делая невозможным раздельное рассмотрение вопросов об индивидуальной и коллективной идентичности. Есть

⁷ Об утрате связности антропологии. – *Примеч. пер.*

⁸ *Ruiné* – младший сиблинг во франкоязычной традиции различения систем родства. – *Примеч. ред.*

весьма примечательный пример того, как содержание верований, изучаемых этнологом, может определить подход, применяемый для их фиксации: репрезентации индивида интересуют антропологию не только потому, что это разновидность социальных конструктов, которыми интересуется эта наука, но и потому, что всякая репрезентация индивида – это неизбежно и репрезентация присущих ему социальных связей.

Вместе с тем мы обязаны антропологии экзотических обществ (и в еще большей степени – изучению конкретных индивидов) открытием, что социальное начинается с индивида; именно индивид является основным объектом интереса для этнолога. Конкретика антропологии противоположна конкретике, определяемой некоторыми социологическими школами как познаваемая через порядковые величины, из которых устраниваются любые индивидуальные переменные.

Марсель Мосс при обсуждении связи между психологией и социологией⁹ вводил существенные ограничения в определение индивидуальности, которая может быть изучена этнологом. В одном любопытном пассаже он уточняет, что человек, изучаемый социологами, является не представителем современной элиты – разделенным, контролируемым и подчиненным, но обычным человеком, или даже архаическим, который определяется как «тотальность»:

Средний человек нашего времени – в особенности это справедливо в отношении женщин – и почти все люди архаических, или «отсталых», обществ – это тотальность; он всем существом откликается на малейшее из своих впечатлений или душевных потрясений. Изучение этой «тотальности» является, таким образом, ключевым для всего, что не касается элиты наших современных обществ (с. 306).

И все же идея тотальности (в том ее значении, которое, как нам известно, вкладывает в нее Мосс: для него «конкретное» значит «завершенное») ограничивает и в определенном смысле калечит наше понимание индивидуальности. Говоря более точно, «индивидуальность», о которой Мосс думает, является репрезентативной для культуры индивидуальностью, индивидуальностью типовой. Мы находим этому подтверждение в анализе тотального социального феномена, в интерпретацию которого должен быть включен, как отмечает Леви-Стросс во «Введении к трудам Марселя Мосса»¹⁰, не только комплекс различных аспектов (семейного, технического, экономического), любой из которых можно было бы рассматривать в отдельности, но и то восприятие, которым обладает (или мог бы обладать) любой член изучаемого общества. Опыт тотального социального факта дважды конкретен (и дважды завершен): это опыт отдельного общества с известными пространственными и временными границами, а также опыт любого отдельно взятого индивида в данном обществе. При этом такой индивид не просто «абы кто», но индивид, идентифицирующий себя со своим обществом, выражением которого он является; немаловажно, что, приводя пример того, что он считает «любым индивидом», Мосс использует определенный артикль, говоря о «конкретном меланезийце с острова X или Y». Прочитанный выше текст разъясняет позицию Мосса по этому поводу. Меланезиец тотален не только потому, что мы охватываем его во всех его индивидуальных измерениях – «внешнем, физиологическом, психологическом и социологическом», но и потому, что он обладает синтетической индивидуальностью, выражением культуры, воспринимаемой как всеобщее целое.

Можно было бы немало сказать (и уже немало сказано здесь и там) об этой концепции культуры и индивидуальности. То, что в определенных аспектах и контекстах культура

⁹ Mauss M. Sociologie et anthropologie. PUF, 1966. – Примеч. ред.

¹⁰ См.: Приложения / М. Мосс. Социальные функции священного. Авторский сборник. Букинистическое издание. Издательство «Евразия», 2000. – Примеч. ред.

и индивидуальность могут определяться как взаимосвязанные выражения друг друга, воспринимается нами как трюизм, во всяком случае как общее место, которым мы пользуемся, чтобы сказать о ком-то – «он бретонец», «он англичанин», «он овернец», «он немец». Нас не удивляет и то, что реакции предположительно свободных индивидов могут пониматься или даже предсказываться на основе статистически значимой выборки. Мы, попросту говоря, научились ставить под сомнение абсолютные, простые и существенные идентичности, как в коллективном плане, так и в плане индивидуальном. Культуры продолжают жить и «работать», подобно молодой древесине, никогда не являясь законченными (по причинам как внешним, так и внутренним); индивиды же, как бы просто мы их себе ни представляли, никогда не будут так «просты», чтобы не определяться через порядок, который предписывает им определенное место: они выражают тотальность этого порядка, пусть и под определенным углом зрения. Помимо этого, проблемный характер любого установленного порядка никогда бы не продемонстрировал себя – будь то в войнах, бунтах, конфликтах и напряженности, – не будь «спускового крючка» индивидуальной инициативы. Ни культура, привязанная к конкретному пространству и времени, ни индивиды, в которых она воплощает себя, в одиночку не определяют того базового уровня идентичности, сверх которого любая «инаковость» была бы невысказанной. Разумеется, «работа», производимая культурой на своих границах, или индивидуальные стратегии внутри учрежденных систем и не должны учитываться при определении некоторых (интеллектуальных) предметов исследования. В этом плане дискуссии и полемика часто страдали от недобросовестности или от «близорукости» – отметим просто, например, что факт соблюдения или несоблюдения социальной нормы (будь она обойдена или нарушена напрямую) не имеет ничего общего с учетом всех логических последствий этого факта, которые и составляют настоящий предмет исследования. С другой стороны, существует множество иных объектов исследования, подразумевающих рассмотрение процедур трансформации или изменения, разрывов, инициатив или трансгрессий.

Достаточно знать, о чем идет речь, а нам достаточно констатировать, что независимо от уровня, к которому может быть применено антропологическое исследование, его целью всегда является интерпретация интерпретаций, которые создаются на разных уровнях категории другого – уровнях, определяющих место другого и связывающих его отношениями необходимости: этническая группа, племя, деревня, род или любой другой способ объединения, вплоть до элементарного атома системы родства, о котором мы знаем, что он подчиняет идентичность кровного родства необходимости альянса; индивида наконец, которого все ритуальные системы определяют как многосоставного, замешанного из «инаковости», в буквальном смысле невысказанную фигуру наподобие тех, которыми (в противопоставленных модальностях) являются фигуры короля или колдуна.

Второй постулат относится также не к антропологии, но к миру, в котором она открывает свои объекты, – в частности, к современному миру. Дело не в том, что антропология, пресыщенная экзотическими странами, поворачивается к более знакомым горизонтам, едва ли не теряя из-за этого свою внутреннюю связность (как того опасается Луи Дюмон), но в том, что современный мир в силу ускорившихся трансформаций вызывает к взгляду антрополога, то есть к обновленной и методичной рефлексии о категории инаковости. Мы сконцентрируем особое внимание на трех из этих трансформаций.

Первая трансформация касается времени, нашего восприятия времени, а также того, как мы пользуемся временем, распоряжаемся им. Для определенного числа интеллектуалов время больше не является принципом, легко доступным пониманию. Идея прогресса, из которой следовала возможность объяснить «после» через «до», во многом показала свою несостоятельность, «сев на мель» XX века, покончившую с надеждами и иллюзиями, сопровождавшими большую часть «интеллектуального плаванья» века XIX. Эта переоценка идеи прогресса, надо сказать, отсылает нас к нескольким различным констатациям: зверства

мировых войн, тоталитарных режимов и политик геноцида по меньшей мере не свидетельствуют о моральном прогрессе человечества; конец «больших нарративов», то есть больших систем интерпретации, призванных дать отчет об эволюции всего человечества и не выполнивших эту задачу, судя по тому, как сбивались с пути и исчезали с мировой карты политические системы, официально основанные на некоторых из этих больших нарративов; общая неуверенность в наличии какого бы то ни было смысла в истории. Эта вновь возникающая неуверенность странным образом напоминает ту, которую Поль Азар распознал на рубеже XVII-XVIII веков и в которой, как ему казалось, коренились причины «спора Новых и Древних» и кризиса европейского сознания. Сомнения Фонтенеля в истории касались главным образом ее метода (анекдотального и ненадежного), предмета (прошлое говорит нам лишь о людском безумии) и пользы (безусловно, скорее следует рассказывать молодым людям об эпохе в которой предстоит жить). Современные же историки, особенно во Франции, сомневаются в истории (как таковой. – *Примеч. ред.*), и это происходит не из-за технических или методологических ее несовершенств (как наука история достигла значительного прогресса), но по причине более общей: для них сложность представляет сама задача представить время познаваемой величиной, не говоря уже о принципе идентичности применительно ко времени.

Мы видим, что они уделяют особое внимание отдельным большим темам, нередко относимым к антропологии (семья, частная жизнь, памятные места). Эти исследования соответствуют интересу публики к старине, как будто историки рассказывают нашим современникам о том, кто они такие, через рассказ о тех, кем они больше не являются. Никто не выразился лучше об этом явлении, чем Пьер Нора в предисловии к первому тому «Мест памяти»¹¹: он по сути показывает, что то, что мы ищем в процессе религиозного накопления свидетельств, документов, образов и любых других «видимых знаков всего, что было», есть не что иное, как наше отличие, и «вспышка ускользающей идентичности мелькает посреди зрелища этих различий. Не порождение, но расшифровка того, чем мы являемся, в свете того, чем мы прекратили быть».

Этот постулат соответствует и снижению значимости сартровской и марксистской философии первых послевоенных лет, для которых универсальной являлась, в конечном итоге, лишь истина частности, и тому, что можно было бы назвать вслед за многими другими авторами «постмодернистским чутьем», для которого один способ интерпретации стоит другого, а возникающее лоскутное одеяло способов интерпретации означает стирание современности – как если бы эволюция, породившись с прогрессом, пришла к своей завершающей точке.

Эта тема неисчерпаема, но мы можем рассмотреть вопрос о времени и с другой точки зрения – весьма банального утверждения (повторять которое ежедневно нас располагают обстоятельства): история ускоряется. Нам едва хватает времени постареть, пока наше прошлое стремительно становится историей – как наша индивидуальная история становится частью истории всеобщей. Мои ровесники сталкивались в детстве и подростковом возрасте со своего рода молчаливой ностальгией ветеранов Первой мировой войны: она словно бы говорила нам, что они являлись свидетелями и участниками истории – и какой истории! – и что нам никогда по-настоящему не понять, что это значит на самом деле. На сегодняшний день недавние годы – шестидесятые, семидесятые, а вскоре и восьмидесятые – вписываются в скрижали Истории с той же скоростью, с какой они проходили. История наступает нам на пятки. Она следует за нами как тень, как смерть. История: серия событий, которые большинство считают историческими («Битлз», 1968 год, война в Алжире, Вьетнам, 1981-й, падение

¹¹ *Nora P. Les lieux de mémoire. T. 1: La République. Gallimard, 1984. См. также: Франция-память. СПб.: Изд-во С. – Петерб. ун-та, 1999. – Примеч. ред.*

Берлинской стены, демократизация восточных стран, война в Заливе, распад СССР), событий, которые, по нашему мнению, будут исследовать историки завтрашнего или послезавтрашнего дня и к которым каждый из нас – ясно осознавая, что во всем этом он значит не больше, чем Фабрицио в битве при Ватерлоо¹², – может тем не менее «привязать» несколько частных воспоминаний или обстоятельств; как если бы с каждым днем утверждение о том, что люди, творящие историю (а кому еще творить историю?), не ведают, что они делают, становилось все менее верным. Не этот ли избыток событий (происходящих на все более тесной планете, к чему я еще вернусь) составляет главную проблему для исследователя, занимающегося современной историей?

* * *

Уточним последний пункт. Событие всегда составляло проблему для тех историков, кто стремился утопить его в общем движении истории и мыслил о нем как о всего лишь плеоназме между «до» и «после» (последнее, в свою очередь, являлось бы не чем иным, как развитием «до»). Таков, абстрагируясь от полемики, смысл анализа, предлагаемого Франсуа Фюре в отношении Революции, – поистине События в полном смысле этого слова. Что говорит он нам в труде «Постижение Французской революции»? По Фюре, с того дня, когда Революция вспыхнула, революционное событие «создало новую модальность исторического процесса, не вписанную в инвентарь этой ситуации»¹³. Революционное событие (хотя Революция в этом смысле является идеальной событийной) не сводится к сумме факторов, сделавших ее возможной и – впоследствии – осмысляемой. Было бы ошибкой сводить подобный анализ только к случаю Французской революции.

«Ускорение» истории соответствует умножению событий, чаще всего не предвиденных ни экономистами, ни историками, ни социологами. Именно избыток событий представляет собой главную проблему, а не ужасы XX века (непревзойденные в своем масштабе, но ставшие возможными благодаря техническому прогрессу), изменения в интеллектуальных схемах или политические потрясения, примеров которых история дает немало. Этот избыток, который может быть в полной мере осмыслен только с учетом избытка как информации, так и сложнейших взаимозависимостей, формирующих то, что некоторые современные авторы называют «мир-системой», бесспорно ставит в тупик историков, в особенности специалистов по современной истории – разделу, событийная плотность которого в последние десятилетия создает угрозу любой попытке осмысления. Однако проблема, стоящая перед историками, имеет именно антропологическую природу.

Взглянем на то, как Фюре определяет динамику Революции как события: «ее динамику можно называть политической, идеологической или культурной, имея в виду лишь то, что ее сила умножается вовлеченностью людей и сверхнапряжением их чувств»¹⁴. Такое же наделение сверхсмыслом, примечательно подпадающее под юрисдикцию антропологии, присуще и многим современным событиям (оборотной стороной этого наделения является множество порождаемых событием противоречий, развертывание которых мы продолжаем наблюдать), например мгновенному крушению режимов, казавшихся незыблемыми; но также (и, пожалуй, еще в большей степени) скрытым кризисам, влияющим на политическую, социальную и экономическую жизнь либеральных стран, о которых мы привычно и не раздумываем

¹² Герой романа Стендаля «Пармская обитель». – *Примеч. ред.*

¹³ В русском переводе: «Революцию как событие характеризует наличие модальности в самом историческом действии». Цит. по: Фюре Ф. Постижение Французской революции. Пер. с фр. Д. Б. Соловьева. СПб.: ИНАПРЕСС, 1998; <http://www.fedy-diary.ru/html/042012/24042012-04a.html>; доступ: 01.08.2017. – *Примеч. ред.*

¹⁴ Там же.

вая говорим в терминах смысла. Новым является не то, что у мира нет смысла (или мало смысла, или же меньше смысла, чем раньше), но то, что мы явственно и интенсивно испытываем потребность в придании миру смысла – именно миру, а не той или иной деревне или роду. Эта нужда в придании смысла если не прошлому, то хотя бы настоящему есть расплата за избыток событий, характерный для ситуации, которую мы именуем «гипермодерном», подчеркивая ее ключевую характеристику: избыточность.

У каждого из нас есть – или мы думаем, что есть, – возможность распорядиться этим временем, перегруженным событиями, занимающими и настоящее, и ближайшее прошлое. И это, отметим, только увеличивает нашу потребность в осмысленности. Увеличение продолжительности жизни, переход к одновременному существованию четырех (а не трех, как ранее) поколений постепенно приводят к изменениям в порядке социальной жизни. Но эти же процессы приводят и к расширению коллективной, генеалогической и исторической памяти и создают для каждого индивида все больше поводов почувствовать, как пересекается его личная история и История всеобщая – и как одна имеет отношение к другой. Индивидуальные запросы и разочарования только усиливают это ощущение.

Таким образом, в начало нашего определения ситуации гипермодерна мы поставим понятие избытка – избытка времени, предполагая, что в силу самого факта своих противоречий эта ситуация является для нас территорией для исследования и в прямом смысле слова объектом антропологии. Гипермодерн, можно сказать, является лицевой стороной того, изнанкой чего нам извечно представляется постмодерн, – утверждением отрицания. С точки зрения гипермодерна сложность осмысления времени объясняется избытком событий, происходящих в современном мире, а не крушением идеи прогресса, уже давно шаткой – по крайней мере в своих карикатурных формах, из-за которых дискредитация исходной идеи была бы особенно легкой; тема «немедленной истории», следующей за нами по пятам (практически имманентной каждой из наших повседневных жизней), представляется отправной точкой для размышлений о смысле (или отсутствии оно) у истории. Затруднения, с которыми мы сталкиваемся, пытаясь придать смысл недавнему прошлому, проистекают из нашего стремления осмыслить настоящее целиком. Позитивный запрос на смысл происходящего (ключевым аспектом которого является демократический идеал), проявляющийся у индивидов в современных обществах, может парадоксальным образом объяснить феномены, иногда интерпретируемые как признаки кризиса смысла, равно как и развеявшиеся иллюзии всех разочарованных мира: разочарованных в социализме, в либерализме, в скором времени – в посткоммунизме.

