

УДК 008:1-027.21

UDC 008:1-027.21

09.00.00 Философские науки

Philosophy

**ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗА ЧУЖОГО В УСЛОВИЯХ ПОСТФРОНТИРНОЙ КУЛЬТУРНОЙ ПАРАДИГМЫ**

**TRANSFORMATION OF THE IMAGE OF AN ALIEN IN CONDITIONS OF THE POSTFRONTIER CULTURAL PARADIGM**

Якушенкова Олеся Сергеевна  
кандидат философских наук, ассистент кафедры культурологии

Yakushenkova Olesya Sergeevna  
Cand.Philos.Sci., assistant of the Department of Cultural Studies

Якушенков Сергей Николаевич  
доктор исторических наук, заведующий кафедрой истории зарубежных стран  
*Астраханский государственный университет, Астрахань, Россия*

Yakushenkov Sergey Nikolaevich  
Dr.Sci.Hist., professor  
*Astrakhan State University, Astrakhan, Russia*

Культурный диалог с Чужим на фронтальных территориях принимает различные формы в зависимости от конкретного периода, в котором и происходит межкультурная коммуникация с Чужим. Можно выделить три периода с особыми формами межкультурной коммуникации: ранний фронт, активный фронт и постфронт. Если встреча с Чужим в период активного фронта характеризуется активной борьбой с Чужим, порой до полного его уничтожения или порабощения, то в период постфронта наступает пересмотр форм этого диалога, а образ Чужого кардинально меняется с отрицательного на положительный. В данной статье анализируется трансформация образа Чужого на постфронтальном пространстве США. В ней показаны, как образ индейца во второй половине XX в. обретал все более положительные черты

Cultural dialogue with an Alien/Stranger on Frontier territories takes different forms depending on the specific period in which intercultural communication occurs. It is possible to allocate three periods with particular forms of intercultural communication: the early frontier, active frontier and postfrontier. If meeting with a Stranger/Alien in the active period of the frontier is characterized by the active suppression of a Stranger, sometimes to His complete destruction or enslavement, in the period of postfrontier there comes a revision of forms of this dialogue and the image of an Alien/Stranger radically changed from negative to positive. This article analyzes the transformation of the Stranger's image in the postfrontier space of the USA. It shows how the image of the Indian in the second half of the 20-th century got increasingly positive features

Ключевые слова: ФРОНТИР, ПОСТФРОНТИР, ЧУЖОЙ, ОБРАЗ, США, КУЛЬТУРНЫЙ ЛАНДШАФТ, КУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ, КОРЕННЫЕ АМЕРИКАНЦЫ

Keywords: FRONTIER, POSTFRONTIER, ALIEN, THE USA, CULTURAL LANDSCAPE, INTERCULTURAL DIALOGUE, NATIVE AMERICANS

Интерес к фронтальной проблематике значительно вырос в последние десятилетия. Связано это с множеством самых различных проблем, как собственно теоретического характера, так и практических задач осмысления взаимодействия различных народов в условиях гетеротопии.

Одной из центральных проблем фронтальной теории, помимо собственно исторических, является проблема межкультурного диалога на фронте. Естественно, что во многом этот диалог определяется отношением одного из акторов этого диалога к иноэтническим представителями другой стороны. Образ Чужого в условиях этого диалога

не только оказывался следствием определенных исторических и культурных процессов на этих территориях, но и в свою очередь сам определял эти процессы, так как поведенческие паттерны участников фронтального диалога складывались под влиянием этих образов.

Естественно, что эти ценностные ориентиры, да и сами образы Чужого находятся в постоянных трансформациях. Они не могут быть стабильными, так как на них влияет масса самых различных факторов, как внешних, так и внутренних. Да и сам фронт – это не единообразное универсальное явление. Неслучайно его называют подвижной границей, поскольку это явление находится в постоянной динамике, порождая разные формы коммуникации, разных героев и разные образы. Чужой легко переходит из союзника и друга во врага и противника и вновь неожиданно оказывается другом или своим. Исследуя фронтальную историю, многие ученые пытались провести типологизацию фронта, выделяя различные черты, характеризующие это сложное историческое явление. Среди таких исследователей можно отметить М.В. Шиловского [1, С. 101], говорящего о внутреннем, внешнем и внутрицивилизационном фронтах, и А.С. Хромых[2], рассматривавшего подобное деление не с точки зрения видов, но с позиции различных этапов одного фронта. Ок. С. Якушенкова также пришла к выводу о необходимости выделения из общей истории фронта нескольких этапов, для каждого из которых характерна особая форма коммуникации[3]. Свой анализ этот исследователь начинает с раннего фронта с его относительно мирными механизмами коммуникации, где преобладает мирный обмен между акторами. Если для первой стадии типичны мирные взаимоотношения, взаимный обмен, а Чужой оказывается подателем благ, то в период активного фронта, т.е. активного завоевания новых территорий, Чужой выступает в качестве врага, соперника в борьбе за ресурсы. Но после покорения Чужого, а также освоения новой территории, во многих случаях

