

"НОВЫЕ КОЧЕВНИКИ" ЯПОНСКОГО ОБЩЕСТВА

В 1987 г. крупное японское работодательное агентство "Рекрут" выпустило рекламный буклет, в котором молодым людям предлагалось не посвящать себя одной компании или одному делу, как это героически делали их родители, а начать делать свою жизнь разнообразней и интересней, периодически меняя место работы. Этот призыв был обращен прежде всего к детям 1970-х и 1980-х годов. Они с энтузиазмом восприняли идею не задерживаться на одном рабочем месте и, более того, даже творчески развили ее. В "новом" варианте речь шла уже не только о постоянной смене работы, но и о движении от одного образа жизни к другому, от одной идентичности к другой. Такой характер жизни получил название "новый нomaдизм".

Данное явление заставляет по-новому осмыслить понятие "границы" социальной, этнической и национальной общностей. Как граница существует в сегодняшнем постмодернистском обществе и какую функцию выполняет по сравнению с обществом модерна? Понятие "идентичность" также приобретает новое значение, когда оно означает уже не принадлежность к какой-либо общности, но скорее площадку для "кочевания".

Постиндустриальное общество Японии дает много интересных примеров трансэтнического и транссоциального движения, ибо люди "кочуют" сквозь иммигрантские общины, институты брака, половые различия, нации – и даже сквозь друг друга.

Теория: этнос и индивид

Чтобы понять, почему люди передвигаются по разным культурным плоскостям и как это движение влияет на этносоциальные процессы, необходимо выяснить, каково соотношение индивидуального и этнического.

По теории С.М. Широкогорова, этнос – это "процесс формирования этнических единиц" (*Shirokogorov* 1935: 14). Этническая единица определялась им как "группа людей, говорящих на одном языке, признающих свое единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладом жизни, хранимых и освященных традицией и отличаемых ею от таковых других групп людей" (*Широкогорov* 2002: 135). Этнос существует в трех средах: природной, материальной и межэтнической, к импульсам которых он должен приспособиться. Эти импульсы вызывают центробежные и центростремительные силы внутри этноса. Для сохранения целостности этнос должен создать и поддерживать состояние равновесия между данными силами. Способность к этому называется адаптивностью этноса.

Адаптация к средам может осуществляться по принципу "автопоэтической" организации, т.е. такой, при которой этнос постоянно "создает себя из себя", сохраняя свою целостность и постоянство состава (*Maturana, Varela* 1980: 78–79).

Элементами этнической организации, по Широкоговору, являются территория (Т), население (q) и культурность (S). Можно предположить, что природа "культурности" – семиотическая. Главная функция этого элемента заключается в повышении организационности этнического пространства, во-первых, через "перевод" *внешней* реальности (не семиотической или другой семиотической реальности) на язык *внутренней*; а во-вторых, через создание "метатекстов" (самоописаний). Другими словами, адаптация к среде – это в определенном смысле процесс описания внешней среды на своем языке,

процесс встраивания её импульсов в свою систему координат. Это похоже на свойства "семиосферы" в интерпретации Ю.М. Лотмана.

В отличие от семиосферы, однако, "культурность" – это особая семиосфера, встроенная в этнический процесс, в котором она взаимодействует с другими структурными элементами этноса и с межкультурной средой. Широкогоров называл этот этносемиотический аспект адаптации психоментальным комплексом (*Shirokogorov* 1935: 17).

"Культурность" повышает организованность этноса при помощи текстов разных уровней: от локального уровня до метауровня. Количество "охваченного" такими текстами населения увеличивается по мере приближения к метауровню. Полное единство этнической организации может существовать только на метауровне в виде метатекста (это может быть и политический метатекст, например, "нация"). С другой стороны, чем дальше от локального уровня, тем более абстрактным становится принцип организации и тем далее он удаляется от реальной повседневной жизни индивида. Как мы увидим, именно это несоответствие дает возможность "новым кочевникам" начать своё движение.

Все тексты от локального уровня до метауровня существуют независимо от сознания индивида, но активизируются его сознанием. Адаптация этноса к среде, таким образом, осуществляется индивидом через сознательную активизацию тех или иных текстов-моделей. Иными словами, индивид осуществляет "перевод" несемиотической реальности в семиотическую, используя уже готовые тексты. Вместе с тем важно отметить, что подобный "перевод" является одновременно и индивидуальной интерпретацией текста. Существуют также и различные уровни "перевода".