Вторая ускоренная трансформация, свойственная современному миру, и второй аспект феномена избытка, характерного для гипермодерна, касаются пространства. Об избытке пространственном, во-первых, можно отметить, пусть и несколько парадоксально, что он коррелирует с «уменьшением» планеты: с ее сомасштабностью нам самим, которой соответствуют подвиги космонавтов и хоровод спутников. В некотором смысле наши первые шаги в космическом пространстве сводят пространство земное к мельчайшей точке, точные размеры которой известны нам благодаря спутниковым фотографиям. И в то же время мир открывается нам. Мы живем в эпоху масштабных перемен – и в отношении покорения космоса, и в отношении покорения Земли: скоростной транспорт позволяет добраться из любой столицы в любую другую в считанные часы. Внутри наших домов, наконец, проникают всевозможные изображения – передаваемые спутниками и получаемые антеннами, которыми оцетинились крыши домов в самых удаленных деревнях, – позволяющие оперативно (а иногда и в режиме реального времени) наблюдать за событиями, происходящими на другом конце планеты. Мы, конечно же, можем предвидеть злоупотребления и искажения информации, отобранной таким образом: передаваемые образы не только могут подвергаться манипуляции – каждый конкретный образ (будучи лишь одним из тысячи возможных

вариантов) оказывает влияние, далеко превосходящее объективную информацию, носителем которой он является. Помимо этого, нельзя не отметить, как на экранах по всему земному шару ежедневно смешиваются образы из новостей, рекламы и художественных произведений. Ни характер их производства, ни их задачи не совпадают, но они при этом составляют – прямо у нас перед глазами – относительно однородный в своем многообразии мир. Что может быть реалистичнее – и в некотором отношении информативнее – хорошего американского сериала? Также не будем забывать о фиктивных отношениях близкого знакомства, которые малый экран создает между телезрителями и образами исторических персонажей, облик которых нам известен так же хорошо, как известны расхожие образы литературных персонажей или лица известных во всем мире спортсменов или актеров. Есть некоторое сходство между ними и теми пейзажами, в которых мы регулярно видим их исполняющими свои роли: Техас, Калифорния, Вашингтон, Москва, Елисейский дворец, Твикенхэм, пиренейский Коль-д'Обиск или Аравийская пустыня; не зная их по-настоящему, мы их узнаем.

Эта избыточность пространства работает подобно приманке, непонятно кем оставленной: никто не захлопывает дверцу ловушки. Она составляет в значительной части подмену тех вселенных, которые некогда считала своими традиционная этнология. Об этих вселенных, в достаточной степени фиктивных, можно сказать, что они в основном являются вселенными узнавания. Символическим вселенным свойственно формировать для людей, унаследовавших их, способы не познания, но узнавания: замкнутый универсум, в котором каждый объект является знаком; совокупности кодов, ключ к которым есть лишь у немногих, но при этом признаваемых единогласно всеми; тотальности – частично воображаемые, но эффективные; космологии, которые, кажется, специально были придуманы для того, чтобы радовать этнологов. Здесь домыслы этнологов встречаются с домыслами изучаемых ими «туземцев». Этнология долгое время была занята выделением в мире значимых мест, обществ, идентифицируемых с культурами, постижимыми как полные целостности: вселенные смыслов, внутри которых индивиды и группы, будучи лишь их выражением, определяются через те же критерии, ценности и процедуры интерпретации.

Мы более не будем возвращаться к концепциям культуры и индивидуальности, рассмотренным выше. Достаточно сказать, что эта идеологическая концепция отражает идеологии и этнологов и изучаемых ими людей и что опыт жизни в мире гипермодерна способен помочь этнологам освободиться от нее – а точнее, непредвзято оценить ее значимость. Дело в том, что эта идеология зиждется, среди прочего, на организации пространства, которое модерн переполняет и релятивизирует. Здесь, впрочем, тоже требуется уточнение: так же как познаваемость времени, по нашему представлению, в большей степени осложняется избытком событий в настоящем, нежели все более радикальным ниспровержением доминирующих способов интерпретации истории, так и познаваемость пространства в меньшей степени подорвана текущими его трансформациями (земли и территории по-прежнему существуют, как объективно, так и – в еще большей степени – в сознании и воображении индивидов и коллективов), нежели усложнена избытком пространства, характерным для наших дней. Этот избыток проявляется, как мы видели, в изменениях масштаба, во всеобщем распространении отсылок к визуальным и воображаемым образам, а также во впечатляющем ускорении средств транспорта. Он приводит к значительным физическим изменениям: концентрации городского пространства, перемещениям населения, а также умножению того, что мы называем «не-местом» в противовес социологическому понятию места, которое Моссом и целой этнологической традицией соотносилось с культурой, локализованной в пространстве и времени. Не-места – это и сооружения, обеспечивающие ускоренный круговорот грузов и пассажиров (скоростные магистрали, пересадочные узлы, аэропорты), и сами средства транспорта, а также крупные торговые центры и места длительного пребывания, приютившие в себе беженцев нашей планеты. Мы живем в эпоху,

парадоксальную и в этом отношении тоже: в то время, когда наконец становятся мыслимыми единство и связность всего земного пространства за счет усиления крупных международных сетей, становится все громче голос всевозможных частностей: от тех, кто желает остаться один на своей земле, не деля ее ни с кем, до тех, кто желает найти себе родину; как если бы консерватизм первых и мессианство последних были принуждены говорить на одном и том же языке – языке земли и корней.

Можно было бы подумать, что смещение пространственных параметров (избыточность пространства) ставит перед этнологом сложности того же порядка, что и у историков, сталкивающихся с избыточностью событий. Речь идет о сложностях, являющихся при этом особенно стимулирующими для антропологических исследований. Изменения в масштабе, изменения параметров: как и в XIX веке, нам предстоит изучать новые культуры и цивилизации.

В этом отношении не так уж важно, что мы в некоторой степени сами являемся заинтересованными в подобных исследованиях, поскольку мы – каждый из нас – далеки от полного понимания всех аспектов этих новых объектов исследований. Напротив, экзотические культуры некогда казались западным наблюдателям столь отличными лишь постольку, поскольку те пытались рассмотреть эти культуры через этноцентричную оптику своих собственных обычаев. Если уж опыт взаимодействия с экзотическими культурами научил нас «децентрировать» свой взгляд, то нам следует извлечь выгоду из этого опыта. Мир гипермодерна не совпадает с тем, в котором мы, по нашему мнению, живем: на самом деле мы живем в мире, смотреть на который мы еще не научились. Нам необходимо заново научиться осмысливать пространство.

Третий аспект феномена избыточности, относительно которого определяется ситуация гипермодерна, известен нам. Это явление эго, индивида, возвращающееся в антропологическую рефлексивность: за неимением новых областей в мире, лишенном территорий, и неимением теоретического порыва в мире, лишенном больших нарративов, некоторые этнологи после попытки интерпретации культур (культур локализованных, культур «по Моссу») в качестве текстов ограничили область своих интересов исключительно текстами этнографических описаний – текстами, естественно отражающими личность своих авторов: если верить Джеймсу Клиффорду, нуэры расскажут нам об Эванс-Причарде больше, нежели Эванс-Причард – о нуэрах¹⁵. Не подвергая сомнению дух герменевтических исследований, согласно которому толкователи сами «конструируют себя» через исследование других, предположим, что применительно к этнологии и этнологической литературе герменевтика с трудом избегает риска тривиальности. Неясно на самом деле, в состоянии ли деконструктивистская критика, примененная к корпусу этнографических текстов, раскрыть нам глаза на что-то небанальное и неочевидное (скажем, на тот факт, что Эванс-Причард жил в колониальную эпоху). Напротив, вполне возможно, что этнология сходит с нужного курса, подменяя полевые исследования исследованиями личностей полевых исследователей.

Но постмодернистская антропология (следует и ей отдать должное) зависит от анализа гипермодерна, применительно к которому ее редукционистский метод (от поля к тексту, от текста к автору) оказывается лишь специфическим оборотом речи.

Как минимум в западных обществах индивид претендует на свой собственный мир. Он предполагает самостоятельную интерпретацию получаемой информации. Социологи религии выявили уникальный характер религиозных практик, характерный даже для католиков: практикующие могут исполнять религиозные обряды каждый по-своему. Аналогичным образом вопрос отношения полов может быть разрешен только во имя недифференцирован-

¹⁵ Речь идет о критической традиции в антропологии, инициированной следующей книгой: *Clifford J. and Marcus G. (eds.). Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. – *Примеч. ред.*

ной ценности индивида. Отметим, что эта индивидуализация поступков не столь уж удивительна, если сопоставлять с предыдущим анализом: никогда ранее индивидуальные истории не были столь явно подвержены влиянию коллективной истории, в то же время и способы коллективной идентификации никогда не были столь расплывчаты. Индивидуальное производство смысла сейчас необходимо больше чем когда бы то ни было. Разумеется, социология может эффективно выявить иллюзии, на которые опирается эта индивидуализация подходов, а также обнаружить эффекты воспроизводства и стереотипности, ускользающие (целиком или частично) от восприятия действующих лиц. И все же единичный характер производства смысла, подхваченный всей рекламной машиной (говорящей о теле, об ощущениях, о «свежести бытия»), и политическим языком, для которого центральным понятием являются личные свободы, интересен сам по себе: с его помощью проявляется то, что этнологи, под разными именами наблюдали у других; то, что можно было бы назвать локальными антропологиями (скорее, нежели космологиями), то есть системами репрезентации, в которых обретают свою конкретную форму категории идентичности и инаковости.

Таким образом, перед антропологами встает в новых терминах проблема, связанная с теми же трудностями, о которые «споткнулся» еще Мосс, а после него и все движение культуралистов: как осмыслить и куда поместить индивида? Мишель де Серто в «Изобретении повседневности»¹⁶ говорит об уловках «искусства делать», позволяющих индивидам, подчиненным глобальным ограничениям современного общества (в особенности общества урбанизированного), обходить и использовать эти ограничения и с помощью повседневных тактик и искусства бриколажа прочерчивать там собственные маршруты и создавать свой декор. Но Мишель де Серто прекрасно понимал, что эти уловки «искусства делать» отсылают как к множеству «средних индивидов» (предельно конкретных), так иногда и – к «усредненной индивидуальности» (абстракции). Так же и Фрейд в своих произведениях социологической направленности («Недовольство культурой», «Будущее одной иллюзии») использует термин «обычный человек» (*der gemeine Mann*), противопоставляя, подобно Моссу, среднего индивида просвещенной элите, то есть человеческим индивидам, способным сделать себя самих объектом рефлексии.

Вместе с тем Фрейд прекрасно понимает, что «человек отчужденный», о котором он пишет, отчужденный от различных институций (например, от религии), является одновременно воплощением человечества или «любим человеком» – начиная с самого Фрейда и любого, кто в состоянии наблюдать в себе механизмы и эффекты отчуждения. Это неизбежное отчуждение – то самое, о котором говорит Леви-Стросс во «Введении в труды Марселя Мосса», утверждая, что мы называем «здоровомыслящим» именно отчужденного субъекта, согласного жить в мире, определяемом отношениями с другими.

Известно, что Фрейд практиковал самоанализ. Сегодня перед антропологами встает вопрос, как интегрировать в их анализ субъективность изучаемых ими людей, то есть в конечном счете, учитывая изменившийся статус индивида в наших обществах, заново определить критерии репрезентативности. Мы не можем исключать, что антрополог, идя по стопам Фрейда, воспринимает себя как «туземца» своей собственной культуры, по сути привилегированного информанта, и рискует, предпринимая попытки само-этноанализа.

За пределами того особого внимания, которое сегодня придается индивидуальным референциям, или, если угодно, индивидуализации референций, нужно уделять внимание и фактам единичности: единичности объектов, уникальности групп или принадлежностей, всевозможным индивидуальностям, составляющим парадоксальный противовес процеду-

¹⁶ Де Серто М. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / Пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. (Серия «Прагматический поворот»; вып. 5). – *Примеч. ред.*

рам включения в систему отношений, ускорения и делокализации, быстро сводящимся к «гомогенизации культуры» или «всемирной культуре» (и описываемым именно так).

Вопрос об условиях, при которых осуществима антропология современности, должен быть обращен не на метод, а на объект. Это не означает, что вопросы метода не имеют определяющей важности или что они могут быть полностью отделены от вопросов об объекте. Однако вопрос об объекте является необходимой предпосылкой. Можно даже сказать, что он представляет вдвойне необходимое условие, так как, прежде чем интересоваться новыми социальными формами, новыми формами чувствительности или новыми институтами, могущими предстать в качестве характерных для текущего времени, необходимо обратить внимание на изменения, затронувшие фундаментальные категории, которыми люди мыслят о своей идентичности и о своих взаимоотношениях. Три аспекта феномена избыточности, которыми мы попытались охарактеризовать ситуацию гипермодерна (избыток событий, избыток пространства и индивидуализация референций), позволяют постичь гипермодерн без игнорирования его сложностей и противоречий, но и без превращения его в горизонт потерянной современности, за который невозможно заглянуть, и потому остается лишь отыскивать ее следы, описывать ее реликты и систематизировать архивы. XXI век будет веком антропологии – не только потому, что рассматриваемые нами три аспекта избыточности составляют не что иное, как современную форму вечного для антропологии «сырья», но и потому, что в ситуациях гипермодерна (как и в тех ситуациях, которые исследовали антропологи под названием «аккультурации») компоненты накапливаются, не разрушая друг друга. Поэтому мы заранее можем уверить тех, кого влечет к традиционным объектам антропологии (от альянса до религии, от обмена до власти, от владения до колдовства): они далеки от исчезновения как в Африке, так и в Европе. Однако они вновь обретут значение (трансформировав прежние смыслы) наряду со всем остальным в новом, ином мире, причины и причуды которого предстоит понять как нынешним антропологам, так и их коллегам в ближайшем будущем.

Антропологическое место

У этнолога и у тех, кого он изучает, есть нечто общее, а именно общее место: буквально место, которое аборигены занимают, работают в нем, защищают его, отмечают его ключевые точки, следят за его границами, но также подмечают в нем следы деятельности хтонических или небесных сил, предков или духов, населяющих место и создающих его внутреннюю географию, как если бы маленькая единица человеческой расы, приносящая им в этом месте подношения и жертвы, являлась ее квинтэссенцией; как если бы человечество было достойно своего имени только внутри пространства, освященного культом.

Этнолог же подходит с обратной стороны, неустанно расшифровывая в организации пространства (всегда подчеркиваемой и укрепляемой границе между дикой и одомашненной природой, постоянном или временном распределении возделываемых земель или вод, пригодных для ловли рыбы, планах деревень, расположении жилищ и правилах обитания в них – другими словами, в экономической, социальной, политической и религиозной географии группы) порядок столь жесткий (или, по крайней мере, очевидный), что его выражение в пространстве придает ему характер «второй природы». Этнолог, таким образом, воспринимает себя в качестве самого проницательного и осведомленного туземца.

Это место, общее для этнолога и исследуемых им туземцев, является в определенном смысле *изобретением* (invention; в значении, унаследованном от латинского invenire): на него «набрели» те, кто затем обозначил его в качестве своего. Нарративы об основании редко повествуют об автохтонности (извечной принадлежности людей к месту); чаще, напротив, в таких повествованиях духи места и первые обитатели встречаются в сюжете приключения, переживаемого перемещающейся группой. Социальное разграничение земли тем важнее, что оно чаще оказывается не-изначальным. Этнолог, в свою очередь, восстанавливает историю возникновения этого разграничения. Бывает и так, что его вмешательство и любопытство способствуют развитию у информантов интереса, «вкуса» к собственным корням, который часто заглушен явлениями, связанными с текущей или недавней жизнью группы: миграцией в города, сменой состава населения, экспансией индустриальной культуры.

Безусловно, в основе этого двойного изобретения лежит реальность, составляющая ее «сырье» и ее же объект. Но она также может порождать домыслы и иллюзии: например, воображаемое аборигенами общество, вросшее с незапамятных времен в неизменность нетронутого ландшафта, за пределами которого не существует никакого понятного мира; или фантазию этнолога об обществе, столь прозрачном для самого себя, что оно выражается полностью в малейшем из своих обычаев, в любой своей институции и во всеобъемлющей личности каждого его члена. Знание о систематическом картировании природы, которое производили все общества, включая кочевые, дает продолжение фантазиям и питает иллюзии.

Представление туземцев о мире – это образ мироздания замкнутого, созданного раз и навсегда и не подлежащего, строго говоря, познанию. Все, что положено знать, о нем уже известно: расположение земель, лесов, родников, достопримечательностей, священных мест, целебных растений – не исключая и временного измерения, касающегося открытия мест, чья легитимность постулируется и чья стабильность обеспечивается рассказами о происхождении и ритуальным календарем. Все, что следует делать туземцам, это *признать* свое место в мире, в ситуациях, когда такая необходимость возникает. Любое непредвиденное событие, пусть даже предсказуемое и обычное с ритуальной точки зрения (такое, например, как рождение ребенка, болезнь или смерть), требует своей интерпретации не для того, чтобы быть понятным, но для того, чтобы быть признанным – то есть получить свое место в рамках дискурса, диагностики с уже устоявшимися понятиями, использование которых не шокирует стражей культурных традиций и социального синтаксиса. То, что понятия этого

дискурса являются преимущественно пространственными, не должно нас удивлять в силу того, что именно пространственный дискурс является одновременно основанием групповой идентичности (происхождение группы может быть смешанным, но именно идентичность места служит основанием для формирования группы, собирает вместе и объединяет ее членов), и тем что группа должна защищать от внешних и внутренних угроз во имя сохранения смысла языка идентичности.

Один из моих первых опытов в этнологии – допрос мертвеца у народностей на территории народности алладиан – был в этом смысле образцовым, тем более что в разных формах этот ритуал практикуется на всей территории Западной Африки, а в других уголках мира встречаются эквивалентные техники. В общих чертах ритуал сводится к указанию мертвецом местонахождения виновника его смерти, будь то за пределами алладьянских деревень или в одной из них, внутри деревни, в которой проводится ритуал, или же вовне (в этом случае – к востоку или к западу от деревни), внутри или вне рода покойного, внутри или вне его дома и т. д. Иногда, впрочем, случалось, что мертвец, сокращая длительный ритуал опрашивания, увлекал группу своих носильщиков к хижине, ломаясь в изгородь или входную дверь, и давая тем самым понять своим, что убийца находится в указанном месте. Сложно найти лучший пример того, как идентичность этнической группы (в данном случае, сложносоставной этнической общности, подобной народу алладьян), очевидно предполагающая наличие механизмов снятия внутреннего напряжения, постоянно подвергается проверке своих внешних и внутренних границ, которые примечательным образом заново очерчиваются, закрепляются, повторяются в связи почти с каждой индивидуальной смертью.