фронтир переходит в новую стадию – стадию постфронтра. Третий этап во многом отличен от двух предыдущих по своим параметрам. Для него характерна, прежде всего, переоценка и переосмысление прошлой истории. На постфронтальной стадии Чужой оказывается вписан в новую историю страны, и в ней ему отводится весьма почетное место. С подобным феноменом постфронтра мы сталкиваемся в истории Соединенных Штатов Америки. Анализ фронта на американском континенте дает нам возможность увидеть, как меняется образ Чужого и как переосмысливается американская история новыми поколениями. Учитывая тот факт, что в истории американского народа территория фронта постоянно менялась, смещаясь с востока на запад, мы можем наблюдать уникальное явление, при котором на территории США одновременно существовали все три фазы. Если на востоке США в XIX в. этап активного фронта закончился и начался постфронт, то на Диком Западе он еще либо только начинался, либо представлял собой фазу активного фронта со всеми вытекающими военными действиями. В то время, как жители Новой Англии научились сосуществовать с выжившими после активной фазы фронта индейцами, на западных рубежах только шло покорение коренного населения, и здесь индеец был врагом, подлежащим уничтожению.

К моменту, когда Ф. Дж. Тернер сформулировал свою фронтальную теорию (1893 г.), Дикий Запад был покорен, а уже во второй половине XX в., американская массовая культура вступила в фазу постфронтра. Если в первой половине XX в. нарративы о благородном и мудром дикаре были скорее исключением, то начиная с 60-х гг. американское массовое сознание оказалось вовлечено в грандиозный пересмотр своей предыдущей истории. Индеец больше не вызывал ненависти, он перестал быть врагом и постепенно приобретал все новые положительные черты,

вызывающие симпатию у среднего американца, якобы «погрязшего» в принципах общества всеобщего потребления.

Согласно новой парадигме, индеец не перестал быть человеком природы, но так и не стал частью цивилизованного мира. Он мог принимать активное участие в защите американских интересов во Второй мировой войне, удостоиться военных наград и стать Героем, мог получить университетское образование и ученые степени, однако автоматически в сознании белых индеец помещался в позицию близости к природе, объявлялся ее частью в противовес американской цивилизации. Но теперь его положение аксиологически изменилось. Из предыдущего образа примитивного кровожадного дикаря, место которого находится так близко к животному миру, он превращается в личность, наделенную особыми знаниями и особой философией, ценной для западного человека второй половины XX в..

Начиная с 60-х гг. XX в., наметилась тенденция ревизионизма американской истории. Те борцы с индейцами, которые еще недавно объявлялись героями, утратили свой героический ореол, а «краснокожие дикари» удостаивались в общественном дискурсе и художественных нарративах больших симпатий, чем усмирители индейцев. В этой аксиологической переоценке нет ничего удивительного, так как образ благородного дикаря давал молодой американской нации, стремящейся к самоидентификации, еще одну возможность заявить о своей уникальности в противовес нации европейской. Вписывая индейца в свой исторический контекст, американцы начинали свою историю не с приезда колонистов, а с американских аборигенов, живших на этом континенте с незапамятных времен. Интерес к индейской культуре стал столь универсален, что многие белые американцы во второй половине XX в. «кинулись» отыскивать свои индейские корни, что подчеркивало их уникальность и еще большую связь с американской землей, ведь теперь индейские корни символически давали

им возможность легитимировать свои права на земли, несправедливо отобранные у индейцев. В подобных условиях архетипический образ мудрого индейца получил еще большую популярность и занял почетное место в новой культурной парадигме Нью Эйдж [4], сориентировавшейся в США на культуру коренного населения Америки.