Наконец, индивид может и сам создавать тексты. Лотман писал, что, "когда тексты этого внешнего языка оказываются втянутыми в пространство культуры (*внутреннего языка*. – О.П.), происходит взрыв", в результате чего "возникает взрывное пространство, то есть пучок непредсказуемых возможностей", из которого рождаются новые тексты (*Лотман* 2001: 117–118).

Итак, можно сказать, что "культурность" превращает "внешний хаос" во "внутренний порядок". Она включает в себя две независимые, но взаимодействующие системы: семиотическое пространство этноса (этносемиосфера) и сознание индивида, которое активизирует уже готовые тексты, а также создает новые.

Но что при этом заставляет человека "двигаться"? Возможно, дело в том, что человек, как указывал Плеснер, по своей природе "эксцентричен", т.е. он постоянно находится на своей периферии, безуспешно пытаясь преодолеть собственное неравновесное состояние (*Плеснер* 1988: 134, 151). В отличие от "традиционного" общества, где человек движется в рамках одной идентичности, в стратифицированном современном обществе индивид уже не может находиться в рамках какой-либо одной отдельной общности (*Луман* 2004: 186–194), поэтому вынужден "кочевать" из одной в другую. Прекращение такого "кочевого" движения означает, в числе прочего, исключенность из социальных связей.

С другой стороны, идентичность, сформированная текстом любой одной частной общности, является уже недостаточной для объяснения повседневности человека. Для этого объяснения, поэтому, привлекаются другие тексты, которые участвуют в формировании других идентичностей.

В постмодернистской мысли есть понятие "симулякр", которое определяется как "псевдовещь, замещающая агонизирующую реальность постреальностью посредством симуляции" (*Маньковская* 2001: 60). В этносе симулякр появляется как "готовая реальность", т.е. некое фиксированное прошлое состояние этнического вещества, лишенное динамизма. Это приводит к тому, что в ответ на импульсы среды "культурность" начинает создавать параллельные метатексты-симулякры с параллельной симулируемой иерархией или же тексты-осколки, существующие вне всякой иерархии. Феномен "нового номадизма", исследуемый в данной статье, тесно связан с массовой

культурой, поэтому я постараюсь показать, как текст "национального" растворяется в ней, превращаясь в симулякр и теряя свою специфику.

Я – это Япония, и...

1) Япония – это где? Поколение 1970–1980-х годов часто называют "поколением *Japan as Number One*", причем произносится это нарочито по-японски: "дзяпан азу намба уан" (Миура 2005: 154). Удивительно, что в среде националистически настроенной японской молодежи эта характеристика внешне почти никак не выражается – нет массового национального движения; почти никто не ходит на демонстрации; к речам политиков, национальным символам и патриотическим фильмам (которых сейчас немало выходит на экраны) относятся с нескрываемым сарказмом и т.д. Кажется, что всем все равно. "Традиционный" национализм ушел из обыденной жизни, но тексты-модели его сохранились, превратившись в своего рода симулякры "нации". В период с 1945 г. до сегодняшних дней происходило быстрое переосмысление понятия "Япония", в результате чего появлялось множество форм национального движения: от идеализации США, СССР и КНДР до анти-американизма, от широкого оппозиционного молодежного движения до рассвета японского марксизма в 1960-х годах и до постепенного установления политического равнодушия на этапе с 1970-х годов до настоящего времени, когда индивидуальное потребление окончательно сменило коллективистские порывы (Barshay 2004: 92–120). Понятие "японец" свелось к простому наличию гражданства, следованию японским законам (Оозава 1998: 22); и самое главное, что нам нужно знать, это то, что "японец" – человек, который сознательно идентифицирует себя с Японией в то время, как исчезает её специфика. Хотя лучше сказать не "исчезает", а "больше не принадлежит ей". Следуя за Р. Бартом, который писал о "смерти автора" (Барт 1994: 384–391), когда текст больше не принадлежит автору, можно сказать, что Япония больше не принадлежит себе, а принадлежит тем "читателям-кочевникам", которые захотят её "прочитать" и дать ей свою индивидуальную интерпретацию.