Фантазии о месте, некогда основанном и непрерывно стремящемся к самообновлению, является фантазией лишь наполовину. Во-первых, она прекрасно работает – или скорее некогда прекрасно работала: ландшафтам был придан смысл, природа одомашнилась человеком, обеспечив воспроизводство поколений; в этом смысле боги места прекрасно справились с его охраной. Территория выстояла перед лицом как внешних угроз, так и внутреннего раскола, что, как мы знаем, не всегда было гарантировано: в этом случае также могли эффективно помочь такие приемы как предсказания и превентивные меры. Эта эффективность может оцениваться в масштабах семьи, нескольких родов, одной деревни или же этнической группы. Тех, кто занят исследованием отдельно взятых происшествий, разъяснением и устранением отдельных сложностей, всегда больше, чем жертв или виновников этих происшествий: всё и все держатся друг за друга.

Это – лишь наполовину фантазия, поскольку если никто не ставит под сомнение реальность общего места и сил, угрожающих или благоволящих ему, то никто и не оказывается в неведении ни относительно существования других групп (в Африке множество повествований об основании поселений упоминают войну и бегство) и, как следствие, других богов, ни насчет необходимости брать в жены женщину извне деревни. Нет никаких оснований думать, что в прошлом в большей степени, чем в настоящем, образ замкнутого и самодостаточного мира был – даже для тех, кто распространял этот образ и, соответственно, идентифицировался с ним, – чем-то большим, чем полезный и необходимый образ; не ложью, но мифом, расплывчато написанным на земле, хрупким, как и сама территория, единичность которой он обуславливает, образом, подлежащим, как и любые границы, возможным корректировкам, но в силу тех же самых причин обреченным на то, чтобы описывать последнее переселение народа как его первоначальное появление.

Именно в этой точке смыкаются иллюзии этнологов и домыслы туземцев. Эта точка сама является не более чем иллюзией наполовину. Ведь этнолог, стремящийся к тому, чтобы связать изучаемых им людей с ландшафтом, в котором он их исследует, и пространством, которому они придали форму, знает не хуже своих информантов обо всех превратностях их истории, об их мобильности, множественности упоминаемых ими пространств и непосто-

яньстве их границ. Этнолог может, подобно своим информантам, соблазниться идеей сопоставить некогда существовавшую в прошлом стабильность со стремительными изменениями современности. Бульдозеры, меняющие ландшафты, молодежь, уезжающая в город, или «пришельцы», поселившиеся рядом, стирают самым конкретным, самым пространственным образом не только знакомый облик пространства, но и саму идентичность группы.

Но не в этом заключается суть искушения, испытываемого этнологом; оно имеет интеллектуальную природу и давно является неотъемлемой чертой этнологической традиции.

Мы назовем его, обращаясь к понятию, которым сама вышеупомянутая этнологическая традиция пользовалась и злоупотребляла в самых разных обстоятельствах, «искушением тотальностью». Вернемся на секунду к тому, как Мосс использовал понятие тотального социального факта, и к Леви-Строссу, комментирующему эту интерпретацию. Тотальность социального факта, по Моссу, связана с двумя другими тотальностями: с совокупностью различных институтов, входящих в его состав, но и с совокупностью различных измерений, в отношении которых определяется индивидуальность каждого из тех, кто проживает этот социальный факт и участвует в нем. Леви-Стросс, как мы видели, замечательно обобщил подобную точку зрения, предположив, что тотальный социальный факт в первую очередь является социальным фактом, воспринятым тотально, то есть такой социальный факт, в интерпретацию которого интегрировано определенное видение социального факта, которым может обладать любой абориген, сталкивающийся с ним. Этот идеал исчерпывающего описания мог бы отпугнуть любого писателя, от которого потребовались бы немалые творческие усилия, и вместе с тем он основан на очень специфическом понятии «среднего» человека, который, в свою очередь, определяется как «тотальность», так как, в отличие от члена современной элиты, «он всем существом откликается на малейшее из своих впечатлений или ментальных потрясений» (с. 306)¹⁷. «Средним» человеком, согласно Моссу, в современном обществе является любой индивид, не относящийся к элите. Однако архаизм не признает ничего, кроме средних значений. «Средний» человек уподобляется «подавляющему большинству членов архаических или отсталых обществ» в том, что он, как и примитивные люди, демонстрирует уязвимость и проницаемость по отношению к своему непосредственному окружению, что позволяет определить его как «тотального».

Совершенно не очевидно, что современное общество, согласно взглядам Мосса, представляет собой поддающийся познанию этнологический объект. Ведь объект этнолога для него самого – это общества, точно локализованные в пространстве и времени. В идеальном для этнолога «поле» (то есть в поле «архаических или отсталых обществ») все люди оказываются «средними» (можно было бы сказать – «репрезентативными»). Локализация во времени и пространстве в их случае проста: она для всех едина, и никакие процессы классового деления, миграций, урбанизации, индустриализации не позволят ей увеличить количество рассматриваемых аспектов и затуманить способ прочтения. В основе идей тотальности и локализованного общества лежит идея полной взаимной прозрачности культуры, общества и индивида.

Идея культуры как текста – одно из последних воплощений американского культурализма – полностью заключена в идее «локализованного сообщества». Так, когда для иллюстрации необходимости интегрировать в анализ тотального социального факта анализ «любого индивида» рассматриваемого сообщества Мосс упоминает о «меланезийце с острова X или Y», безусловно важным является использование определенного артикля (*le Mélanésien*) – «меланезиец» является прототипом (равно как такими же прототипами будут – в другие времена и в других странах – многие другие этнические субъекты, возведенные в

¹⁷ Mauss M. *Sociologie et anthropologie*. PUF, 1966. – Примеч. ред.

ранг типичного примера); но и остров (особенно маленький остров) с наибольшей вероятностью окажется местом превосходства культурной тотальности. Контуры и границы острова можно безошибочно называть или прочерчивать; между островами в архипелаге формируются устойчивые навигационные и торговые маршруты, прочерчивая четкую границу между зоной идентичности (с признанной идентичностью и устоявшимися взаимоотношениями) и внешним миром, абсолютной чужбиной. Для этнолога, преследующего цель охарактеризовать отдельные особенности, идеалом явилась бы ситуация, в которой каждый этнос был бы отдельным островом, имеющим определенные связи с другими, но отличным от всех остальных, а каждый житель острова был бы неотличим от своего соседа.

Ограничения культуралистского видения обществ, несмотря на всю его систематичность, очевидны: субстантивизация каждой отдельной культуры приводит к игнорированию как присущей ей проблематичности, о которой периодически свидетельствуют ее реакции на другие культуры или на резкие повороты истории, так и сложности социальной структуры и индивидуальных позиций, которые невозможно вывести из культурного «текста». Вместе с тем не следует и игнорировать часть реальности, лежащей в основе этнологической иллюзии и домыслов об аборигенных культурах: организация пространства и учреждение мест являются в рамках одной и той же социальной группы одной из важнейших сфер деятельности и важнейшей модальностью коллективных и индивидуальных практик. Сообщества (или те, кто ими руководит), как и примыкающие к ним индивиды, нуждаются в том, чтобы одновременно сохранять и идентичность, и связь с другими, и для этого они конструируют символы, составляющие общую идентичность (всей группы целиком), частную идентичность (группы или индивида по отношению к другим) и единичную идентичность (индивида или группы – в тех отношениях, в которых они не похожи ни на одну другую группу или ни на одного другого индивида). Обустройство пространства является одним из способов реализации этих потребностей, и в этом ключе не удивительны попытки этнологов двинуться «в обратную сторону» – от пространства к социальному, как если бы общество произвело пространство однажды раз и навсегда. Такое движение является по сути культурологическим, поскольку, схватывая самые заметные, наиболее институционализованные знаки, то есть те, что зафиксированы в социальном порядке, оно одновременно обозначает и характерное для социального порядка место, определяемое как место общее.

Мы будем в дальнейшем использовать термин «антропологического места» в отношении этой конкретной и символической конструкции пространства, которое само не размещает в себе противоречия и перипетии общественной жизни, но является точкой референции для тех из них, которые с ним связываются, каким бы скромным и ограниченным оно ни было.

Это вдобавок связано с тем, что любая антропология является антропологией антропологий других, и с тем, что место – антропологическое место – одновременно является смыслоорганизующим принципом для тех, кто его населяет, и принципом, обеспечивающим познаваемость для наблюдателя. Антропологическое место разномасштабно. Кабийский дом, разделенный на теневую и светлую стороны, мужскую и женскую части; дома народов мина или зуэ, которые имеют внутренние *legba*, предохраняющие спящего от его собственных произвольных движений, и *legba* пороговые, защищающие его от агрессии извне; дуалистические организации, отражающиеся на земле в форме очень материальных и видимых границ и управляющие прямым или косвенным способом альянсами, обменами, играми, религиями; деревни эбрие и атье, чье пространственное деление на три части является организующим принципом жизни родов и возрастных групп, – это лишь некоторые из мест, анализ которых имеет смысл, поскольку они сами были наделены смыслом, и каждое новое взаимодействие с ними, каждое ритуальное повторение подтверждает и подкрепляет потребность в нем.

Эти места обладают как минимум тремя общими чертами. Они стремятся быть – люди стремятся сделать их – местами идентичности, отношений и истории. План дома, правила проживания, кварталы в деревне, алтари, общественные места, разграничение земли соответствуют в жизни каждого совокупности возможностей, предписаний и запретов, содержание которых и социально, и пространственно. Родиться – значит родиться в определенном месте, быть связанным с конкретной землей. В этом смысле место рождения составляет основу индивидуальной идентичности; в Африке ребенку, родившемуся вне деревни, дается особое имя, связанное с элементом пейзажа, ставшим свидетелем его рождения. Место рождения подчиняется закону «собственности» (и имени собственного), о котором говорит Мишель де Серто¹⁸. Со своей стороны, Луи Марен заимствует у Фюретьера аристотелевское определение места («Первичная и неподвижная поверхность тела, окружающего другое тело, или, говоря яснее, пространство, в котором расположено тело») ¹⁹ и цитирует приводимый им пример: «Каждое тело занимает свое место». Однако это единичное и исключительное расположение в большей степени является расположением мертвеца в могиле, чем рождающегося или живущего тела. В порядке рождения и жизни собственное место, как и абсолютная индивидуальность, сложно в определении и осмыслении. Мишель де Серто считает местом «порядок (каким бы он ни был), в соответствии с которым элементы распределяются в плане отношений сосуществования», и исключая, что два предмета занимают одно и то же «место», и признавая, что каждый элемент места находится рядом с другими, на своем «месте», он определяет место как «имеющуюся на данный момент конфигурацию позиций»²⁰. Из этого следует, что в одном пространстве могут сосуществовать отличные друг от друга, отдельные элементы, но это никоим образом не мешает нам осмыслять ни их взаимоотношения, ни общую на всех идентичность, вытекающую из занятия ими общего места. Так, правила проживания, предписывающие определенное место ребенку (чаще всего рядом с матерью, но нередко и одновременно в доме своего отца или же в доме дяди или бабушки с материнской стороны), помещают его в определенную общую конфигурацию, чью вписанность в ландшафт он разделяет вместе с другими.

С точки зрения истории, наконец, место начинается с того момента, когда оно, сочетая идентичность и систему отношений, определяется некоей минимальной стабильностью. Место является местом в той степени, в которой его обитатели могут узнать в нем приметы и вехи, не обязательно являющиеся объектами познания. Антропологическое место для них является историческим ровно в той же степени, в какой оно ускользает от истории как науки. Это место, созданное предками («Когда, в какое время года / Войду под вековые своды, / Что с милой родиной срослись?»²¹), пестрит знаками, оставленными недавними умершими, чье воскрешение и интерпретации требуют особых знаний, чьи покровительственные силы пробуждаются к жизни через регулярные интервалы, продиктованные ритуальным календарем. Это место является противоположностью «мест памяти», о которых Пьер Нора столь справедливо пишет, что в них мы постигаем главным образом свое отличие, глядя на образ того, чем мы больше не являемся. Обитатель антропологического места живет в истории, а не творит ее. Разница между этими двумя отношениями к истории, возможно, еще очевидна для

¹⁸ «Стратегия утверждает место, которое может быть очерчено как собственное и тем самым может стать основой управления этими отношениями, возникающими с отличным от него внешним пространством». (Де Серто М. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / Пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. С. 50.) – *Примеч. ред.*

¹⁹ Marin L.. Le lieu du pouvoir à Versailles // La production des lieux exemplaires. Les Dossiers des séminaires TTS, 1991. P. 89. В русском переводе аристотелевское определение места таково: «первая и неподвижная граница объемлющего тела» (Физика, IV, 4, 212a). – *Примеч. ред.*

²⁰ Де Серто М. Изобретение повседневности. С. 218. – *Примеч. ред.*

²¹ Сонет Жоашена дю Белле; единственный вариант перевода этих строк – в сборнике: Дю Белле Ж. Сонеты / Вольный пер. с франц. С.Я. Бронина. М.: Скорпион, 1992. – *Примеч. ред.*

французов моего возраста, что застали 1940-е годы и могли видеть в своих деревнях (пусть и бывших для них лишь местом проведения каникул или отпусков) празднование Дня святых даров, крестный ход и молебен об урожае или ежегодное празднование дня того или иного святого покровителя места, чья статуя всегда находилась в тени одиноко стоящей часовни: ведь если эти обычаи исчезли, воспоминания о них не просто говорят нам – как другие воспоминания детства – о течении времени или изменениях, происходящих с нами; они исчезают по существу, вернее трансформируются: до сих пор отмечается время от времени тот или иной праздник, «как в старину», наподобие ежегодной летней реконструкции традиционного обмолота зерна; в восстановленной часовне иногда дают концерты или спектакли. Эта мизансцена, конечно, не обходится без нескольких смущенных улыбок или сравнений со старыми временами у местных старожилов: места, в которых они некогда жили обычной повседневной жизнью, отделяются ею и предлагаются зрителям в качестве «кусочка истории». Ставшие наблюдателями самих себя и туристами в своих собственных родных краях, они не смогут списать на ностальгию или воображаемую память те изменения, о которых объективно свидетельствует пространство, где они по-прежнему живут, но которое больше не является местом, где они жили.

Разумеется, интеллектуальный статус антропологического места двойственен. Он является лишь частично материализованной идеей людей, населяющих территорию, об отношении к ней, к своим близким и к другим. Эта идея может быть частичной и мифологизированной. Она варьирует от места к месту и от одной точки зрения к другой. И при этом она предлагает и навязывает серию референций, не отсылающих к гармонии дикой природы или к «потерянному раю», чье исчезновение не так-то просто возместить. Этнолог, со своей стороны, восприимчив к тому, что «начертано на земле», что вписано в жизнь тех, кого он наблюдает, что указывает на тесные и осторожные отношения с внешним миром, на имманентность божественного человеческому и на близкую связь между необходимостью знака и его значением.

Остановившись на мгновение на определении антропологического места, мы констатируем, что оно в первую очередь геометрично. Его можно вывести из трех простых пространственных форм, применимых к разным институциональным механизмам и составляющих в некотором смысле элементарные формы социального пространства. В геометрических терминах речь идет о линии, пересечении линий и точке пересечения. Говоря конкретно, словами более знакомой нам повседневной географии, мы можем упомянуть, с одной стороны, маршруты, оси и дороги, которые ведут из одного места в другое и которые проложены людьми; с другой стороны, перекрестки и площади, на которых люди пересекаются, встречаются и собираются, образуя огромные ансамбли, которые обеспечивают возможность экономического обмена; наконец, более или менее монументальные центры, религиозные или политические, созданные одними людьми и определяющие, в свою очередь, очертания и границы пространства, вне которого остальные люди определяются как «другие»; пространства, соотнесенного с другими центрами и пространствами.

Маршруты, перекрестки и центры в то же время не являются абсолютно независимыми друг от друга понятиями. Они частично перекрываются. Маршрут может проходить через несколько примечательных точек, являющихся местами сбора; некоторые торговые места формируют фиксированные точки на маршруте, ограниченном ими; если рынок или ярмарка сама (сама) является центром притяжения, то площадь, на котором он или она размещается, может иметь монумент (алтарь божества, дворец правителя), символизирующий центр другого социального пространства. Такому сочетанию пространств соответствует и определенная институциональная сложность: на крупных торговых площадях присутствуют формы политического контроля; они существуют лишь в силу договора, соблюдение которого обеспечено различными религиозными или юридическими процедурами: например, зоны пере-

мирия. Что до маршрутов, они пересекают определенное количество границ и пределов, о которых известно, что их функционирование не является самодовлеющим, но требует определенных ритуальных или экономических действий.

Эти простые формы не характеризуют крупные политические или экономические пространства; они определяют в равной степени и пространство деревни, и пространство дома. Жан-Пьер Вернан показывает в своей книге «Миф и мысль у греков»²², как в паре Гестии и Гермеса первая символизирует круглый очаг в центре дома, закрытое пространство группы, обращенное само на себя, в то время как Гермес – бог порогов и дверей, но также и бог перекрестков и въездов в город – воплощает движение и отношение к другому. Идентичность и отношение всегда находятся в самом центре всех пространственных структур, изученных в классической антропологии.

Столь же важна и история, поскольку все отношения, вписанные в пространство, также имеют продолжительность, и простые пространственные формы, о которых мы упоминали выше, обретают конкретность лишь во времени и с течением времени. Во-первых, их реальность исторична: в Африке, как зачастую и в других местах, повествования об основании деревень или царств в целом прослеживают весь маршрут, отмеченный множеством остановок, предваряющих окончательное нахождение своего места. Мы также знаем, что у рынков, как и у политических столиц, есть своя история: одни возникают, другие исчезают. «Присвоение» или создание бога может быть датировано, и поэтому на святилища и культы распространяются те же принципы, что и на рынки или политические столицы: сохраняются ли они в неизменном виде, расширяются или исчезают, но пространство их роста или исчезновения является пространством историческим.