В новых культурных условиях последней трети XX в. образ индейца приобрел несколько иное звучание. Теперь он перестал быть только спутником белого, а выступил в роли учителя, носителя тайного знания. Культура коренного населения не избежала пристального внимания со стороны белых американцев, ведь индейцы были «своими» Чужими, более понятными и близкими. Эти образы были знакомы новому поколению по кинематографу, впитаны с молоком матери, индейские топонимы повсюду окружали американцев, добавляя особый ореол романтизма в американскую повседневность. Автохтонная культура оказалась удачно вписанной в современную массовую культуру США, так как отвечала многим требованиям, воспринимаемым средним американцем как эталонные: экофильность, экологичность, простота (в противовес консюмеризму), аутентичность и т.д.. Нью Эйдж и постфронтир коснулись практических всех сторон жизни. Поменялся сам образ Чужого (индейца) в кинематографе и литературе. Индеец стал носителем особых моральных ценностей. Белые американцы начали постигать особенности индейской культуры не только на теоретическом уровне, но и на практическом. Индейские предметы стали неотъемлемым атрибутом интерьера современной американской семьи. Многочисленные клубы учили американцев игре на индейских музыкальных инструментах, приготовлению индейских блюд, устраивались семинары по индейской медицине и индейским духовным практикам.

Особую роль в распространении культур коренных американцев среди белых сыграл индеец по имени Сан Беар (Солнечный Медведь –

индеец племени оджибве), предоставивший печатную платформу для популяризации индейской духовной культуры различным авторам. Сан Беар и его сторонники (Sun Bear Tribe) организовывали также различные семинары, обучая премудростям индейских религий. Исключительная роль в привлечении внимания к образу жизни индейцев широких американских и европейских масс принадлежит также двум авторам – К. Кастанеде и М. Харнеру. Карлос Кастанеда (1925-1998 гг.), американский писатель и антрополог, в своих произведениях, созданных от первого лица, описывал процесс своего обучения у шамана из племени яки. Он уничтожил границу между исследованием и автобиографией. Часть его докторской диссертации, рассказанная от первого лица, легла в основу его первой книги [5]. Своими работами он популяризировал и ввел в повседневный оборот многие термины американистики, сделав их достоянием общественности, сформировав новый культурный ландшафт. Со временем Кастанеда сформировал вокруг себя группу сподвижников, некоторые из них также были антропологами и описывали их личный опыт в своих книгах [6,7]. Кастанеда способствовал созданию рынка эзотерической литературы, посвященной именно индейцам.

Но если Кастанеда подвергался активной критике со стороны ученых, то были и другие популяризаторы, воспринятые американской научной общественностью относительно положительно. Среди таковых хотелось бы назвать, прежде всего, известного антрополога, знатока аборигенных культур Южной Америки М. Харнера [8]. Он не просто популяризовал шаманизм среди белых американцев, но и создал «Фонд изучения шаманизма», нацеленный на распространение шаманских техник среди белого населения США. Он так же ввел в обиход термин согешаманизм («базовый шаманизм»), понимая под ним различные обобщенные техники, собранные среди разных народов. Его заслугой является также возрождение шаманизма в Туве и Якутии [9, С. 223].

Увлеченность индейской культурой коснулась не только ученых нового поколения, как правило, связанных с бит-движением (А. Уоттса, Т. Лири и т.д.), но и людей более респектабельных, представлявших своеобразную финансовую элиту американского общества, таких как Р. Г. Уоссон, который, будучи успешным бизнесменом и финансистом, владельцем крупной финансовой корпорации, увлекся изучением употребления грибов у разных народов мира и в конечном итоге посвятил свою жизнь как теоретическому, так и практическому изучению применения психотропных грибов. Его перу принадлежит несколько научно-исследовательских монографий, а весьма респектабельный журнал «Лайф» публикует статью «В поисках магических грибов» и помещает его фото на обложку [10].

Таким образом, образ индейца за последние десятилетия претерпел значительные изменения. В трудах К. Кастанеды, М. Харнера, Г. Уоссона магический индеец предстает перед нами в образе человека внешне неприглядного, «дикого» человека, с которым многие американцы сталкиваются ежедневно, неопрятного, выглядящего как пьяница (образ Дона Хуана у Кастанеды). Мы бы назвали его «индеец у обочины», однако дальнейшее знакомство показывает, что это только маска, за которой прячется мудрец, философ, носитель культурной традиции, о которой белый может только мечтать. Спустя всего лишь пару десятилетий ситуация коренным образом меняется. Чужак-индеец превращается в совершенно новую фигуру – теперь это часто индейский поэт, музыкант, успешный художник и нередко профессионал с университетским образованием или профессор университета. С подобными трансформациями мы сталкиваемся в трудах А. Виллолдо [11], перенимающего теперь знания не только от самобытных, но неграмотных индейцев джунглей и высокогорий Перу, но и от университетского профессора дон А. Моралеса.