Текст нации "дробится" и больше не может давать стройное объяснение индивидуальному опыту. Происходит потеря специфики и границ, которая заставляет индивида искать их с помощью "кочевых" движений. Например, известный японский футболист бразильского происхождения Сантос позиционирует себя как японец даже более успешно, чем этнические японцы (во всяком случае, перед началом матча в составе сборной Японии он – чуть ли не единственный игрок, который поёт гимн этой страны). Сантос – действительно японец. Он (и многие другие, подобные ему) – пример индивидуальной интерпретации метатекста японской нации (частной интерпретации, которая в постмодернистском обществе на равных будет сосуществовать с другими возможными интерпретациями). Сантос "перекочевал" из одного национального пространства в другое.

То, как "Япония" теряет специфику в результате импульсов среды, можно проследить и на примере музыкальной моды, важного атрибута молодежной субкультуры.

Тенденции музыкальных заимствований в Японии прошли через три стадии (Миура 2005: 154–155):

- стадия "групп" (派 – яп. ха) – период популярности лидеров мировой рок-музыки 1970-х годов, прежде всего "Deep Purple" и "Led Zeppelin", когда импульс был направлен сверху вниз – с метауровня на локальный уровень при отчетливом образе носителя метатекста и культурного кода (канон);

- стадия "направлений" (族 – яп. дзоку, дословно "семья"), где, например, "техно" 1980-х годов уже означало отсутствие конкретного носителя метатекста и определенного кода для его чтения, что давало больше свободы для интерпретации на индивидуальном уровне;

• стадия "стиля" (系 – яп. *кей*, дословно "нить") – новой модели 1990-х годов, когда импульсы уже имеют форму не метатекстов, но индивидуальных текстов-моделей (например, клубная музыка). Их интерпретация производится изначально на локальном уровне (метауровень здесь не участвует). Так появляются разные "стили" отдельных мест, например, "музыка Сибуи" (район в Токио) и т.д. (Миура 2005: 154–155).

Можно говорить о том, что уровень индивидуальной интерпретации вслед за импульсами среды постепенно смещается с метауровня нации на индивидуально-локальный уровень – это ситуация постмодерна. Метатекст нации, в свою очередь, наполняется индивидуальными текстами-моделями, максимально приближенными к текстам повседневности. Но когда "индивидуальное" становится приоритетом (в этом суть постмодернистской экономики), свободное самовыражение доводится до экстремума, т.е. до безликости. "Индивид" превращается в частную модель – одну из многих – и встраивается в общую систему, но в то же время "индивидуальный текст" отчуждается от своего носителя, заставляя индивида опять искать новый опыт. В результате столкновения этих двух тенденций и формируется реальность "новых кочевников". Именно поэтому современный японский национализм не нуждается в "массовости" и даже сопротивляется ей.

2) Я – это Корея в Японии или Япония в Корее? Выше говорилось о Сантосе, но он представляет собой пример индивидуального, а значит спорадического, номадизма. Теперь я бы хотел поговорить о феномене номадизма коллективного. Японские корейцы – самая многочисленная и "древняя" община иммигрантов в Японии. Вместе с тем она – хороший пример "нового номадизма". Я буду говорить о детях иммигрантов, т.е. о японских корейцах в возрасте от 16 до 28 лет, и о том, как они сегодня поставлены по отношению к "диаспоре". Предположу, что означенная диаспора существует, но не всегда – а именно существует она время от времени, когда в нее приходят, и, соответственно, перестает существовать, когда из неё "выходят". В чем тут дело?

Дело в том, что коллективные модели под названием "диаспора" существуют независимо от их первоначальных создателей, т.е. иммигрантов первых поколений, для которых "коллективность" была связана с реальным политическим процессом борьбы против дискриминации, да и просто борьбы за выживание, которой во многих отношениях была подчинена их повседневность. Сегодня диаспоры – это своего рода тексты-модели, которые лишь ждут очередных посетителей. Однако здесь необходимо остановиться на специфике "номадизма" детей иммигрантов.