И все же стоит сказать и о материальном, временном измерении этих пространств. Маршруты меряются часами и днями хода. Рыночная площадь сохраняет свой торговый статус лишь в течение определенных дней. В Западной Африке легко выделить торговые зоны, внутри которых в течение недели устанавливается ротация мест и дней торговли разными товарами. Места, отведенные отправлению культа и политическим или религиозным собраниям, отдаются под эти нужды только кратковременно, обычно в строго установленные дни. Обряды инициации, ритуалы, связанные с плодородием, совершаются с регулярными интервалами: религиозный и социальный календарь создается обычно по образцу календаря сельскохозяйственного, и сакральность мест, в которых сосредотачивается ритуальная активность, является своего рода альтернативной сакральностью. Так же, впрочем, создаются и условия для воспроизводства памяти, закрепляющейся за конкретными местами и способствующей усилению их священного статуса. Для Дюркгейма, согласно его «Элементарным формам религиозной жизни»²³, понятие сакрального связано с ретроспективным характером, следующим в свою очередь из альтернативного характера праздника или церемонии. Иудейская Пасха или праздник ветеранов ему представляются одинаково «сакральными» или «религиозными», поскольку для каждого участника они являются поводом не только для того, чтобы ощутить причастность к своему сообществу, но и чтобы вспомнить предыдущие празднования.

Монумент – о чем свидетельствует этимология этого латинского слова – претендует на осязаемое, материальное выражение идеи постоянства или как минимум долгосрочности²⁴. Богам нужны алтари, а суверенам – дворцы и троны, чтобы ни те, ни другие не были подчинены течению времени. Они также позволяют осмысливать непрерывность поколений. Это соображение неплохо по-своему объясняет одну из интерпретаций, стоящих за афри-

²² Vernant J. – P. Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique. Paris: F. Maspero, 1965. – Примеч. ред.

²³ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. М., 1998 (1912). – Примеч. ред.

²⁴ Монумент: от латинского *monere* «внушать, напоминать, воодушевлять». – Примеч. ред.

канскими традиционными представлениями о происхождении болезней, согласно которой недуг может быть вызван воздействием божества, негодующего из-за своего алтаря, забытого потомком того, кто его когда-то воздвиг. Без иллюзии монументальности для живущих история была бы всего лишь абстракцией. Общественное пространство покрыто монументами, не имеющими прямой функции, – внушительными каменными сооружениями или скромными алтарями из земли – вызывающими у смотрящих вполне обоснованное чувство, что большинство этих памятников стояли до и будут стоять после них. Как ни странно, но именно серия разрывов и нарушений непрерывности в пространстве чаще всего указывает на непрерывность времени.

Мы вполне можем применить этот магический эффект пространственных конструкций и к человеческому телу, которое само является областью пространства – со своими границами, жизненными центрами, защитными механизмами и уязвимыми местами, броней и изъянами. По меньшей мере в плоскости воображения (во многих культурах сливающейся с плоскостью социальной символики) тело – это составное и иерархизированное пространство, имеющее внешнее окружение. У нас есть некоторые примеры территорий, мыслимых по образу человеческого тела, но по большей части человеческое тело, напротив, мыслится как территория. В Западной Африке, например, составные части личности описываются в терминах топологии, напоминающей топологию фрейдистскую, но применяемую к реальностям, воспринимаемым как сугубо материальные. Так, в цивилизациях акан (на территории современных Ганы и Кот-д’Ивуара) психическую жизнь каждого индивида определяют два «начала»; об их материальной природе напрямую свидетельствует тот факт, что одна из них уподобляется тени, отбрасываемой телом, а косвенно – тот факт, что слабость тела связывается с угасанием или исчезновением одного из них. Их полное совпадение определяется как здоровье. Напротив, резкое пробуждение якобы может убить спящего, так как одно из этих «начал» – своего рода двойник, блуждающий в ночи, – может не успеть вернуться в тело в момент пробуждения.

Внутренние органы или некоторые части тела (поясница, голова, большой палец стопы) часто воспринимаются как автономные сущности, часто как вместилища духов предков, и поэтому окружены особыми обрядами. Само тело оказывается, таким образом, совокупностью мест отправления культа; в нем выделяются зоны, подлежащие омовению и умащиванию. Так и само тело исполняет все те эффекты, о которых мы говорили применительно к конструированию пространства. Маршруты сна становятся опасными по мере того, как они отходят слишком далеко от тела, воспринимаемого в качестве центра. В этом центральном теле встречаются или собираются и духи предков, причем это собрание само обладает некоей монументальностью – в той степени, в которой оно объединяет силы, существовавшие до и продолжающие существовать после временной телесной оболочки. Иногда мумификация тела или возведение надгробия завершают превращение тела в монумент после смерти.

Таким образом, мы видим, как на простых пространственных структурах пересекаются и сочетаются темы личного и коллективного. Политическая символика играет с этими возможными комбинациями, выражая мощь власти, объединяющей и символизирующей в единой фигуре суверена все внутреннее разнообразие общественного объединения. Порой этот эффект достигается за счет выделения тела короля из ряда других тел в качестве тела множественного. Тема двойного тела короля весьма распространена в Африке. Так, правитель агни из местности Санви (современный Кот-д’Ивуар) имеет двойника (раба по происхождению) по прозвищу Экала (по названию одной из двух составляющих, или начал, отмеченных выше): обладая двумя телами и двумя экала (собственным и своего раба-двойника), правитель агни считался наделенным чрезвычайно эффективной защитой, и тело раба-двойника преграждало путь любой агрессии в отношении королевской персоны. Если двойник не

справлялся со своей ролью и король умирал, то его экала следовал за ним в загробный мир. Обратим, однако, внимание на еще более отличительную и достоверную, чем умножение королевского тела, конденсацию и концентрацию пространства, в которой сосредоточена королевская власть. Зачастую суверен привязан к своей резиденции, обречен на практически неподвижный образ жизни и на сидение на троне в течение многих часов в виде объекта поклонения для своих подданных. Эта пассивная массивность верховного тела поразила Фрэзера²⁵ и узнавшего об этом от него Дюркгейма²⁶, который обнаружил в этом явлении сходство между очень удаленными друг от друга в пространстве и времени царствами: от древней Мексики до африканских королевств залива Бенин или Японии. Главной отличительной чертой во всех этих примерах было наличие объекта (трона, короны) или иного человеческого тела, временами замещавшего тело суверена и обеспечивавшего эту функцию неподвижного центра царства – функцию, обрекавшую самого суверена на долгие часы каменной неподвижности.

Эта неподвижность и узость рамок, внутри которых может быть расположена фигура суверена, составляют – вполне буквальным образом – центр, усиливающий вечное правление династии и управляющий всем внутренним разнообразием социального тела. Отметим, что идентификация власти с местом, в котором эта власть вершится, или монументом, в котором находятся ее представители, является основным правилом политического дискурса и современных государств. «Белый дом» или «Кремль» являются одновременно и памятными местами, и персонами, и властными структурами. С помощью ряда последовательных метонимий мы часто обозначаем страну названием столицы, а столицу – названием здания, которое занимают ее правители. Политический язык естественным образом является пространственным языком (как минимум когда речь идет о «правых» и «левых»), несомненно потому, что ему присуща необходимость одновременно думать и о единстве, и о разнообразии, и центральность является наиболее употребимым, образным и материальным выражением этой двоякой и противоречивой интеллектуальной связки.

Понятия маршрута, пересечения, центра и монумента полезны не только для описания традиционных антропологических мест. Они также частично отражают современное пространство Франции, в особенности ее городское пространство. Парадоксально, но они даже позволяют охарактеризовать его как пространство специфичное, хотя по определению они образуют единые для всех пространств критерии сравнения.

Привычно слышать, что Франция является страной централизованной. Именно такова она в политическом отношении как минимум с XVII века. Несмотря на все недавние усилия по регионализации, она остается страной, централизованной в административном отношении (идеалом Французской революции была нарезка административных округов по чисто геометрической модели). Такова она и в восприятии французов, в особенности в силу организации автодорожной и железнодорожной сетей, построенных по принципу паутины, в центре которой находится Париж.

Точности ради следует отметить, что, хотя ни одна столица мира не была задумана как таковая в той же степени, что и Париж, однако же нет ни единого города во Франции, который, стремясь к статусу столицы сколь бы то ни было малого региона, не обзавелся бы с течением времени монументальным центром (тем, что мы называем «центром города»), одновременно и символизирующим, и материализующим это устремление. Не только самые скромные французские города, но даже и деревни всегда имеют «центр», в котором соседствуют памятники, символизирующие религиозную власть (церковь) и светскую (мэрия или

²⁵ Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М. К. Рыклина. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001 (1890). – Примеч. ред.

²⁶ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. М., 1998 (1912). – Примеч. ред.

префектура в более крупных городах). Церковь (в большинстве регионов страны – католическая) находится на месте, мимо которого проходят сквозные маршруты. Мэрия расположена неподалеку, даже если она и организует собственное пространство, – всегда площадь мэрии находится рядом с церковной площадью. Также в центре города всегда расположен, поблизости и от мэрии, и от церкви, памятник, посвященный умершим из числа жителей. Будучи в основе своей светским, он не является в истинном смысле местом культа, но монументом, имеющим историческую ценность (символом почтения к павшим в двух мировых войнах, чьи имена выбиты на камне): при праздновании некоторых годовщин, особенно 11 ноября²⁷, гражданские, а иногда и военные власти почитают подвиг тех, кто пал за родину. Эти, как их называют, «памятные церемонии» вполне соответствуют расширенному (то есть социальному) определению, которое Дюркгейм дает религиозным явлениям²⁸. Несомненно, особенную эффективность им придает расположение в месте, где близость живых и мертвых ранее выражалась на совершенно повседневном уровне: до сих пор в некоторых деревнях мы находим кладбища, расположенные со времен Средневековья вокруг церкви – в самой гуще активной социальной жизни.

Центр города – это активное место; в традиционном понимании жителей провинциальных городков и деревень (в том понимании, литературное существование которого было обеспечено авторами наподобие Жироду или Жюля Ромена в первой половине XX века), в городах и деревнях, какими они представлялись в эпоху Третьей республики и каковыми они во многом и являются до сих пор, именно в центре расположено определенное количество кафе, отелей и торговых точек, неподалеку от площади, на которой находится рынок (когда церковная и рыночная площади не смешиваются). С регулярными еженедельными интервалами (воскресенье – всегда день рынка) центр оживляется.

Новые города, созданные в соответствии с технократическими и волюнтаристскими градостроительными проектами, часто упрекают именно в отсутствии «мест для жизни», характерных для городов эпохи «медленной истории», где отдельные маршруты встречались и сливались, где имел место спонтанный диалог и рассеивалось одиночество – на пороге церкви, в мэрии, у стойки кафе, у входа в булочную; слегка ленивый ритм и неспешная болтливая атмосфера воскресного утра до сих пор являются важной частью жизни во французской провинции.

Эта Франция может быть определена как ансамбль, гроздь центров разной мощности, поляризующих административную, событийную и торговую деятельность регионов разного размера. Организация маршрутов, то есть дорожная система, соединяющая центры разных регионов плотной сетью национальных трасс (между центрами национального масштаба) и региональных дорог (между центрами масштаба департаментов), хорошо иллюстрирует эту полицентричную, но иерархизированную систему: на дорожных указателях, расположенных вдоль шоссе, до недавних пор указывалась дистанция до ближайшей агломерации и до ближайшего крупного города по пути. Сегодня эти указатели расположены на крупных щитах, хорошо видных издали, – признак интенсификации и ускорения дорожного движения.

Любая агломерация во Франции стремится быть центром значимого пространства и как минимум одной специфической экономической активности. Если Лион, будучи мегаполисом, претендует (среди прочих титулов) на то, чтобы быть «гастрономической столицей», то небольшой городок вроде Тьера может назваться «столицей производства ножей», крупный поселок типа Дигуэна – «столицей керамики», а деревня вроде Жанзэ – «исконным про-

²⁷ «День перемирия», или день окончания Первой мировой войны. – *Примеч. пер.*

²⁸ Согласно Э. Дюркгейму религиозные верования являются разновидностью нематериального (духовного) «социального факта». См.: Дюркгейм Э. Метод социологии // Дюркгейм Э. Социология. М., 1995 (1899). – *Примеч. ред.*

изводителем фермерской курятины». Эти титулы сегодня пишутся на въезде в город рядом с перечислением городов-побратимов в Европе. Такие указатели, являя собой в некотором смысле доказательство современности населенного пункта и его интеграции в единое европейское экономическое пространство, сосуществуют с другими надписями на других указателях, рассказывающих об исторических достопримечательностях местности: часовнях XIV или XV века, замках, мегалитах, музеях, посвященных местным ремеслам, кружеву или керамике. Они демонстрируют стремление к глубине истории в той же степени, что и к открытости внешнему миру, – как если бы одно уравновешивало другое. Любой город или деревня, построенные в сколько-нибудь историческое время, отстаивают свою историю, представляя ее заезжему автомобилисту на серии указателей, составляющих своего рода «визитную карточку» места. Эта демонстрация исторического контекста – явление весьма недавнее, совпадающее с реорганизацией пространства (строительство объездных дорог и крупных автомагистралей, проходящих в стороне от агломераций), которое, напротив, способствует «короткому замыканию» этого местного контекста, оставляя в стороне местные достопримечательности. Это явление можно обоснованно расценить как попытку соблазнить и удержать прохожего, туриста; однако оценить эффективность этой меры можно, лишь сопоставив ее с любовью к истории и местным особенностям, «вросшим» в землю, которые притягивают к себе повышенный интерес французов в последние двадцать лет. Давний монумент становится символом и доказательством аутентичности, которая сама по себе должна вызывать интерес: ширится разрыв между современностью пейзажа и его прошлым, на которое монумент ссылается. Ссылка на прошлое делает настоящее более сложным.

Следует добавить, что минимальная историчность всегда накладывалась на городскую или сельскую местность во Франции через топонимику. Улицы и площади некогда были местами празднования. Безусловно, распространено явление, когда несколько памятников, создавая определенный эффект избыточности, – не лишенный, впрочем, своеобразного очарования, – дают свои имена улицам, ведущим к ним, или площадям, на которых они стоят. Так же не поддаются исчислению Вокзальные, Театральные улицы или площади Мэрии. Однако чаще всего артериям городов и деревень дают имена местные и общенациональные знаменитости либо великие события национальной истории, так что составление комментария ко всем названиям улиц мегаполиса наподобие Парижа потребовало бы изложения всей истории Франции – от Верцингеторикса до де Голля. Постоянный пассажир метро, освоившийся с парижской подземкой и названиями станций, отсылающими к улицам или достопримечательностям на поверхности, так же буднично и машинально вливается в историю, как и парижский пешеход, для которого Алезия, Бастилия или Сольферино являются скорее пространственными ориентирами, нежели историческими событиями.

Дороги и перекрестки во Франции также склонны становиться «памятниками» (в смысле мест памяти и воспоминаний) в той степени, в которой имя, данное им при основании, вписывает их в историю. Эти бесконечные отсылки к истории приводят к частым пересечениям между маршрутами, перекрестками и памятниками. Такие пересечения и наложения особенно густы в городах (и более всего – в Париже), где плотность исторического контекста чрезвычайно высока. Нет единого центра Парижа; он обозначен на дорожных указателях и силуэтом Эйфелевой башни, и названием «Париж – Нотр-Дам», отсылающим к историческому центру столицы – острову Сите, зажатому между двумя рукавами Сены в нескольких километрах от Эйфелевой башни. Таким образом, у Парижа несколько центров. В административном плане следует отметить двойственность, которая всегда была проблематичной в нашей политической жизни (что опять же отражает степень ее централизации): Париж – это и город, поделенный на двадцать округов, и столица Франции. Парижане имеют достаточно оснований верить в то, что именно они вершили историю Франции; это убеждение, укорененное в памяти о 1789 годе, нередко является источником напряжения между

муниципальными и национальными властями. С 1795 года и до недавнего времени, за коротким исключением в период революции 1848 года, поста мэра Парижа не существовало, вместо этого столица была разделена на двадцать округов и двадцать мэрий под общим управлением префекта Сены и полицейской префектуры. Муниципальный совет существует только с 1834 года. Когда несколько лет назад²⁹ произошла реформа управления столицей и Жак Ширак стал мэром Парижа, в политических кругах интенсивно обсуждалось, сделается ли этот пост вехой на его пути к президентству. Никто на самом деле не задумывался, что управление городом, в котором живет каждый шестой француз, может само по себе быть карьерной целью. Существование трех парижских дворцов (Елисейского, Матиньонского и Отель-де-Виль), имеющих, безусловно, совершенно различные функции, но вызывающих сложности в проведении различий в других отношениях, и еще как минимум двух других правительственных зданий – Люксембургского дворца (местонахождение Сената) и Национальной ассамблеи (местонахождение парламента) достаточно ясно показывает действенность географической метафоры, описывающей тяготение нашей политической жизни к централизации: несмотря на разделение властей и функций, она всегда стремится к тому, чтобы выделить или признать «центр центров», из которого все исходит и к которому все сходится. Речь, конечно, не идет о простой метафоре, когда мы в определенные моменты задаемся вопросом о возможном смещении центра власти из Елисейского дворца в Матиньонский или даже из Матиньонского в Пале-Рояль, в котором заседает Конституционный совет: следует задаться вопросом, не объясняется ли вечно насыщенный и стремительный ритм демократической жизни во Франции напряжением между политическим идеалом плюрализма, демократии и равновесия (идеалом единодушно разделяемым – в теории) и интеллектуальной географически-политической моделью системы управления, унаследованной от предшествующей истории (но совместимой с демократическим идеалом и требующей от французов постоянного переосмысления основ и переопределения центра государственной системы).