Хотя эта тенденция началась отнюдь не в конце XX в., именно в этот период она оформилась в полной мере. Уже упомянутые К. Кастанеда, М. Харнер и Г. Уоссон, показали, что за этой внешней антисоциальностью, напоминающей бродягу или пьяницу, может скрываться мудрец. Основной их посыл заключался в следующем: не бойтесь индейца, у него многому можно научиться. После того как в конце XX в. наступает некоторое «пресыщение» сакральным, на первое место выходит художественная сторона личности индейца, и теперь шаман становится в дополнение ко всему еще и художником, музыкантом и философом с университетским образованием. Теперь это уже не экзотичный Чужой, носитель странной культуры, новый магический индеец теперь – полноправный член американского общества. Об этом свидетельствуют его университетские дипломы, многочисленные выставки и книги и, конечно, страница в Фейсбуке.

Процесс интеграции постфронтирного Чужого в американский культурный ландшафт происходил в XX в. очень сложно. Как мы говорили, последнюю роль в этом сыграл Нью Эйдж, усиливший и без того существовавший интерес американской общественности к индейской тематике. Он хотя и способствовал популяризации дзен, тибетской, китайской и индийской культур, все же несколько потеснил их с рынка американской массовой культуры, создав мощный рынок именно индейской «автохтонной» культуры. Американское общество массового потребления в 70-80-х гг. XX в. легко сориентировалось на фронтирную тематику нового типа, в которой «индейскости» уделялось особое место. Осознав индейцев частью американской истории, новое поколение американцев охотно «потребляло» все, что было связано с автохтонной тематикой, ведь именно это указывало на особую американскую самобытность, приносило неповторимый колорит в американскую историю и культуру. В подобных условиях не только эти два компонента



оказывались важны для конструирования нового культурного ландшафта. Особую роль начал играть и природный ландшафт, имеющий непосредственную связь с ландшафтом историческим или культурным. В 80-х гг. американцы начинают с увлечением приобщаться к индейской культуре, посещая резервации, индейские фестивали (пау-вау) и культовые места. Конечно, туристический поток на индейские земли наметился еще раньше, однако теперь это были не просто поездки белых праздных туристов, а паломничества к культовым местам для проведения различных «аутентичных» ритуалов. Здесь белые американцы получали дополнительный импульс для отождествления себя с американской землей и древней автохтонной культурой коренного населения Америки. Одно дело быть сторонним наблюдателем, совсем другое – непосредственным участником древнего ритуала.

Именно в этот период появилось множество авторов, которые начали писать и говорить от имени индейцев, хотя таковыми не являлись. Будучи белыми, они пытались различными способами вписать себя в индейскую среду, то называя себя сиротами, воспитанными каким-либо племенем, то метисами. Среди подобных авторов можно отметить Х. Сторма и Дж. Визенора. Хотя каждый из них внес различный вклад в популяризацию индейской тематики в массовой культуре, однако имели они и много общего. Оба автора попытались приспособить индейские культурные ценности к требованиям массовой культуры, американизировать индейскую культуру, подтянуть ее до уровня современного сознания и современных культурных тенденций. Именно поэтому Дж. Визенор вводит термин «постиндеец» (postindian), подразумевая под ним некое новое представление об индейцах, сложившееся в массовом сознании современного американца или европейца [12;13]. Х. Сторм, помимо своих собственно литературных заслуг, внес большой вклад именно в пропаганду среди белых американцев автохтонных культурных ценностей.

Будучи автором бестселлера «Семь стрел» [14], он коренным образом изменил индейский культурный ландшафт, приспособив его к «пониманию» и требованиям белого человека второй половины XX в. По его словам, свои знания он получил от шаманки майя, которая и обучила его тайным знаниям. Правда, с самого начала Сторм оказался под прицелом критики многих антропологов, считавших его книгу полной фальсификацией, не имеющей никакого отношения к реальным ритуалам шайенов, якобы описанным в книге [15].

Индейские ритуалы оказались мощным инструментом «приобщения» американцев к индейской культуре. Всплеск интереса к индейской культуре, и особенно индейским духовным практикам, породил у белых американцев стремление не просто выступать в качестве сторонних наблюдателей за автохтонными ритуалами, а принимать в этих ритуалах непосредственное участие. И не важно, что большинство этих ритуалов оказывались новоделом, значимо другое: они демонстрировали коллективный дух участников, их единение с Землей, космосом, предками и т.д. Приобщение через коллективный ритуал к американской земле и индейским предкам формировало у белых участников неповторимую атмосферу соучастия, принадлежности к этой земле и к ее тайнам. Через эти ритуалы они становились своеобразными демиургами, защитниками Земли, частью великой американской истории, начавшейся задолго до прибытия на Американский континент белых пилигримов. Практически все слои американского общества в той или иной степени участвовали в создании нового культурного ландшафта, в котором индейской культуре была отведена особая роль.