Включение детей в диаспорную "синхронию" и "диахронию" происходит на этапе вторичной социализации, когда ранее "единственно существующий мир" родителей (Бергер, Лукман 1995: 218) начинает встраиваться в более широкий социальный контекст и у ребенка формируется образ "обобщенного Другого", который характеризуется высокой степенью анонимности. Вместе с появлением "Другого" появляется возможность очертить границы, т.е. очертить поле диаспоры. Этап вторичной социализации у японских корейцев проходил в так называемых корейских школах – 조선학교 (*чёсон хаккё*), – но сейчас желающих учиться там становится все меньше и меньше. Происходит это вследствие отдаления первоначального метатекста¹ диаспоры от текущих реальных процессов и сегодняшней повседневности. Конкретные причины – это отдельный разговор; нас же интересует то, что люди из диаспоры уходят, но модели диаспорной "синхронии" и "диахронии" вместе с тем остаются и периодически воссоздаются (активизируются). Другими словами, вторичная социализация теперь происходит в форме "нового номадизма", когда "японскими корейцами" становятся лишь "время от времени" и в "определенных местах".

При Ассоциации северокорейцев Японии (총련 – *чхонгён*)², например, существует молодежное отделение (조청 – *чёчхонг*), в которое входит "общество иностранных студентов" (유학동 – *юхактонг*). Последнее устраивает еженедельные лекции по истории и культуре японских корейцев, КНДР, Республики Корея. Я в течение одного года

наблюдал, как воссоздаются "пространства диаспоры" при нескольких университетах Японии (Университет Киото, Кансайский институт иностранных языков, Университет Досиса в Киото). *Юхактонг* – это прежде всего время и место, где собираются молодые люди для обсуждения текущих проблем или для того, чтобы просто побыть вместе. В таких "обществах-клубах" воссоздаются модели диаспорного поведения, которые, как правило, не действуют за его пределами. Включение в диахронные связи происходит через слушание и обсуждение докладов по истории. В основном упор делается на символизацию "страдания", что должно создать эффект сопричастности *прошлому* диаспоры. Как я убедился на своем опыте, доступ к такой "сопричастности" может получить человек совершенно посторонний, например, русский студент без капли корейской крови. Однако всему есть, конечно, свои пределы. Характерной особенностью диаспорного семиотического поля является то, что полным пропуском в него будет только "кровь"³, – т.е. необходимо родиться в семье японских корейцев, – поэтому полноценно "стать" японским корейцем пока можно лишь при наличии соответствующей "кровной прописки". Как было сказано, модели диаспорного поведения не действуют за пределами "поля", а потому, "выйдя" из него, японские корейцы "становятся" (или, точнее сказать, "могут стать", ибо я говорю о существующих возможностях) японцами с японскими именами. В такое диаспорное поле могут входить только сами иммигранты, причем, выходя из него, они возвращаются в общество "мэйн-стрима", т.е. они кочуют по идентичностям.

Возможно, подобные анклавы в сегодняшних условиях являются единственным способом передачи этнического знания. Однако при этом происходит, во-первых, "смерть автора" – "отчуждение" этого знания от его создателей, иммигрантов, в то время как постоянство состава поддерживается "кровью", образом "врага", символами "страданий" и т.д., а реальные социальные взаимодействия ослабевают и метатекст превращается в "реликт" и в симулякр. Во-вторых, так как метатекст общины японских корейцев возник в процессе борьбы против дискриминации в другой исторический период, сегодня он в значительной степени отрывается от повседневности индивиду. Все это вместе превращает людей в "новых кочевников"⁴, а этническую диаспору – в "музей симулякров".

3) *Я – это Япония, но не здесь, а в...* "Новые кочевники" появляются, когда исчезает понятный "Другой"; они отчаянно пытаются найти его, ведь он обещал, что поможет им найти самих себя. Таким образом, "Япония" как текст теряет специфику⁵, границы этносемиосферы становятся прозрачными. Как же все то, что свалилось вместе с современностью на японское общество, проявляется в жизни этнических японцев?

Проявляется оно прежде всего в интернализации внешней повседневной реальности, а затем в её внутренней экстернализации (Бергер, Лукман 1995: 210–279). Здесь имеется в виду не интерес ко всему "не-японскому", но привнесение индивидуального опыта "чужого" в японскую повседневность. Примеров этому много, поэтому остановимся на одном. Это "номадизм" в прямом смысле слова – путешествия за границу, командировки, стажировки и т.д.