В географическом плане для тех немногочисленных парижан, у кого еще есть время, чтобы гулять по городу, центр Парижа мог бы быть маршрутом – например, идущим вдоль набережных Сены, по которой снуют речные трамвайчики и с которой можно видеть большую часть исторических и политических сооружений столицы. Но есть и другие центры, идентифицирующиеся с площадями и перекрестками вокруг монументов (площадь Звезды, площадь Согласия), самими монументами (Опера, церковь Марии Магдалины) и подводными артериями (авеню Опера, рю де ля Пэ, Елисейские поля), как если бы в столице Франции все целиком должно стать центром и монументом. Это, собственно, и происходит в настоящее время, когда размываются характерные черты разных округов. Каждый округ, как мы знаем, некогда имел свой собственный облик: клише из песен, посвященных Парижу, возникли на реальной основе, и мы могли бы даже теперь составить подробное описание округов, их деятельности, их «личности» в том значении, в котором это понятие использовали американские антропологи, а также их трансформаций, движения их населения, изменяющего их этнический и социальный состав. Детективы Лео Мале³⁰, действие которых часто происходит в четырнадцатом и пятнадцатом округах, навевают ностальгию о 1950-х, но по-прежнему сохраняют актуальность.

И все же: в Париже живут все меньше, но работают по-прежнему много, и это движение является признаком более глобальных изменений в нашей стране. Отношение к истории, накладывающее свой отпечаток на наши ландшафты, возможно, в настоящее время эстетизируется и одновременно десоциализируется, становится искусственным. Да, мы можем почитать память и Гуго Капета, и Революции 1789 года; внутри нашего общества всегда воз-

²⁹ «Несколько лет назад» – относительно первого издания книги, в 1977 году. – *Примеч. пер.*

³⁰ Мале (Malet) Лео (1909-1996) – французский новеллист-сюрреалист. – *Примеч. ред.*

можен раскол по отношению к нашему общему прошлому и полярные интерпретации событий, определивших его. Но со времен Мальро³¹ наши города все больше и больше превращаются в музеи (памятники восстанавливаются, выставляются напоказ, иллюминируются, отдельные сектора города берутся под охрану, улицы отдаются пешеходам), в то время как объезды, автомагистрали, скоростные поезда и автотрассы все отдаляют нас от них.

Это отдаление сопровождается известными угрызениями совести, о которых свидетельствуют многочисленные указатели, призывающие нас обращать больше внимания на богатства наших ландшафтов и следы истории. Парадоксально, но именно на въездах в город, в невыразительных ландшафтах жилых массивов, промышленных зон и супермаркетов расположено большинство указателей, приглашающих нас посетить исторические памятники; вдоль автотрасс множатся указатели, ведущие к местным достопримечательностям, которые должны задержать нас, в то время как мы постоянно проезжаем мимо – как если бы аллюзия на прошлое и исторические места в наше время стала лишь одним из способов описания современного пространства.

³¹ Мальро (Malraux) Андре, (1901-1976) – французский философ искусства, искусствовед, представитель французского экзистенциализма, всемирно известный писатель, философ искусства, отстаивавший точку зрения об исключительной роли искусства в мировой и, в частности, европейской культуре; автор работ «Воображаемый музей» (1947), «Психология искусства» (1949) и др.; с 1958-го по 1969 год министр культуры Франции. – *Примеч. ред.*

От мест – к не-местам

Прошлое, присутствующее в настоящем, переполняющее и отвоевывающее его: в этом примирении двух начал Жан Старобинский видит суть современности³². Он отмечает, как в одной из недавних статей авторы, без сомнения представляющие современное течение в искусстве, дают себе «возможность полифонии, или практически бесконечного пересечения судеб, поступков, мыслей, реминисценций, опирающегося на басовую партию, задающую ход часов в земных сутках и отмечающую место, которое некогда занимал (и мог бы до сих пор занимать) древний ритуал». Он цитирует первые страницы джойсовского «Улисса»³³, где слышны слова литургии: «Introibo ad altare Dei»; начало «В поисках утраченного времени»³⁴, в котором звон колоколов в Комбре задает ритм «необъятного и одинокого буржуазного дня...»; или «Историю» Клода Симона³⁵, в которой «воспоминания о церковной школе, латинская утренняя молитва, полуденное славословие, вечерний звон оставляют вехи среди панорам, рассеченных плоскостей, цитат самого разного рода, происходящих из всех эпох бытия, воображаемых и исторических, умножаясь в кажущемся беспорядке вокруг главной тайны...».

Эти «досовременные образы длящегося времени, память о которых демонстрирует современный писатель в тот же самый момент, когда он освобождается от них» также являются и пространственными фигурами, характерными для мира, организацию которого еще со времен Средних веков показал Жак Ле Гофф: мира, строящегося вокруг церкви и колокольни через примирение рецентрированного пространства и реорганизованного времени³⁶. Статья Старобинского значимым образом предваряется цитатой из Бодлера, первым стихотворением из «Парижских картин», иллюстрирующим сходное течение спектакля современности:

...Увижу улицу я с пестрой суетою,
И мачт Парижа – труб необозримый лес,
И ширь зовущих нас к бессмертию небес³⁷.

«Басовая партия» – выражение, использованное Старобинским для обозначения древних мест и ритмов, – не случайно: современность не уничтожает их, но помещает на задний план. Они становятся индикаторами времени, проходящего и возобновляющегося. Они сохраняются, как и обозначающие их слова. Современность в искусстве сохраняет всю темпоральность места в том виде, в каком та зафиксирована в пространстве и в слове.

За равномерным течением часов и наиболее примечательными чертами ландшафта мы находим слова и язык: особые слова литургии, того самого «древнего обряда», противопоставленного «пестрой суете» улиц; а также слова всех тех, кто, говоря на одном языке, признает свою принадлежность к одному миру. Место выражается в слове, в многозначительном обмене паролями, в соучастии и заговорщической близости слушателей. Венсан Декомб

³² Starobinski J. Les cheminées et les clochers. Magazine littéraire 280, September 1990. – Примеч. ред.

³³ Джойс Д. Улисс. – СПб.: Симпозиум, 2004 (1922). – Примеч. ред.

³⁴ Полуавтобиографический цикл из семи романов французского писателя Марселя Пруста; публиковался во Франции в 1913-1927 годах. См., например: Пруст М. В поисках утраченного времени: В сторону Свана: Роман. – СПб.: Сов. писатель, 1992. – Примеч. ред.

³⁵ Simon C. Histoire. Les Éditions de Minuit, 1967. – Примеч. ред.

³⁶ См.: Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. – Примеч. ред.

³⁷ Цитата дана в пер. П. Якубовича. См., например: Бодлер Ш. Цветы зла. СПб.: Азбука-классика, 2004. – Примеч. ред.

пишет о прустовской Франсуазе³⁸, что она разделяет и определяет «словесную» территорию со всеми, кто может вникнуть в ее рассуждения, всеми, чьи высказывания, словарь и способ аргументации составляют «космологию» – то, что рассказчик в романе «В поисках утраченного времени» называет «философией Комбре».

Если место может быть определено как создающее идентичность, формирующее связи и имеющее отношение к истории, то пространство, не определимое ни через идентичность, ни через связи, ни через историю, является не-местом. Рассматриваемая здесь гипотеза состоит в том, что гипермодерн производит не-места, то есть места, которые сами не являются антропологическими местами и, в отличие от бодлеровской современности, не связывают исторические места: последние, подвергшись инвентаризации, классификации и отнесению к «местам памяти», занимают в современности специфическое, строго очерченное место. Мир, в который мы приходим в роддоме и из которого уходим в больницу, в котором множатся – в роскошном или, напротив, бесчеловечном обличье – пункты временного пребывания и промежуточного времяпрепровождения (сетевые гостиницы и сквоты, санатории и лагеря беженцев, трущобы, обреченные на снос или на длительное постепенное разложение), в котором развивается густая сеть транспортных средств, также оказывающихся обитаемыми пространствами, где привычность супермаркетов, платежных терминалов и кредитных карт приводит к безмолвной анонимности торговых транзакций, мир, уготованный для одиночества индивидуальности, транзитного движения, временности и эфемерности, – такой мир предлагает антропологу, равно как и всем прочим, новый объект для изучения, чьи беспрецедентные доселе многочисленные измерения полезно было бы измерить, прежде чем судить о том, с каких позиций его изучать. Добавим к этому, что к не-местам применимо многое из того, что характеризует и места. Не-места не существуют в чистом виде; места проявляют себя в них, здесь обновляются и концентрируются определенные отношения; «тысячелетние уловки» по «изобретению повседневности» и «искусству делать», которые столь изящно проанализированы Мишелем де Серто, могут проложить себе дорогу и развернуться и здесь. Место и не-место скорее являются зыбкими полярностями: первое никогда до конца не исчезает, а второе никогда не осуществляется полностью; вместе они представляют собой палимпсест, на котором беспрестанно заново пишутся спутанные партии идентичности и взаимосвязи. Не-места оказываются также и мерой эпохи, которая может быть количественно оценена путем учета всех территорий, объемов и расстояний, составляющих воздушные, автомобильные и железнодорожные пути, передвижные кабины, именуемые «транспортными средствами» (самолеты, поезда, автомобили), аэропорты, вокзалы и космические станции, международные гостиничные сети, парки развлечений, торговые площади, наконец запутанный клубок кабельных и беспроводных сетей, мобилизующих внеземное пространство ради коммуникации столь странной, что она связывает индивида всего лишь с другим образом себя самого.

Различие между местами и не-местами затрагивает противопоставление места и пространства. Мишель де Серто, вводя понятия места и пространства, предлагает анализ, представляющий для нас необходимую отправную точку. Он не противопоставляет «места» «пространствам» в контексте противопоставления «мест» и «не-мест». Пространство для него является «используемым в практике местом», производимым посредством движения: именно пешеходы превращают в «пространство» улицу, в качестве геометрической формы определяемую градостроителями как «место»³⁹. Эти параллели между местом, предстаю-

³⁸ Речь идет о работе Венсана Декомба «Пруст: философия романа» (*Descombes V. Proust: philosophie du roman*, Paris: Éditions de Minuit, 1987. – *Примеч. ред.*)

³⁹ В русском переводе де Серто цитата звучит так: «...пространство – это место, которое используется в практике. Так улица, геометрически определенная городской планировкой, трансформируется пешеходами в пространство» (Де Серто М. Изобретение повседневности. С. 219. – *Примеч. ред.*)

щим как совокупность элементов, сосуществующих в определенном порядке, и пространством, понимаемым как анимация места за счет движения тел, имеют множество референций, позволяющих уточнить ключевые термины.

Первая референция (с. 219) отсылает к Мерло-Понти, который в «Феноменологии восприятия»⁴⁰ отделяет от «геометрического» пространства «антропологическое» в качестве пространства «экзистенциального», места, в котором происходит опыт соотнесения с миром бытия, «помещенного в отношения со средой». Вторая референция относится к слову и к речевому акту:

пространство по отношению к месту является тем, чем становится слово, когда его произносят, то есть когда оно схвачено в двусмысленности своей актуализации, превращено в элемент, связанный со множеством различных конвенций, утверждено как действие настоящего (или времени) и модифицировано за счет трансформаций, вызванных тем окружением, где оно раз за разом оказывается (с. 219).

Третья референция вытекает из второй и акцентирует повествование (нарратив) как работу по непрерывному «превращению мест в пространства или пространств в места» (с. 220). Из нее естественным образом следует различие между «деланием» (движением) и «видением», хорошо наблюдаемое в обыденном языке, который поочередно рисует видимые картины («там имеется...») или организует движение («тыходишь, ты проходишь через, ты поворачиваешь...»)⁴¹, или в указателях карт – начиная со средневековых карт, представляющих собой, по сути, записи пройденных путей и маршрутов, и заканчивая наиболее современными, лишенными описаний маршрутов и представляющими вместо этого «список» элементов «различного происхождения», составляющих географическое знание. Наконец, повествование, особенно рассказ о путешествии, сочетается с двойной необходимостью «делания» и «видения» («истории о перемещениях и действиях пронизаны „ссылками“ на места, появляющиеся в результате этих перемещений или санкционирующие их», с. 222), но в особенности оно связано с тем, что де Серто называет «отклонениями» (*délinquance*), поскольку повествование «прорезает» насквозь, «выходит за пределы» и конституирует «преобладание движения над состоянием» (с. 235).

Здесь возникает необходимость в нескольких терминологических уточнениях. Место в приведенном в данной работе определении не вполне совпадает с «местом», которое де Серто противопоставляет пространству (так же, как геометрическая фигура противопоставлена движению, произнесенное слово – высказанному и список – маршруту): в данном случае речь идет о месте, обладающем установленным и символическим значением, месте антропологическом. Естественно, необходимо, чтобы это значение начало работать, чтобы место начало жить, возникли перемещения – и ничто не мешает именовать это движение пространством. Однако нас здесь интересует другое: мы включаем в определение антропологического места возможность перемещений, которые в нем осуществляются, дискурса, который здесь проговаривается, и характеризующего его языка. И понятие пространства в его нынешнем употреблении (например, в разговоре о «покорении космического пространства» в более практическом, нежели поэтическом, ключе, или при необходимости обозначить места, которые не назовешь или которые трудно поименовать наилучшим – или наименее плохим – образом средствами нового, но уже ставшего стереотипным языка путешествий, гостиничной и развлекательной индустрии: «досуговые пространства», «спортивные пространства», скорее нежели «места встреч»), кажется наиболее удобно применимым

⁴⁰ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти; пер. с фр. И. С. Вдовиной и С. Л. Фокина. – СПб.: Ювента; Наука, 1999. С. 324-344. – Примеч. ред.

⁴¹ Де Серто М. Изобретение повседневности. С. 221. – Примеч. ред.

как раз благодаря отсутствию отличительных признаков, в отношении лишенной символического измерения поверхности планеты.

Здесь у нас может возникнуть соблазн противопоставить наделенное символическим значением «пространство места» лишенному символического значения «пространству не-места». Однако это лишь приведет нас к актуальному «негативному определению» не-места, преодолеть которое нам поможет анализа пространства, предложенный Мишелем де Серто.

Понятие «пространства» само по себе более абстрактно, чем понятие «места», которое как минимум отсылает нас к событию (имевшее место), мифу (который, говорят, имел место) или истории (большим значимым местом). Пространство же одинаково может относиться к простору, дистанции между двумя предметами или точками («пространство» в два метра между столбами ограды) или характеризовать временную протяженность («на протяжении недели»). Это понятие чрезвычайно абстрактно, и весьма примечательным является его систематическое, хоть и в ограниченной степени дифференцированное, употребление в современной речи и в языке некоторых наиболее репрезентативных институтов нашего времени. Большой иллюстрированный словарь французского языка посвящает отдельную статью словосочетанию «воздушное пространство», означающему «часть атмосферы, движение воздушных судов в которой (менее четко, нежели в морском аналоге термина – „территориальные воды“) регулируется государством», указывая и другие возможные значения этого термина, что свидетельствует о пластичности понятия. Далее, в словосочетании «европейское судебное пространство» мы явно видим отсылку к существованию границы, однако, помимо наличия у этого «пространства» границ, оно представляет собой совокупность институций и норм, не поддающуюся конкретной локализации. Словосочетание «рекламное пространство» в равной степени относится и к участку пространства, и к отрезку времени, «предназначенного для демонстрации и потребления рекламы в разных медиа»; выражение «покупка пространства» определяется как совокупность «операций, производимых рекламным агентством в отношении рекламного пространства». Мода на понятие «пространство», употребляемое без разбора для обозначения залов для спектаклей и творческих встреч («Пространство Карден» в Париже, «Пространство Ив Роше» в Ля-Гасилли), садов («зеленые пространства»), сидений в самолетах («Espace-2000») или моделей автомобилей («Рено „Espace“»), указывает не только на ключевые темы современной эпохи (реклама, визуальные образы, досуг, свобода, мобильность), но и на абстрактность, разъедающую их смысл и представляющую для них угрозу – как если бы потребителям современного пространства предлагалось, прежде всего и главным образом как можно легкомысленнее относиться к словам.

Практика использования пространства, как пишет Мишель де Серто, означает «повторение радостного и молчаливого опыта детства; это значит *быть другим* внутри того или иного места и *двигаться к другому*» (с. 210). Радостный и безмолвный опыт детства – это опыт первого путешествия, рождения как первичного опыта дифференциации, признания себя в качестве себя и в качестве другого, опыт, воспроизводимый позже в ходьбе как первой практике освоения пространства, и во взгляде в зеркало, как первой идентификации с образом себя. Любое повествование возвращается к детству. Прибегая к выражению «повествования пространства», Серто одновременно говорит о рассказах, «пронзающих» и «организующих» места («Всякая история – это история путешествия, пространственная практика», с. 217), и о месте, конституируемом самим процессом писания нарратива («... чтение представляет собой пространство, произведенное практикой, использующей определенное место, которое образуется системой знаков – написанным текстом», с. 219). Однако книга сначала пишется, а затем читается; она проходит по разным местам, прежде чем самой стать одним из них: подобно путешествию, посвященный ему рассказ проходит сквозь множество разных мест. Эта множественность мест и требования, которые она накладывает на власть

наблюдения и описания (невозможность все увидеть и все рассказать), и как следствие – возникающее чувство дезориентации (но лишь на время: «Вот, смотри, это я у подножия Парфенона», – говорите вы позднее, показывая фотографию и позабыв, что в момент, когда фотография делалась, Вы в действительности размышляли о том, что вы вообще делаете на этой земле), создают определенный разрыв между путешественником-наблюдателем и ландшафтом, который тот пересекает или созерцает. Этот разрыв мешает путешественнику увидеть в пространстве место, оказаться в нем полностью даже тогда, когда путешественник стремится заполнить эту пустоту обильной и подробной информацией из туристических путеводителей – или нарративов о путешествиях.