### **Список литературы**

1. Шиловский М.В. Фронтир и переселения (сибирский опыт) // Фронтир в истории Сибири и Северной Америки в XVII – XX вв.: общее и особенное. Вып.3. Новосибирск, 2003. С. 101.
2. Хромых А.С. Сибирский фронтир в конце XVI – первой четверти XVII веков // Вторые исторические чтения Томского государственного педагогического

университета: материалы международной конференции. Томск: Издательство Томского государственного педагогического университета, 2008. Ч. 1. С. 253-261.

3. Якушенкова О.С. Женщина на американском фронтире. Астрахань: Издательство Сорокина Р.В., 2013.
4. Крючкова Е.В. Нью Эйдж как культурная парадигма современного общества: автореф. дисс. ... канд. филос. наук: 24.00.01. Астрахань, 2012.
5. Castaneda C. The teachings of Don Juan: A Yaqui way of knowledge. California: University of California Press, 1998.
6. Абельяр Т. Магический переход. (Путь женщины-воина). Киев: София, 1994.
7. Доннер Ф. Шабано. Киев: София, 1994.
8. Харнер М. Путь шамана. Минск: Попурри, 2004.
9. Wallis R.J. Shamans / neo-Shamans: Contested Ecstasies, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans. London: Routledge, 2003. P. 223.
10. Wasson R.G. Seeking the Magic Mushrooms // Life. 1957. June 10.
11. Villoldo A. The four winds: a shaman's odyssey into the Amazon. London: Harper & Row, 1990.
12. Vizenor G.R. Manifest Manners: Narratives on Postindian Survivance. University of Nebraska Press, 1999;
13. Vizenor G.R., Lee A.R. Postindian Conversations. University of Nebraska Press, 1999.
14. Storm H. Seven Arrows. N.Y.: Harper & Row, 1972.
15. Moore J. H. Review on Seven Arrows. HYEMEYOHSTS STORM. New York and London: Harper and Row, 1972 // American Anthropologist. 1973. NS. vol. 75. N 4. P. 1040-1042.

### References

1. Shilovskij M.V. Frontir i pereselenija (sibirskij opyt) // Frontir v istorii Sibiri i Severnoj Ameriki v XVII – XX vv.: obshhee i osobennoe. Vyp.3. Novosibirsk, 2003. S. 101.
2. Hromyh A.S. Sibirskij frontir v konce XVI – pervoj chetverti XVII vekov // Vtorye istoricheskie chtenija Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta: materialy mezhdunarodnoj konferencii. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta, 2008. Ch. 1. S. 253-261.
3. Jakushenkova O.S. Zhenshhina na amerikanskom frontire. Astrahan': Izdatel'stvo Sorokina R.V., 2013.
4. Krjuchkova E.V. N'ju Jejdzh kak kul'turnaja paradigma sovremennogo obshhestva: avtoref. diss. ... kand. filoz. nauk: 24.00.01. Astrahan', 2012.
5. Castaneda C. The teachings of Don Juan: A Yaqui way of knowledge. California: University of California Press, 1998.
6. Abeljar T. Magicheskij perehod. (Put' zhenshhiny-voina). Kiev: Sofija, 1994.
7. Donner F. Shabono. Kiev: Sofija, 1994.
8. Harner M. Put' shamana. Minsk: Popurri, 2004.
9. Wallis R.J. Shamans / neo-Shamans: Contested Ecstasies, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans. London: Routledge, 2003. P. 223.
10. Wasson R.G. Seeking the Magic Mushrooms // Life. 1957. June 10.
11. Villoldo A. The four winds: a shaman's odyssey into the Amazon. London: Harper & Row, 1990.
12. Vizenor G.R. Manifest Manners: Narratives on Postindian Survivance. University of Nebraska Press, 1999;
13. Vizenor G.R., Lee A.R. Postindian Conversations. University of Nebraska Press, 1999.

14. Storm H. Seven Arrows. N.Y.: Harper & Row, 1972.
15. Moore J. H. Review on Seven Arrows. HYEMEYOHSTS STORM. New York and London: Harper and Row, 1972 // American Anthropologist. 1973. NS. vol. 75. N 4. P. 1040-1042.