Японское общество – это общество, где все "хотят стать директором какой-нибудь компании" (社長 – *сятё*), т.е. добиться индивидуального успеха (Такеучи 2005). Другими словами, это – общество с повышенной конкуренцией практически во всех сферах жизни, конкуренцией, обусловленной процессами стремительной коммерциализации и симулякризации. При этом очень легко выпасть из общества в "ничто", когда человек по тем или иным причинам оказывается неспособным участвовать в социальных коммуникациях, что в свою очередь приводит к суицидальным настроениям, столь распространенным в Японии. Чуть ли не единственный способ избежать этого – получить доступ к "чужой" повседневности. Потенциал одной идентичности исчерпывается, поэтому необходимо "входить" в другие. В Японии этот феномен выражается, в частности, в повальном пристрастии к заграничным поездкам по всему миру.

Туризм в Японии прошел через две стадии развития: в 1960-х годах был популярен внутренний туризм, но начиная с конца 1970-х годов стал превалировать туризм международный (Оно 2006). Популярность зарубежных поездок объясняется несколькими причинами. Во-первых, это возможность "уехать" из японской системы ценностей и за её пределами найти недостающий для "успеха" капитал⁶ (Такеучи 2005 и др.). Во-вторых, это нужно "для саморазвития" (Оно 2006). "Зарубежизм" японских туристов можно рассматривать как проявление тех этносоциальных процессов, что были описаны выше, но в нем есть свои особенности. Зарубежные путешествия – это попытка найти "Другого", который жизненно необходим для собственного развития. Едут японцы не только в развитые страны, в которых культурная специфика уже размыта, как и в Японии, но и в развивающиеся – например, страны Юго-Восточной Азии (Там же). Поэтому японцы учат бесполезные в повседневности "экзотические" иностранные языки (тайский, суахили, русский, французский) и поэтому сейчас модно выйти замуж за иностранца или жениться на иностранке – все для того, чтобы получить доступ к альтернативной повседневности и ощутить утерянное присутствие "Другого".

Однако этот "Другой" часто приходит лишь как симулякр – например, как экзотика, – поэтому поиск продолжается в форме потребления, причем потребления не только туристического. Так, в Японии существует сеть магазинов "Malaika", торгующих предметами культуры "экзотических" этнических групп (в основном из Африки, Юго-Восточной Азии и Латинской Америки). Девиз магазина – "приблизить мир далеких культур", т.е. создать рядом пространства, где можно кочевать в поисках "Другого". В данном случае перед нами типичный пример "Другого", в котором присутствует лишь симулякр. Можно сказать, что на самом деле образ "Другого" здесь представлен как образ самих себя, но только в экзотическом виде (Барт 1994: 69). Этот образ представлен как упомянутый ранее "текст-осколок", который имитирует некую встроенность в общий метатекст, но на деле единственная реальность, к которой он прикреплен, – это покупательский спрос, наложенный на псевдореальность "экзотической" культуры. Можно, конечно, возразить, сказав, что Япония всегда что-то заимствовала, но при этом всегда оставалась Японией. Иностранные заимствования, т.е. импульсы, создававшие центробежные силы, традиционно сопровождалась дискурсом "изоляциизма" как выражения центростремительных сил. Но отличие сегодняшней ситуации в том, что информационные потоки слишком интенсивны, чтобы их можно было "встроить" в этническую систему, а дискурс "изоляциизма" теперь принадлежит истории.

Выше я говорил про индивидуальный "успех", за которым уезжают в другие страны. В Японии этот успех сегодня понимается не столько как достижение чего-то общепризнанного, сколько как создание чего-то "индивидуального", противопоставленного "мэйнстриму". Никлас Луман писал о "парадоксальной тавтологии", вкладывающейся в понятие современного индивида, т.е. о такой ситуации, когда в обществе существует негласный запрет на копирование чужого опыта и подразумевается, что все должны выражать только свою индивидуальность (Луман 2004: 193–194). Другими словами, при такой ситуации индивид копирует принцип "не копировать" другого. В Японии, потому, "индивидуальное" умышленно позиционируется как "маргинальное", но при этом парадоксально то, что маргинальность становится основным принципом "мэйнстрима". Однако об этом – в следующем пункте.