Мишель де Серто, говоря о «не-местах», имеет в виду определенную негативную характеристику – отсутствие места для себя самого, возникающее по причине данного ему имени. Имена собственные, по словам де Серто, навязывают местам «предписание, исходящее от другого (истории)». И действительно, тот, кто описывает маршрут, давая имена и названия, в действительности далеко не всегда многое знает об этих местах. Однако могут ли имена и названия сами по себе произвести в месте эту «эрозию или не-место», возникающее под влиянием «закона другого» (с. 204)? Любой маршрут, говорит де Серто, «отклоняется и уводится в сторону» именами, придающими ему «значение (или направление), которое прежде не было предусмотрено». И добавляет: «Эти имена создают не-места среди мест; они превращают их в переходы» (с. 202). Мы же, напротив, могли бы сказать, что факт прохождения придает особенный статус названиям мест, что разрыв, случившийся благодаря «закону другого» и ведущий к потере фокуса, является горизонтом любого путешествия (аккумуляция мест, отрицание места), и что движение, «смещающее очертания» и проходящее сквозь места, по определению является одновременно созданием маршрутов – то есть слов и не-мест.

Пространство как практика использования *мест*, а не одного места является результатом двойного движения: как, разумеется, движения самого путешественника, так и параллельно – движения ландшафтов, которые всегда предстают его взору лишь частично, в виде «мгновенных снимков», вперемешку сложившихся в его памяти и в буквальном смысле составленных заново в рассказе о путешествии, в последовательности снимков, которые он по возвращении навязывает окружающим его слушателям. Путешествие (к которому этнолог испытывает недоверие, доходящее до «ненависти»⁴²) создает фиктивную связь между взглядом и пейзажем. И если мы называем «пространством» практику использования *мест*, определяющую конкретику путешествия, то стоит также отметить, что есть пространства, в которых индивид предстает в качестве зрителя, по сути безразличного к тому, что видит как если бы наличие наблюдателя составляло суть наблюдаемого, как если бы наблюдатель в этом положении сам для себя являлся объектом созерцания. Бесчисленные туристические брошюры советуют нам обратить свой взгляд в том или другом направлении, обещая любителям путешествий образ множества лиц, любознательных или созерцательных, одиноких или собранных в группы, всматривающихся в бесконечность океана, круговую цепь заснеженных вершин и убегающий городской горизонт, разорванный силуэтом небоскреба: это образ – воплощение ожиданий, говорящий на самом деле лишь о самом себе, но при этом носящий чужое имя (Таити, Альп-д'Юэз, Нью-Йорк). Пространство путешественника, таким образом, является прообразом не-места.

Движение добавляет к сосуществованию миров и комбинированному опыту восприятия антропологического места и того, что более им не является (через этот опыт Старобин-

⁴² «Je hais les voyages et les explorations...» (*Levi-Straus Cl. Tristes Tropiques*. В русском переводе: «Я терпеть не могу путешествия и путешественников». (*Левистросс К. Печальные тропики / Пер. с французского. Львов: Инициатива; М.: ООО «Издательство АСТ», 1999; Печальные тропики. М.: Мысль, 1984. С. 7).* – *Примеч. ред.*

ский, по существу, и определяет модерн) также особый опыт определенной формы одиночества, или, говоря буквально, «занятия позиции» – опыт того, кто, находясь лицом к лицу с пейзажем, который ему полагается созерцать и который не созерцать невозможно, «принимает позу», получая от ее осознания редкое, порою слегка меланхолическое удовольствие. Неудивительно, что именно у одиноких странников позапрошлого века – не у профессиональных путешественников или ученых, но среди путешествующих по настроению или по случаю – мы находим пророческие описания пространств, в которых ни идентичность, ни связи, ни история более не имеют по-настоящему смысла, в которых одиночество ощущается как выход за пределы себя или истощение собственной индивидуальности, где только течение образов позволяет почувствовать бег гипотетического прошлого и бросить беглый взгляд на возможность будущего.

Еще в большей степени, чем о Бодлере (довольствуемся стремлением к путешествию), здесь уместно вспомнить о Шатобриане, который беспрестанно путешествует и обладает даром видения – однако видит лишь гибель цивилизаций, разрушенные и поблекшие пейзажи, сиявшие в давно ушедшие времена, обманчивые следы обвалившихся монументов. Лакедемония, исчезнувшая навсегда, Греция, лежащая в руинах под игом захватчиков, не ведающих о ее древних богатствах, – увиденное навевает «случайному» путнику образы утраченной истории и утекающей жизни, но скорее само движение, свойственное путешествию, манит и увлекает его. У этого движения нет иной цели, кроме себя самого – если не считать записей, фактически фиксирующих и воспроизводящих движущийся образ.

В первом предисловии к «Путешествию из Парижа в Иерусалим» сказано все⁴³. Шатобриан отвергает предположение о том, что путешествие было предпринято с целью описать его, но признает, что в нем он искал «образы» для своих «Мучеников»⁴⁴. Он не претендует на научность своих описаний: «Я не иду по следам Шарденов, Таверньеров, Шандлеров, Манго-Парков, Гумбольдтов...» (с. 1.9). В некотором смысле это произведение, не имеющее четко высказанного намерения, удовлетворяет противоречивому стремлению рассказывать только о своем авторе, при этом ничего никому о нем не говоря: «[читатели] везде увидят больше человека, нежели писателя – я всегда говорю о себе; и говорил ничего не опасаясь, ибо не намерен был издавать в свет сих записок» (с. 20). Панорамы, облюбованные посетителем и описываемые автором, разумеется, включают в себя серию достопримечательностей («гора Гиметт на востоке, гора Пентеликон на севере, Парнас на северо-западе...»), но созерцание значимым образом завершается в момент, когда, обращаясь само на себя в качестве объекта, оно распадается на неясное множество взглядов в прошлое и будущее:

«На сию картину Аттики, на сие зрелище мною рассматриваемое, смотрели люди, коих глаза уже две тысячи лет закрыты. Я также закрою глаза в свое время: другие люди, подобно мне, блуждающие, придут также размышлять на сих развалинах» (с. 153).

Идеальная точка обзора – сочетающая дистанцию с эффектом движения – расположена на палубе удаляющегося корабля. Описания скрывающейся из виду земли достаточно для того, чтобы вызвать образ пассажира, все еще ищущего ее глазами: еще немного, и от нее остается лишь тень, отзвук, слабый шум. Это упразднение места и является основным наполнением путешествия, конечной позицией путешественника:

⁴³ *Chateaubriand*. Itinéraire de Paris à Jérusalem. Julliard, 1964; *Descombes V.* Proust, philosophie du roman. Editions de Minuit, 1987. Русское издание вышло один раз, и позднее книга не переиздавалась: *Шатобриан Ф. Р.* Путешествие из Парижа в Иерусалим через Грецию, и обратно из Иерусалима в Париж через Египет, Варварию и Испанию. СПб.: В Медицинской типографии, 1815-1817. Поскольку переиздания после революции не было, здесь приводится собственный перевод и ссылки на страницы франкоязычного издания, цитируемого автором в оригинале. – *Примеч. ред.*

⁴⁴ «Я не с тем предпринимал путешествие, дабы его написать, но имел другое намерение. Сие намерение я исполнил в „Мучениках“. Я искал видов, вот и все» (*Шатобриан Ф. Р.* Путешествие из Парижа в Иерусалим через Грецию... Т. 1. СПб. 1815. С. 1). «Мученики, или Триумф христианской веры» (*Les Martyrs, ou le Triomphe de la foi chrétienne*, 1809) – роман Шатобриана. – *Примеч. ред.*

По мере отдаления нашего колонны Суниума казались еще прекраснее: располагаясь выше волн, они казались стоящими на голубо-небесном своде по причине чрезмерной их белизны и ясности ночи. Мы были уже довольно далеко от мыса и вместе с тем слышали удары волн о скалу, шум ветра в можжевельных кустарниках и песни кузнечиков, которые ныне одни только живут в развалинах храма: это был последний шум, который я слышал на земле Греции (с. 190).

Что бы он ни говорил («Я, может быть, буду последним французом, отправляющимся в Святую Землю с идеями, чувствами и целями пилигрима»), с. 133), Шатобриан совершает отнюдь не паломничество. Конечная точка, к которой ведет паломнический путь, по определению перенасыщена смыслом. Смысл, за которым к ней идут, одинаково ценен и вчера, и сегодня для любого паломника. Путь к ней, состоящий из переходов и примечательных мест, вместе составляет место «дороги в одну сторону», или «пространство» в определении Мишеля де Серто. Альфонс Дюпрон⁴⁵ отмечает, что путешествие по морю само по себе имеет значение инициации:

Так, на дорогах паломничества, как только дело доходит до переправы по морю, возникает разрыв, словно бы приближающий героика к обычной жизни. Земля и вода совершенно не равны в восприятии человека, и особенно при морских путешествиях становится очевиден этот разрыв, создаваемый тайной воды. За очевидными фактами тут кроется более глубинная реальность, которую интуитивно угадали несколько деятелей Церкви начала XII века с их идеей о совершении ритуала перехода с помощью путешествия по морю (с. 31).

В случае Шатобриана речь идет совсем о другом; его конечной целью являлся не Иерусалим, но Испания, в которой его ждала любовница («Путешествие...», однако, не является исповедью: Шатобриан демонстрирует благоразумие и «сохраняет позу»); и святые места вдохновляют его меньше всего. О них уже многое было сказано.

...Здесь я ощущаю смущение. Следует ли мне описать точную картину святых мест? Но тогда я только лишь скажу то, что было сказано до меня: ни один сюжет не был бы столь неизвестным современным читателям, при этом будучи абсолютно исчерпанным. Должен ли я умолчать о них? Но не устранию ли я тем самым важнейшую часть моего путешествия, его конечную точку и цель? (с. 308).

Несомненно, в подобных местах христианин, которым он хочет быть, не может воспевать беспощадное отрицание всего сущего столь же правдоподобно, как он делает это в Аттике или Лакедемонии. Раз так, то он пишет с усердием, демонстрируя недюжинную эрудицию и цитируя целыми страницами путешественников и поэтов вроде Мильтона или Тассо. Он становится уклончивым, и на сей раз обилие слова и документальных свидетельств позволяет определить святые места Шатобриана в качестве не-места, весьма сходного с не-местами, создаваемыми слоганами и иллюстрациями туристических буклетов и путеводителей. И если мы на секунду вернемся к определению современности как к желанному сосуществованию двух различных миров (бодлеровская современность), то увидим, что опыт не-места как отсылки к себе самому, одновременное дистанцирование от зрителя и зрелища в том или ином виде могут присутствовать здесь. Старобинский, комментируя первое стихотворение «Парижских картин», настаивает на сосуществовании двух миров, на

⁴⁵ Dupront A. Du sacre. Galliard, 1987.

смещении труб и колоколен, но он отмечает и особое положение поэта, который желает смотреть на вещи сверху и издалека, не принадлежа ни к миру религии, ни к миру работы. Такая позиция, по Старобинскому, является двойным аспектом современности: «потеря субъекта в толпе – или, напротив, абсолютная власть, отвоеванная индивидуальным сознанием»⁴⁶.

Но все же стоит заметить и то, что позиция поэта-созерцателя сама является своего рода зрелищем. В этой парижской картине первое место занимает сам Бодлер – то место, с которого он обозревает город, но которое вместе с тем, отдаляясь от себя самого на расстояние, поэт наблюдает за собой «вторичным взглядом»:

Из окон чердака, под мирный лепет снов,
Гуденью важному внимать колоколов⁴⁷.

Так Бодлер выводит на сцену не просто неизбежное сосуществование старой религии и новой промышленности или же абсолютную власть индивидуального сознания, но очень особую и современную форму одиночества. Прояснение позиции, «позы», установки – в самом физическом и очевидном смысле слова – совершается по ходу движения, которое опустошает, лишая содержания и смысла, и пейзаж, и сам взгляд, объектом которого он является, – в особенности по причине того, что этот взгляд тает в пейзаже и становится сам объектом «вторичного взгляда», субъект и источник которого с трудом поддается определению – он то ли тот же самый, то ли другой.

На мой взгляд, эти смещения взгляда и игры воображения, эти пустоты в осознании являются следствием – теперь уже более систематическим, обобщенным и прозаичным – наиболее характерных черт того, что я предложил назвать «гипермодерном». Гипермодерн навязывает индивидуальному сознанию совершенно новые испытания и новые опыты одиночества, обусловленного появлением и повсеместным распространением не-мест. Возможно, прежде чем перейти к рассмотрению того, чем же являются не-места гипермодерна, было бы полезно упомянуть, пусть и лишь в форме намека, связь, которую поддерживают с понятиями места и пространства наиболее известные представители «модерна» в искусстве. Известно, что интерес, питаемый Беньямином к парижским «пассадам» и к архитектуре из стекла и железа в целом, частично объясняется тем, что он разглядел в ней мечту, предчувствие, желание предвосхитить облик архитектуры грядущего века. Также напрашивается вопрос, не могли ли вчерашние представители модернизма, которым конкретное пространство окружавшего их мира дало немало поводов к размышлению, заранее пролить свет на некоторые аспекты гипермодерна сегодняшнего дня – не просто по случайному прозрению, но потому, что они уже воплощали в себе неким исключительным образом (будучи творческими людьми) ситуации (позиции, установки), ставшие позднее нашим общим уделом, пусть и в более прозаичном ключе.

Понятно, что под «не-местом» мы понимаем две взаимодополняющие, но отдельные реальности: пространства, созданные в соответствии с определенными целями (транспорт, транзит, торговля, развлечения), и отношения, выстраиваемые индивидами с этими пространствами. Если эти два аспекта и накладываются в значительной степени, во всяком случае официально (индивиды путешествуют, совершают покупки, отдыхают), они все же не смешиваются, поскольку не-места опосредуют целый комплекс отношений человека с собой и с другими, которые лишь косвенно касаются их функционального предназначения. Так же как антропологические места органично создают социальное, не-места создают «уединение

⁴⁶ Starobinski J. Les cheminees et les clochers. 1990.

⁴⁷ Бодлер Ш. Цветы зла. СПб.: Азбука-классика, 2004. – Примеч. ред.

по договоренности». Возможно ли себе представить дюркгеймовский анализ зала ожидания в Руасси?

Медиация, устанавливающая связь индивидов и их окружения в пространстве не-места, осуществляется с помощью слов или даже текстов. Для начала, как мы знаем, слова способны формировать образ, а точнее – образы: фантазия тех, кто никогда не бывал на Таити или в Марракеше, пустится в свободный полет, как только они прочтут или услышат эти названия. Вот почему некоторые телевизионные шоу так активно используют розыгрыши призов в виде путешествий и курортного отдыха («Неделя на двоих в трехзвездочном отеле в Марокко», «две недели полного пансиона во Флориде»): одного упоминания о таких призах достаточно, чтобы порадовать телезрителей, которым никогда не доводилось и не доведется стать их обладателями. «Вес слов» (которым гордится одна французская еженедельная газета, подкрепляя его «ударной силой фотографии») распространяется не только на имена собственные; определенный ряд имен нарицательных («отпуск», «путешествие», «море», «солнце», «круиз») в некоторых контекстах имеют ничуть не меньшую способность пробуждать образы. Мы также можем себе представить, какую силу притяжения «в обратном направлении» оказывали и оказывают слова, не являющиеся для нас экзотическими, слова, лишенные эффекта дистанции: «Америка», «Европа», «Запад», «потребление», «дорожное движение». Некоторые места существуют лишь благодаря словам, обозначающим их, – они являются в этом отношении не-местами или скорее воображаемыми местами, банальными утопиями, клише. Они являются противоположностью «не-мест» в понимании Мишеля де Серто, противоположностью местечек, имеющих собственные названия (чаще всего неизвестно, кем и зачем данные). Слово здесь не углубляет пропасть между повседневной функциональностью и потерянным мифом: оно создает образ, производит миф и в то же время приводит его в действие (телезрители сохраняют преданность передаче; албанцы, разбившие лагерь в Италии, мечтают об Америке; туризм развивается).

Однако настоящие не-места гипермодерна – те, в которые мы попадаем, проезжая по автостраде, совершая покупки в супермаркете или проходя в аэропорту на посадку в самолет до Лондона или Марселя, – отличаются тем, что они частично определяются словами или текстами, которые они нам предлагают. По сути, речь идет здесь об инструкции по использованию, состоящей из указаний («встаньте в правый ряд»), запретов («курить запрещено») или оповещений («вы въезжаете в Божоле»). Иногда они визуализированы и переведены в графические символы (например, указатели дорожных знаков или туристических путеводителей), иногда имеют форму естественного языка. Так устанавливаются правила движения в пространствах, в которых индивидам уготовано лишь с взаимодействием текстами, написанными от лица исключительно «моральных инстанций» или институтов (аэропортов, авиакомпаний, министерства транспорта, коммерческих предприятий, дорожной полиции, муниципалитетов). Их присутствие иногда заявлено вполне очевидным образом («Дорожные работы на этом участке производятся на средства Совета департамента», «Государство работает над улучшением ваших условий проживания»), иногда лишь слабо угадывается через предписания, рекомендации, комментарии, «сообщения», передаваемые с помощью бесчисленного множества «носителей» (экранов, афиш, панно), ставших неотъемлемой частью современного пейзажа.

Современные автомагистрали во Франции были проложены очень тщательно, открывая водителям почти воздушные пейзажи, весьма отличные от тех, которые заметит путешественник, едущий по национальным трассам или дорогам внутри департаментов⁴⁸. Это

⁴⁸ Департамент – основная территориально-административная единица во Франции; сейчас в составе Франции 101 департамент (включая 5 заморских). – *Примеч. ред.*

отличие напоминает отличие камерного кино – от широкомасштабного вестерна. Но пейзаж рассказывает о себе и раскрывает свои потаенные красоты посредством текстов, рассеянных вдоль всего маршрута. Автомагистрали больше не ведут через города – но мимо объявлений об имеющихся в городе достопримечательностях; и, конечно, неподалеку найдется громадный билборд с подробной информацией. Путешественник в каком-то смысле избавлен от необходимости останавливаться и даже смотреть на эти достопримечательности. Поэтому на южной автотрассе его призывают обратить немного внимания на укрепленную деревеньку XIII века или знаменитый местный виноградник, на «вечный холм» Везле или пейзажи, связанные с местностью Аваллон или именем самого Сезанна (культура возвращается в природу – таинственную, но неизменно снабженную комментарием). Пейзаж выдерживает дистанцию, и его природные или архитектурные детали служат поводом для составления текста, нередко снабженного схематическим рисунком – в тех случаях, когда заезжий путешественник не может сразу увидеть достопримечательность, указанную в объявлении, и довольствуется лишь знанием о том, что она находится неподалеку.