4) Я – ...? Итак, маргинальность становится основополагающим принципом "мэйнстрима". Но этот феномен выражается по-разному и не всегда в открытой форме. Здесь я буду говорить лишь о той группе людей, которую можно назвать "открытыми маргиналами". В Японии эту группу называют "фурита" (от англ. *freelance* – лицо свободной профессии, вольнонаемный человек). Фурита, или фритер, – это, как правило, молодой человек, не имеющий постоянного места работы, живущий временными заработками. Интересно, что доход у такого человека – примерно такой же, как и у мо-

лодого сотрудника государственного или частного учреждения. Фритерами становятся и выпускники школ, и даже выпускники университетов. Есть несколько разновидностей фритеров; самой радикальной из них является "нито" (от англ. аббревиатуры *NEET* [Not Employed, Educated or Trained] – "не имеющий работы, образования и подготовки"). Эти люди принципиально живут "на шее родителей" и нигде не работают. Количество фритеров в Японии говорит об этой категории людей как о массовом явлении. По данным 2001 г., их численность уже достигла 800 тыс. человек (*Миура* 2005: 15) и продолжает увеличиваться. Данная категория людей, конечно, заслуживает отдельного социологического исследования. Однако в настоящей статье мы остановимся лишь на том, как фритеры выражают их маргинальную позицию.

С чего начинается фритер? Разумеется, фритерами не рождаются – ими становятся. Главную роль в этом играет семья и школа, которые часто независимо друг от друга превращают человека в маргинала. Современная японская семья может гордиться тем, что в ней почти идеально реализованы принципы толерантности – однако ценой того, что семья как таковая развалена и существует скорее как симулякр семьи. В японской семье, как правило, нет конфликтов между родителями и детьми. Но дело здесь не в уважении к старшему поколению. Наоборот, сегодня это результат крайней отчужденности друг от друга: у родителей своя жизнь, которая проходит на рабочем месте, а у детей – своя (*Миура* 2005: 208). (Причем нужно заметить, что и в отношениях между самими родителями нередко существует отчужденность и ощущение неустроенности личной жизни.) Такое явление, когда родители не принимают участия в воспитании детей, а дети занимают финансово-паразитическое положение или стараются как можно скорее начать самостоятельную жизнь, в Японии называют фразой "моё бездомное дитя" (*Миура* 2005: 208).

С другой стороны, процесс образования в Японии построен по "прерывистой" схеме, распадающейся на начальную-среднюю, среднюю и высшую школу. Каждый из этапов, как правило, проходит в иной школе. При переходе из одной школы в другую ребенок получает образование "кусками", и к тому же ему приходится постоянно менять круг общения. Такое прерывистое образование способствует формированию у подростка не целостной, а фрагментарной картины мира, когда мышление фокусируется лишь на текущем, сиюминутном выборе непрочных жизненных моделей. Кроме того, постоянная смена круга общения не позволяет развить близких отношений со сверстниками, поэтому и отношения с другими людьми носят поверхностный характер. Если добавить сюда то отчуждение, которое ребенок выносит из семьи, то можно увидеть, что вместо "совместного" мира единственной реальностью человека становятся "индивидуальный" мир – человек выходит в общество уже маргиналом.

Мир фритеров – это мир осколочных жизненных моделей, и от одной модели к другой фритеры движутся через потребление. Как правило, каждую из выбранных моделей фритеры все-таки стараются заполнить неким качественным содержанием. Например, некоторые из них собираются в музыкальные группы и ставят себе целью достижение если не мировой, то хотя бы общеяпонской известности. Другая дорога к славе – спорт. К примеру, в Японии популярны так называемые бои без правил. "Они были фритерами и не тратили время на работе, а посвятили его тренировкам и стали самыми сильными", – говорится в рекламе одного работодательного агентства про известных борцов. Иным словом, фритер хочет славы и денег, и как можно быстрее. При этом маргинальность фритеров характеризуется тем, что можно назвать отсутствием начальной идентичности – той идентичности, которой обладают, например, иммигранты. Фритеру постоянно необходимо "приложить" себя куда-нибудь. Но фрагментарное мышление позволяет ему двигаться по культуре только по "одному" шагу за раз. Фритер в состоянии отдаться только одной "модели" одновременно – стать, например, человеком-гитаристом, человеком-теннисистом, человеком-книгой (или попросту гитарой, книгой или теннисной ракеткой). Подобная одномерность де-

дает жизнь человека хрупкой, ведь если она не востребована на рынке, то должна исчезнуть.