Автомобильные поездки, таким образом, дважды примечательны: они в силу чисто функциональной необходимости уводят нас в сторону от тех достопримечательностей, к которым, как казалось, должны были вести, давая взамен комментариев. Автомобильные сервисные станции добавляют кое-что от себя к этой информации, все активнее перенимая роль местных культурных центров и предлагая местные продукты, карты и путеводители, которые, возможно, пригодятся тем, кто подумывает остановиться. Дело, однако, заключается в том, что большая часть проезжающих как раз не останавливается: они многократно проезжают мимо – каждое лето, а иногда по несколько раз в год. Так это абстрактное пространство, которое им доводится скорее прочитывать, нежели осматривать, с течением времени становится для них до странности привычным, как для более обеспеченных путешественников становится привычен продавец орхидей в аэропорту Бангкока или дьюти-фри в Руасси-1.

Еще тридцать лет назад⁴⁹ во Франции общенациональные, департаментские автотрассы и железные дороги проникали в интимность повседневной жизни. Автомобильные и железнодорожные маршруты существовали как лицо и изнанка; и эта ситуация все еще частично актуальна в отношении департаментских дорог и железнодорожной сети (за исключением высокоскоростных поездов) региональных веток (поскольку сокращение железнодорожного сообщения и закрытие направлений происходят главным образом на *местном* уровне). Департаментские дороги, сегодня зачастую обреченные идти в обход городов и деревень, некогда служили центральными улицами, пролегающими через города и деревни, окруженные домами с обеих сторон. Между семью часами вечера и восемью часами утра заезжий водитель проезжал по пустыне из закрытых фасадов (зашторенные окна, свет, приглушенный жалюзи или вовсе погашенный, ведь гостиные и столовые часто выходили окнами на заднюю часть дома): он был свидетелем благопристойной, размеренной жизни, которую все французы в целом любят себе приписывать и каждый француз в отдельности стремится разыграть перед соседями. Автомобилисты могли наблюдать за жизнью городов, теперь превратившихся лишь в названия на картах (Ля Фертэ-Бернар, Ножен-ле-Ротру); тексты, которые он мог бы разобрать (вывески городских магазинов, муниципальные постановления), замедлившись на светофоре или перед «лежачим полицейским», не предназначались в первую очередь для его глаз. Поезд же, со своей стороны, всегда был менее деликатным – и таким он остается до сих пор. Железная дорога, часто проходя позади домов, составляющих агломерацию, застаёт жителей провинции врасплох в обстановке их повседневной жизни не со стороны фасада, но со стороны сада, кухни, столовой, а вечером – с освещенной стороны (поскольку в отсутствие уличного освещения как раз улица станови-

⁴⁹ На момент первого издания книги в 1980 году. – *Примеч. пер.*

лась территорией ночной темноты). И поезда в то время были достаточно неторопливыми, чтобы любопытствующий пассажир успел прочитать название станции; теперь же большая скорость поездов не позволяет этого, как если бы некоторые тексты устарели для современных пассажиров. Взамен им предлагаются другие: в «поезде-самолете», каковым в некоторой степени является TGV, можно полистать журнал, очень похожий на один из тех, которые авиакомпания предоставляют своим клиентам: через репортажи, фотографии и рекламу он напоминает им о необходимости жить в масштабе (или по образу) современного мира.

Другой пример наступления текста на пространство – супермаркеты, в которых клиент молча проходит по отделам, читает этикетки, взвешивает овощи и фрукты на весах, отражающих не только вес, но и стоимость, молча протягивает банковскую карту молодой женщине, столь же молчаливой, как он сам (ну, как минимум, не очень разговорчивой), которая считывает штрих-код каждого товара с помощью специального устройства, прежде чем удостовериться в дееспособности банковской карты. Еще более прямой и более тихий диалог происходит между каждым владельцем кредитной карты и банкоматом, на экране которого обычно отображены вежливые и доброжелательные инструкции, иногда, впрочем, откровенно призывающие соблюдать порядок: «Карта неправильно вставлена»; «Заберите карту»; «Внимательно прочтите инструкцию». Все высказывания, обращенные к нам с обочин дорог, из торговых центров и с банковских терминалов на улицах, обращены одновременно и безразлично к каждому и любому из нас («Спасибо за пользование нашими услугами», «Счастливого пути», «Спасибо за Ваше доверие»), неважно, к кому именно: они производят «среднего человека», пользователя дорожной, коммерческой или банковской системы. Они его производят и при необходимости могут наделять индивидуальностью: внезапное предупреждение на светящемся табло («110! 110!») призывает торопливого автомобилиста к соблюдению скоростного режима; на некоторых парижских перекрестках выезд под красный свет автоматически фиксируется, а машина нарушителя идентифицируется по фотографии. Все кредитные карты оснащены идентификационным кодом, позволяющим банкомату предоставлять владельцу карты необходимые сведения, в то же время напоминающая о правилах игры: «Вы можете снять 600 франков». «Антропологическое место» складывается из уникальных идентичностей – местных языковых особенностей, примет пейзажа, неписаных правил жизни; не-место создает единую общую идентичность пассажиров, клиентов или воскресных водителей. Безусловно, относительная анонимность, связанная с этой временной идентичностью, может быть воспринята как освобождение теми, кто на какое-то время должен всего-навсего соблюдать очередь, идти туда, куда говорят, и следить за своим внешним видом. Сразу по прохождении паспортного контроля и регистрации пассажир, ожидающий своего рейса, немедленно бросается в пространство магазина дьюти-фри – «свободное от пошлин», будучи сам освобожден от багажа и повседневных обязательств; он делает это не столько с целью купить товары в дорогу по лучшей цене, но скорее для того, чтобы прочувствовать реальность этого момента свободного времени, этого неоспоримого права пассажира перед вылетом.

Одиноким и при этом неотличимым от остальных, пользователь не-места вступает с ним (или с силами, управляющими не-местом) в договорные отношения. Время от времени ему напоминают о существовании такого договора. Инструкции по использованию не-места являются неотъемлемой частью ситуации: купленный билет, карта, которую нужно предъявить на пропускном пункте, или даже тележка, которую он толкает перед собой в супермаркете, становятся более или менее явными напоминаниями. Договор всегда связан с индивидуальной идентичностью того, кто его заключил. Чтобы пройти на посадку в аэропорту, нужно сначала предъявить свой билет, на котором указано имя пассажира; одновременное предъявление на паспортном контроле удостоверения личности и посадочного талона служит доказательством того, что договор соблюден; в разных странах требования на этот

счет могут различаться (удостоверение личности, паспорт, паспорт с визой) – и с самого начала создаются гарантии того, что эти требования будут соблюдаться. Пассажир обретает анонимность лишь после подтверждения своей личности, как бы поставив таким образом подпись под договором. Покупатель в супермаркете, расплачиваясь чеком или банковской картой, так же раскрывает свою личность, как и пользователь платной автотрассы, оплачивающий въезд на нее по карте. В некотором смысле пользователь не-места всегда должен доказывать свою невиновность. Предварительная или заключительная проверка идентичности и контракта ставит на пространство современного потребления штамп «не-места»: в него могут попасть только невиновные. Слова здесь почти не играют роли. Индивидуализация (право на анонимность) возможна только при наличии контроля личности.

Разумеется, критерии невиновности – это установленные, официальные критерии индивидуальной идентичности (те, что указаны на картах и попадают в таинственные базы данных). Однако сама невиновность является одновременно еще кое-чем: пространство не-места освобождает попавшего сюда от его обычных детерминант. Он больше не является никем за рамками той роли, которую выполняет здесь, – пассажира, покупателя, водителя. Возможно, его еще занимают заботы прошлого или уже тревожат заботы грядущего, но его окружение в непосредственном настоящем временно отдаляет их. Становясь объектом мягкой формы владения, которой он отдается в разной степени в зависимости от таланта или убежденности, пользователь «не-места» временно вкушает – как и любой отданный во владение – пассивные радости потери идентичности и более активное удовольствие исполнителя роли.

В конечном счете он сталкивается с образом себя, однако образ этот поистине странный. Единственное видимое лицо, единственный слышимый голос в этом молчаливом диалоге с пейзажем-текстом, обращенным к нему и ко многим другим, – его собственные, это голос и лицо одиночества, тем более тем более озадачивающие, что они отражают одиночество миллионов других. Пассажиры «не-мест» обретают свою идентичность только в пункте таможенного контроля, при оплате транзитной пошлины или на кассе супермаркета. В ее ожидании они подчиняются одним и тем же сводам правил, воспринимают одни и те же сообщения, отвечают на одни и те же призывы. Пространство «не-места» не создает ни отдельной идентичности, ни отношения – лишь одиночество и сходство.

Здесь нет места и истории, если та не оказывается трансформированной в элемент спектакля, чаще всего в форме иносказательных текстов. Тут правит «здесь и сейчас», все подчинено важности текущего момента. Созданные для того, чтобы пронестись сквозь них, не-места измеряются единицами времени. Каждому перемещению сопутствует расписание, график прибытия и отправления, в котором всегда найдется место для возможных опозданий – они всегда переживаются в настоящем времени. Это настоящее время путешествия, материализующееся в рейсах дальнего следования на экране, ежеминутно отражающем продвижение воздушного судна по маршруту. При необходимости командир экипажа дает несколько избыточные пояснения: «По правому борту под нами вы можете увидеть город Лиссабон». На самом деле никто ничего не увидит: этот спектакль – не более чем идея, слово. На автотрассе световые панно указывают текущую температуру воздуха и сообщают полезную информацию о практике использования пространства: «Пробка длиной 2 км на трассе А3». Настоящее время присутствует и в виде новостей в широком смысле: в самолетах читаются и перечитываются газеты; многие компании даже обеспечивают трансляцию тележурналов. Большая часть автомобилей оборудована радиоприемниками. Радио постоянно ведет вещание на сервисных автомобильных станциях и в супермаркетах: последние музыкальные хиты, реклама, новости предлагаются и навязываются случайным посетителям. Все происходит так, будто пространство попало в ловушку времени, будто истории за пределами новостей вчерашнего или сегодняшнего дня не существует и каждая индивиду-

альная история может черпать свои мотивы, слова и образы лишь в неиссякаемом запасе бесконечной истории, происходящей в настоящем времени.

Находясь под постоянной атакой образов, которыми наводняют пространство коммерческие, транспортные и торговые институты, пассажир не-мест получает одновременно опыт вечно дрящегося настоящего и встречи с самим собой. Встреча, идентификация, образ: это *он* – этот элегантный сорокалетний мужчина, наслаждающийся неопишными удобствами под внимательным взглядом блондинки-стюардессы; это *он* – этот уверенный в себе водитель, ведущий свой турбодизель по неведомым тропам Африки; и этот мужественный мачо, на которого с вожделением смотрит женщина, привлеченная «диким» ароматом его туалетной воды, – снова *он*. Эти приглашения к самоидентификации, по существу, являются мужскими, поскольку идеал «я», распространяемый ими, по сути своей мужской – так, деловая женщина или уверенная женщина-водитель предстают как обладательницы «мужских» черт. Тон и образы естественно меняются в менее престижных местах, таких как супермаркеты, посещаемые преимущественно женщинами. Тема равенства (вплоть до стирания различий) здесь раскрыта с обратно-симметричных позиций: современные отцы, как пишут «женские» журналы, интересуются ведением хозяйства и уходом за младенцами. Но и в супермаркетах тоже заметны отзвуки современного престижа: медиа, звезды, новости. В конечном счете самым примечательным оказывается то, что можно было бы назвать «перекрестным участием» публичности и различных рекламных механизмов.

Частные радиостанции рекламируют супермаркеты – в супермаркетах висит реклама частных радиостанций. Сервисные автостанции и заправки на курортных направлениях предлагают туры в Америку – и радио сообщает нам об их предложении. Журналы авиакомпаний дают рекламу отелей, рекламирующих авиакомпании; потребители пространства любопытным образом оказываются окруженными эхом и отражениями некой космологии, которая в отличие от космологий, обычно изучаемых этнологами, является объективно универсальной, и одновременно знакомой и престижной. Из этого вытекают как минимум два следствия. С одной стороны, эти образы стремятся к формированию системы; они рисуют мир потребления, который каждый индивид может сделать своим, к чему его постоянно призывают. Искушение нарциссизмом здесь тем более притягательно, что оно, по-видимому, выражает общий закон: чтобы быть собой, поступайте как все. С другой стороны, как и всякая космология, эта новая космология производит эффекты узнавания. В этом и состоит парадокс не-места: чужестранец, потерявшийся в незнакомой стране (случайный приезжий), способен ориентироваться только в анонимной среде автотрасс, сервисных автостанций и заправок, супермаркетов и сетевых гостиниц. Реклама марки топлива служит для него надежным ориентиром, и он с облегчением находит на полках супермаркетов продовольственные, гигиенические и бытовые товары, произведенные международными компаниями. С другой стороны, страны Восточной Европы все еще сохраняют экзотичность в силу того, что еще не имеют возможности полноценно включиться в мировое пространство потребления.

* * *

В конкретной реальности современного мира места и пространства, места и не-места переплетаются, проникают друг в друга. Возможность не-места всегда присутствует в любом месте. Возвращение к месту – это прибежище того, кто часто бывает в не-местах (и при этом мечтает, например, о загородном доме, надежно укоренившемся в своей местности). Места и не-места противостоят друг другу (и притягиваются друг к другу) так же, как те слова и как понятия, при помощи которых мы их описываем. Однако модные ныне слова – те, что не существовали еще тридцать лет назад, – принадлежат не-местам. Так, мы

можем сопоставить реальности транзита (временные лагеря или транзитные пассажиры) и проживания, жилья; развязки (когда никто не пересекается ни с кем) и перекрестка (места, где все встречаются); пассажира (определяемого пунктом назначения) и путешественника (движущегося по дороге – примечательно, что те, кто ездит обычными поездами французской железной дороги⁵⁰, официально именуются «путешественниками» – до тех пор, как они не садятся в скоростные поезда TGV: в этот момент они превращаются в «пассажиров»); реальность «жилого комплекса» (*ensemble*, «группа новых жилых домов» в определении Словаря французского языка «Ларусс»), в котором никто не живет совместно и который никогда не находится в центре чего бы то ни было («жилые комплексы» стали символом городской периферии), и «памятника», служащего местом памяти и общности; «коммуникации» (кодов, образов, стратегий) и «языка» (того, на которым мы говорим).

Используемый словарь (вокабуляр) здесь является ключевым, поскольку он формирует структуру привычек, воспитывает взгляд, наполняет значением пейзаж. Вспомним на мгновение определение, которое предлагает Венсан Декомб⁵¹ для понятия «риторические территории» (*rayons rhétorique*) на основании анализа «философии» или, скорее, «космологии» Комбре:

Где персонаж оказывается у себя дома? Вопрос в меньшей степени касается географической территории, чем риторической (в классическом понимании слова «риторика», определяемом риторическими высказываниями – призывом, обвинением, критикой, рекомендацией, предостережением и т. п.). Персонаж оказывается у себя дома там, где ему понятна и приятна риторика людей, с которыми он делит жизнь. Признаком попадания домой является возможность быть понятым без особых проблем и вникнуть в рассуждения своих собеседников без необходимости длительных объяснений. Риторическая страна персонажа заканчивается там, где его собеседники больше не понимают обоснований, которые он дает своим действиям и поступкам, жалоб, которые он формулирует, или выражаемого им восхищения. Затрудненность в риторической коммуникации обозначает переход границы, которую, конечно, следует представлять себе скорее как фронт или приграничные территории, нежели как четко прочерченную линию (с. 179).

Если Декомб прав, из этого следует заключить, что в мире гипермодерна никто никогда не окажется «дома»: зоны фронта или «приграничные территории», о которых он говорит, больше не выводят в совершенно незнакомые миры. Гипермодерн (проявляющий себя одновременно в трех аспектах избытка: избыток событий, избыток пространства, индивидуализация референций) естественным образом находит свое завершенное воплощение в не-местах. Через них совершают транзит слова и образы, укореняющиеся в тех все еще разнообразных местах, где люди по-прежнему пытаются построить часть своей повседневной жизни. Не-место заимствует слова у исторических мест, непосредственно в «почве» – то, что мы видим на автотрассах, где «зоны отдыха» (понятие «зона» (*aîge*) является максимально нейтральным и удаленным от места и местности) иногда устанавливаются по отношению к определенной и таинственной черте близлежащей местности: «зона Совы», «зона Волчьей Хижины», «зона Страшного Ущелья», «зона Крокетов»... Мы живем в мире, где то, что этнологи называют «культурным контактом», становится общим феноменом. Первая сложность этнологии «здешнего» состоит в том, что она всегда имеет дело с «там», при этом не

⁵⁰ SNCF (*фр.* Société Nationale des Chemins de fer Français) – Национальная компания французских железных дорог. – *Примеч. ред.*

⁵¹ *Descombes V. Proust: philosophie du roman. Paris: Éditions de Minuit, 1987. – Примеч. ред.*

имея возможности конституировать это «там» в форме отдельного, четко отличимого от прочих (экзотического) объекта. Язык свидетельствует об этих множественных взаимных проникновениях. Повсеместное использование общеупотребимого английского (*basic English*) в коммуникационных технологиях или маркетинге является в этом смысле показательным: оно свидетельствует не столько о триумфе одного языка над всеми прочими, сколько о вторжении во все языки определенного универсального словаря. Значима скорее потребность в этом обобщенном словаре, нежели тот факт, что он состоит из английских слов. Лингвистическое ослабление (обозначим так снижение семантической и синтаксической компетенций в средней практике разговорных языков) в большей степени объясняется этой генерализацией, чем контаминацией и подрывом одним языком другого.