Однако, с другой стороны, жизнь фритеров – гибка. Эта гибкость фритеров и вообще японской молодежи выражается в их путешествиях "друг по другу", т.е. по индивидуальным идентичностям друг друга. Каждый индивид в глазах другого индивида выполняет или олицетворяет какую-либо функцию, поэтому отношения между людьми здесь построены на потреблении этих индивидуальных функций. Эти функции-индивиды – довольно статичные образования, т.е. к одной функции другая не прибавляется, и одна не переходит в другую. Переходит от одной к другой лишь человек в зависимости от его потребностей. Например, для современной японки существует понятие о четкой специализации мужчин: один только для дружбы, другой – для сожительства, третий – для секса, четвертый – для любви, пятый – для супружества. Дружба здесь не переходит в любовь и далее в супружество – все перечисленные функции сосуществуют независимо и одновременно в разных людях (Миура 2005: 31–32).

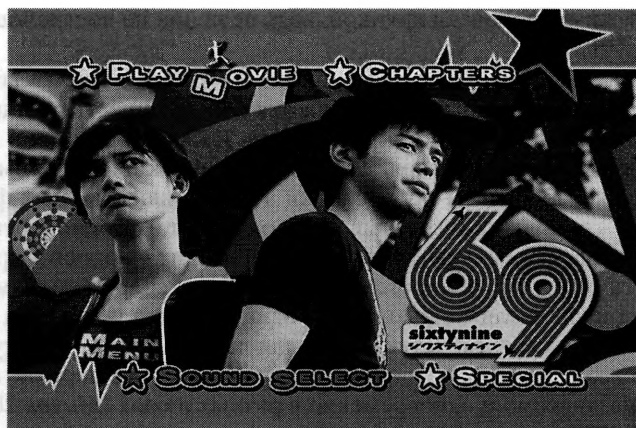
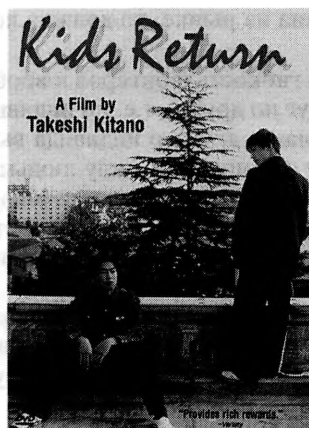
5) "Я" против "Мы". Необходимо сказать несколько слов о том, как "новые номады" представлены в массовой культуре, особенно в современном японском кинематографе.

Луман указывал, что современная идентичность часто рождается не как результат включения личности в определенную общность, а, наоборот, как результат ее исключения из общности (Луман 2004: 186–194). Это очень характерно для японской ситуации.

В японском кинематографе в различных вариантах обыгрываются две жизненные модели: во-первых, "новый номадизм", т.е. бесконечное (и в идеале – бесконфликтное) кочевание по культуре; во-вторых, "добровольное рабство" человека вследствие бегства от невыносимо одинокой свободы (Fromm 1994). Маргинальность как основная характеристика идентичности делает здесь индивида единственным моральным критерием, т.е. "индивидуальный текст" здесь первичен.

Особенно наглядно мир "новых кочевников" изображен в фильме 2004 г. "69 Sixty Nine" (Шестьдесят девять), снятом по роману писателя Мураками Рю. Любопытно, что режиссер фильма – японский кореец Ли Чанг Иль, которого можно самого рассматривать как "путешественника" по этническим идентичностям. Фильм рассказывает о японской молодежи 1960-х годов – времени, когда Японию сотрясали рабоче-крестьянско-студенческие демонстрации и марксизм. Главному герою удается побывать в "разных ролях" – он поочередно становится "бунтовщиком", "якудза", "музыкантом" и свое движение заканчивает успешной карьерой в Голливуде. В фильме ясно выражена идея преимущества "кочевого" движения по сравнению с традиционным пониманием идентичности как ответственности перед коллективом. Друг главного героя связал свою жизнь с "революционной борьбой" – и в итоге жизнь друга так и закончилась вместе с этой борьбой. Конечная остановка "Голливуд" – это, конечно, один из современных образов "утопического местоположения", по достижении которого неизбежно наступает рай. Вместе с тем, характерно, что "номадизм" изображен в фильме в виде некой игры с симулякрами, т.е. застывшими текстами-реликтами, которыми главный герой умело жонглирует (ничто не должно задерживать "кочевника", ибо правила этой игры он устанавливает сам)⁷.