Теперь мы можем ясно увидеть, чем гипермодерн отличается от модерна (в понимании Старобинского, основанном на творчестве Бодлера). Гипермодерн не является исчерпывающим, но касается лишь конкретной современности. В модерности бодлеровского пейзажа, напротив, все перемешивается и держится друг за друга: шпили и трубы являются «мачтами города». Наблюдатель модерна созерцает чередование старого и нового. Гипермодерн, в свою очередь, превращает старое (историю) в специфическое зрелище наряду с любыми другими экзотизмами и местными частностями. История и экзотизм играют в нем ту же роль, что и цитирование в письменном тексте: роль, с замечательной ясностью демонстрируемую в каталогах современных турагентств. В не-местах гипермодерна всегда находится место (на витрине, на афише, по правому борту самолета, слева от автотрассы) «достопримечательностям», представленным как таковые: ананасы из Кот-д'Ивуар; Венеция – город дождей; крепость Танжера; Алезия⁵². Они не производят никакого синтеза, ничего не вбирают, но лишь позволяют на период проезда сосуществовать отдельным индивидуальностям, похожим друг на друга и безразличным друг к другу. Если не-места выступают в качестве пространства гипермодерна, то последний не может претендовать на те же амбиции, что и модерн. Как только индивиды сходятся вместе, они формируют общество и обустроят места. Пространство гипермодерна же подтачивается следующим противоречием: оно имеет отношение только к индивидам (клиентам, пассажирам, пользователям, слушателям), которые при этом идентифицируются, вписываются в общество и локализуются (имя, профессия, место рождения, адрес) лишь на входе или выходе. Если не-места выступают в качестве пространства гипермодерна, то следует объяснить этот парадокс: социальная игра, по всей видимости, разыгрывается не на аванпостах современности, а где-то еще. Одновременно масштабно и между делом, «среди всего прочего» не-места принимают с каждым днем все более многочисленных индивидов. И они в особенности становятся мишенью тех, кто в своем стремлении к завоеванию или отстаиванию своей территории доходит до терроризма. Аэропорты и самолеты, супермаркеты и вокзалы всегда были основными местами совершения террористических атак (не говоря уже о заминированных автомобилях); безусловно – из соображений эффективности (если это верное слово); но, возможно, здесь кроется и другая причина: те, кто стремится к новым формам социализации и локализации, видят в этих местах более или менее отчетливо отрицание своих идеалов. Не-место является противоположностью утопии: оно существует, не содержа в себе ничего органически социального.

Здесь мы приходим к едва затронутому выше вопросу: вопросу политики. В статье, посвященной городу⁵³, Сильвиан Агасински напоминает, что являлось идеалом и требованием Анахарсиса Клоотса, члена революционного Конвента. Он, будучи враждебным всякой

⁵² Алезия (*Alesia*) – древний галльский город-крепость в районе современного Дижона (Франция); связан с завоеванием Галлии Древним Римом и с именем Юлия Цезаря. – *Примеч. ред.*

⁵³ *Agacinski S. La ville inquiète / Le Temps de La réflexion. Paris, 1987.*

«воплощенной» власти, требовал смерти короля. Любая локализация власти, любой единичный суверенитет, даже разделение человечества на отдельные народы казались ему несовместимыми с неделимым суверенитетом всего человеческого рода. В этой перспективе столица – Париж – являлась бы привилегированным местом только в той степени, в какой может быть привилегированной «оторванная от корней, детерриториализованная мысль»: «Парадокс столицы этого абстрактного, универсального и, возможно, не просто *буржуазного* человечества – пишет Агасински, – состоит в том, что она также является не-местом, „нигде“, чем-то наподобие того, что Мишель Фуко, не включавший в это понятие город, называл *гетеротопией*» (с. 204-205). Несомненно, сегодня в масштабах целого мира проявляется противоречие между универсалистским и территориалистским направлениями мысли. Мы коснулись лишь одного из аспектов изучения данного вопроса, исходя из констатации того, что все возрастающая доля людей живет – как минимум часть своего времени – вне территории, и что вследствие этого сами условия определения эмпирического и абстрактного меняются под воздействием тройственного ускорения, определяющего эпоху гипермодерна.

«Вне-места», или «не-место», практически используемое индивидом эпохи гипермодерна, отличается от «не-места» правительства с его противоречивым переплетением двойственных необходимостей: мыслить и локализовать в пространстве универсальное, уничтожать и основывать локальное, подтверждать и ставить под сомнение происхождение. Эта непредставимая составляющая власти, всегда служившая основой социального порядка, при необходимости переворачивавшая с ног на голову, словно по произволу природы, понятия, позволяющие ее описывать находит особое выражение в революционном желании мыслить одновременно и об универсальном, и об управлении, отвергать одновременно и деспотизм, и анархию; однако она всегда является составной частью всякого локализованного порядка, который по определению должен вырабатывать пространственное воплощение властных отношений. Ограничение, сковывающее мысль Анахарсиса Клоотса (и иногда напоминающее «наивность»), состоит в том, что он рассматривает мир в качестве места – общепризнанного места обитания рода человеческого, подразумевающего пространственную организацию и наличие центра. Между прочим, важно, что и сегодня в любом разговоре о «Европе двенадцати»⁵⁴ или «новом мировом порядке» немедленно встает именно вопрос об истинном центре той или иной структуры: Брюссель (не говоря о Страсбурге) или Бонн (чтобы не торопить события с Берлином)? Нью-Йорк и штаб-квартира ООН или Вашингтон и Пентагон? Мысли о месте нас преследуют постоянно, и возрождение националистических движений, придающее этому процессу актуальность, может создать видимость возвращения к локализации, – в то время как Империя, играя роль предполагаемого прообраза будущего человечества, постепенно отдаляется от нас. И все же фактически язык Империи был тем же, что и язык народов, боровшихся с ней, – возможно потому, что и бывшая Империя, и новые нации вынуждены отвоевывать свою модерность, прежде чем перейти к гипермодерну. Империя, воспринимаемая как «тоталитарный» универсум, ни в коем случае не является не-местом. Напротив, ее образ – это универсум, в котором никто никогда не остается один, в котором весь мир находится под неусыпным контролем, где прошлое как таковое отвергается (в Империи все начинается с чистого листа). Империя, подобно миру Оруэлла или Кафки, является не домодерной, но «парамодерной»; она является провалом, неудачей модерна, но ни в коем случае не его будущим и не располагает теми тремя аспектами гипермодерна, которые мы стремились подчеркнуть. Она фактически является, строго говоря, полным их отрицанием. Будучи нечувствительной к ускорению истории, она переписывает ее; она охраняет своих подданных от ощущения сжатия пространства, ограничивая свободу

⁵⁴ Речь идет о странах Европейского союза, которые в 2012 году ввели в наличное обращение единую валюту – евро, образовав еврозону.

их перемещения и свободу информации; таким же образом (как показывает напряженная реакция на инициативы, направленные на расширение и соблюдение прав и свобод человека) она всячески вычеркивает из своей идеологии референцию к индивиду и даже отважно проецирует свою идеологию вонне собственных границ – мерцающий образ то ли абсолютного зла, то ли величайшего соблазна. Конечно, в первую очередь таковым нам представлялся Советский Союз, но до сих пор существуют и другие империи, большие и малые; и склонность некоторых наших политиков считать, что наличие однопартийной системы и верховного правителя неизбежно предшествует демократии в Азии и Африке, удивительным образом напоминает точку зрения, которую они же с жаром критикуют за отсталость и присущую ей внутреннюю противоречивость – в тех случаях, когда речь заходит о Восточной Европе. Препятствия на пути сосуществования мест и не-мест всегда будут иметь политический характер.

Несомненно, страны Восточной Европы, как и другие, займут свое место в мировой сети перемещений и потребления. Однако расширение не-мест, соответствующих этим сетям, – не-мест, которые можно эмпирически инвентаризировать и проанализировать и чье определение является в первую очередь экономическим, – уже завладело мыслями политиков, которые все чаще задаются вопросом, куда они идут, – потому что все меньше понимают, где находятся.

Эпилог

Когда самолет, выполнявший международный рейс, пролетал над Саудовской Аравией, стюардесса объявила, что при пересечении ее воздушного пространства употребление алкоголя в самолете будет запрещено. Таким образом обозначилось вторжение территории в пространство. Страна = общество = нация = культура = религия: уравнение антропологического места, мимолетно вписанное в пространство. Вернуться через час или около того в не-место пространства, покинуть тоталитарное ограничение места – значит обрести некое подобие свободы.

Талантливый британский автор Дэвид Лодж не так давно опубликовал современную версию поисков чаши Грааля, остроумно поместив ее в космополитический, международный и узкий мир лингвистических и семиотических исследований⁵⁵. Юмор в данном случае социологичен: университетский мир является лишь одной из многих социальных «сетей», раскинувшихся по всей поверхности планеты и предоставляющих различным индивидам возможность перемещаться по уникальным, но удивительно схожим друг с другом маршрутам. В конце концов, это мало чем отличается от походов странствующих рыцарей, и личные скитания как в мифах прошлого, так и в сегодняшней реальности исполнены если не надежды, то по меньшей мере ожидания.

* * *

Этнология всегда имеет дело с как минимум двумя пространствами: пространством изучаемого места (деревни, предприятия) и другим, более обширным пространством, в которое место вписывается и из которого исходят влияния и ограничения, оказывающие влияние на внутренний расклад местных взаимоотношений (народность, королевство, государство). Этнолог оказывается обреченным на методологическое косоглазие: он не должен терять из виду ни непосредственное место своего наблюдения, ни зримые границы его внешних окраин.

В ситуации гипермодерна часть этой внешней среды представлена не-местами, которые частично состоят из образов. Практическое использование не-мест на сегодня является примером беспрецедентного в истории опыта одиночества индивидуальности, объединенного с взаимодействиями между индивидом и властью общества, лишенными человеческого посредника (достаточно лишь объявления или инструкций на экране).

Этнолог современных обществ, таким образом, обнаруживает индивидуальное бытие во всеобъемлющей вселенной, которой он традиционно по привычке приписывал общие детерминанты, придававшие смысл конкретным конфигурациям или отдельным происшествиям.

* * *

Видеть в этой игре образов лишь иллюзию (постмодернистскую форму отчуждения) было бы ошибочно. Понимание реальности феномена никогда не ограничивалось анализом детерминант. Значимой в опыте не-места является его сила притяжения, обратно пропорциональная притяжению территории, гравитации места и традиции. Поток автомобилистов на трассах в выходные дни или в сезон отпусков; сложности, испытываемые авиадиспетче-

⁵⁵ Lodge D. Small world. Penguin Books, 1985 (Лодж Д. Мир тесен / Пер. О.Е. Макаровой. М.: Независимая газета, 2004).

рами в управлении загруженными воздушными путями; успехи новых форм продвижения товаров очевидным образом свидетельствуют об этом. Но в пользу этого тезиса говорят и явления, на первый взгляд объяснимые стремлением защитить территориальные ценности или вернуть традиционные идентичности. Если иммигранты и вызывают столь сильное (и часто столь абстрактное) беспокойство у «коренных» жителей, то, возможно, в первую очередь потому, что они показывают всю относительность и шаткость постулатов, вписанных в землю: в облике иммигранта находят тревожащую и в то же время притягательную фигуру эмигранта. И раз уж мы вынуждены, глядя на современную Европу, констатировать возврат националистических движений, то, возможно, нам следует обратить внимание на те аспекты здесь, которые приводят к отвержению коллективного порядка: модель национальной идентичности очевидным образом может придать форму этому отвержению, однако индивидуальный образ (образ свободной жизненной траектории индивидов) придает ей смысл и движение сегодня – и, возможно, станет причиной ее ослабления в будущем.

В своих различных ипостасях, от убожества лагерей беженцев до демонстративной роскоши пятизвездочных отелей, опыт не-места (неотделимый от более или менее явного ощущения ускорения истории и сжатия планеты) на сегодня является одним из существенных компонентов любой социальной жизни. В этом заключается особый и, в конечном счете, парадоксальный характер того, что на Западе воспринимается как погруженность в себя, «погружение в кокон»: никогда доселе индивидуальные истории (в силу их неизбежной связи с пространством, образом и потреблением) не были столь увязаны с общей историей – проще говоря, вписаны в историю. Исходя из этого, возможны любые формы индивидуального поведения: бегство (домой или прочь из дома), страх (себя или других), но также интенсивность опыта (перформанс) или бунт (против установленных ценностей). Более невозможен ни социальный анализ, который мог бы избегать рассмотрения индивидов, ни анализ индивидов, который не учитывал бы пространств, сквозь которые они перемещаются.

* * *

Возможно, однажды придет сигнал с другой планеты. И тогда благодаря эффекту солидарности, механизмы которого этнологи изучали в малом масштабе, все земное пространство станет местом. «Быть землянином» наконец станет что-то значить. Пока же вызывает сомнение, что угрозы, которую мы навлекли на собственную окружающую среду, способны произвести похожий эффект. Общность человеческих судеб переживается в одиночестве и анонимности не-мест.

* * *

Завтра возникнет потребность – а возможно, она уже возникла – в том, что, несмотря на противоречие в терминологии, можно было бы назвать антропологией одиночества.

Библиография

Некоторые ссылки:

Certeau Michel de/ L'Invention du quotidien. 1. Arts de faire. Gallimard, 1990 (Серто Мишель де. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / Пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2013).

Chateaubriand. Itinéraire de Paris à Jérusalem. Julliard, 1964 (Шатобриан Г. Путешествие из Парижа в Иерусалим через Грецию, и обратно из Иерусалима в Париж через Египет, Варварию и Испанию: В 3-х т. – СПб.: В Медицинской типографии, 1815-1817).

Descombes Vincent. Proust, philosophie du roman. Editions de Minuit, 1987.

Dumont Louis. La Tarasque. Gallimard, 1987.

Dupront Alphonse. Du sacré. Gallimard, 1987.

Furet François. Penser la Révolution. Gallimard, 1978

(Фюре Ф. Постигание Французской революции. СПб.: Инапресс, 1998).

Hazard Paul. La Crise de conscience européenne, 1680-1715. Arthème Fayard, 1961.

L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines, textes rassemblés et introduits par Martine Segalen. Presses du CNRS, 1989.

Mauss Marcel. Sociologie et anthropologie. PUF, 1966.

Starobinski Jean. Les cheminées et les clochers // Magazine littéraire. № 280. Septembre 1990.

Опубликованные работы Марка Оже:

Le Rivage alladian. Orstom, 1969.

Théorie des pouvoirs et idéologie. Hermann, 1975.

Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Flammarion, 1977.

Symbole, fonction, histoire. Hachette, 1979.

Génie du paganisme. Gallimard: «Bibliothèque des sciences humaines», 1982; «Folio-Essais», 2008.

Le Sens du mal. Ed. des Archives contemporaines, 1984 (en collaboration avec C. Herzlich).

La Traversée du Luxembourg. Hachette, 1985.

Un ethnologue dans le métro. Hachette: «Textes du XX^e siècle», 1986; Hachette Littératures, 2001.

Le Dieu Objet. Flammarion: «Nouvelle bibliothèque scientifique», 1988.

Domaines et Châteaux. Seuil: «La Librairie de XXI^e siècle», 1989.

Nkpiti. La rancune et le prophète. Ed. de l'EHESS, 1990 (en collaboration avec J. – P. Colleyn).

Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité. Seuil: «La Librairie de XXI^e siècle», 1992.

Paris retraversé. Ed. de l'Imprimerie Nationale, 1992 (en collaboration avec J. Mounicq).

Pour une anthropologie des mondes contemporains. Aubier, 1994.

Le sens des autres: actualité de l'anthropologie. Fayard, 1994.

Erro, peintre mythique. Ed. Le Lit du vent, 1994.

Paris ouvert. Ed. de l'Imprimerie Nationale. Fayard, 1994.

Paris, années 30. Hazan, 1996.

- La Guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction. Seuil: «La Librairie de XXI^e siècle», 1997.
L'Impossible Voyage. Le tourisme et ses images. Rivages-Poche, 1997.
Valode et Pistre. Ed. du Regard, 1998.
Venise de l'eau et de pierre. Ed. de l'Imprimerie Nationale, 1998 (en collaboration avec J. Mounicq).
Fictions fin de siècle. Fayard, 2000.
Les Formes de l'oubli. Payot, 1998; Rivages-Poche, 2001.
Journal de guerre. Galilée, 2003.
Le Temps en ruines. Galilée, 2003.
Pour quoi vivons-nous? Fayard, 2003.
L'anthropologie. PUF: «Que sais-je?», 2004 (en collaboration avec J. – P. Colleyn).
Le métier d'anthropologue: sens et liberté. Galilée, 2006.
Casablanca. Seuil: «La Librairie de XXI^e siècle», 2007.
Où est passé l'avenir? Ed. du Panama, 2008.
Le Métro revisité. Seuil: «La Librairie de XXI^e siècle», 2008.
Quelqu'un cherche à vous retrouver, Seuil: «La Librairie de XXI^e siècle», 2009.
Eloge de la bicyclette. Rivages-Poche, 2010.
Carnet de route et de déroutés: septembre 2008 – juin 2009. Galilée, 2010.
La Communauté illusoire. Rivages-Poche: «Petite Bibliothèque», 2010.
La vie en double. Voyage, ethnologie, écriture. Payot, 2011.
Les Nouvelles Peurs. Payot, 2013.
L'anthropologue et le monde global. Armand Colin: «La Fabrique du Sens», 2013.