Другой наглядный фильм, "Возвращение детей" (1996 г., режиссер – Такеси Китано), повествует о "движении в никуда". В данном случае излагается идея о том, что движение по культуре – бессмысленно (впрочем, так же бессмысленно, как и "не-движение" по культуре). Дети в фильме Такеси Китано изначально находятся в "вакууме", вне какой-либо идентичности. Это вынуждает их "двигаться": один идет в якудза, другой становится боксером, но в конце концов обоих выгоняют, так как индивидуальная идентичность, которую они приобретают, оказывается неспособной ни подстроить под себя коллективную идентичность (один из детей – бунтовщик), ни встро-



Идентичности на "распутье" (рекламные ролики кинофильмов "Возвращение детей" и "Шестьдесят девять")

иться в нее (другой – конформист). Героям ясно, что выхода из "ничто" – нет, поэтому можно лишь продолжать движение. "Может, хватит?" – спрашивает один. "О чем ты говоришь?! Все только начинается!" – отвечает другой.

Но состояние, когда человек сталкивается с "ничто", также означает непреодолимое одиночество, в котором начинает тонуть повседневность, и шизофренический блеф сменяется нигилизмом или тем, что можно назвать "повешенным состоянием". Подобный социальный опыт часто заканчивается "добровольным рабством" или мнимым "компромиссом" с обществом, когда вместо восстановления утраченных связей индивид предпочитает смириться с отчужденностью, симулируя "дружбу", "любовь", "патриотизм" и т.д. Такого рода смирение также подается как "счастливый конец". Особенно много подобных фильмов – про школьников. И, возможно, потому, что подрастающее поколение основательно погружается в культурный вакуум, причем начинает оно туда погружаться уже в семье. Например, в фильме "Паразиты" (害虫 – яп. *gaijū*; 2002 г., режиссер – Сиода Акихико) рассказывается о жизни одной школьницы в разрушенной семье без отца и с суицидальной матерью. Жизнь в такой семье означает для девушки и потерю связей с обществом. Она становится "добровольным" изгоем в школе, связывается с молодым фритером, также маргиналом, которого потом убивают. "Если человек думает о самоубийстве, то он уже не сможет стать счастливым", – пишет она в своем дневнике. Вернуться в общество – уже невозможно. Индивидуальная маргинальность в её случае не толкает ее к "движению" по культуре, но приводит ее к "добровольному рабству" – она продает себя порнодельцу.

Однако маргинальность – это всегда также и своеобразное выражение индивидуальной неповторимости, которая совсем не входит в конфликт с постмодернистским обществом. Идея фильма "Школа масок" (仮面学園 – яп. *камэн-гакуэн*; 2000 г., режиссер – Коматсу Такаси), в котором рассказывается о школе, состоит в том, что маргинальность есть нечто, что можно довести до крайности, т.е. до безликости. Ведь отсутствие лица позволяет имитировать другие лица – иными словами, входить в другие идентичности в виде симулякров. "Почему я родилась женщиной? Почему я не могу выбрать родителей сама? Это несправедливо!" – говорит одна из героинь фильма. Стремление к полному самовыражению оборачивается полной потерей лица, индивидуальности, и человеку ничего не остается, кроме как надеть маску и слиться с безличной толпой, где "все можно". Лицо означает определенное место в обществе, социальные обязательства, табу и т.д. Маска, в свою очередь, означает не только снятие соци-

альных запретов, но и возможность выбора и индивидуального "движения" по культуре.

В современном японском кинематографе делаются попытки найти приемлемое решение проблеме сосуществования усиливающихся индивидуалистских тенденций и теряющей специфику национальной общности. Но, как правило, предлагаемые идеи о том, как остановить разрушительное движение "новых кочевников", сводятся или к восстановлению традиционных символов человеческой общности (от "дружбы" до "нации"), или к предложению смириться с жестокой реальностью. Нередко суть этих идей растворяется в "хэппи-эндах". Для "новых кочевников" же эти попытки являются всего лишь другими "текстами-моделями", которые можно начинать потреблять, а оппозиция "всесилие – бессилие" для них уже не предполагает какого-то человеческого проекта противостояния обществу или природе, но означает лишь "возможность" или "невозможность" индивидуалистского потребительского "движения" по культуре.

Вывод

Пример Японии показывает, что в условиях нарастающей интенсивности информационных потоков нарастает и несоответствие между этнической и индивидуальной динамикой – другими словами, этнические адаптационные процессы протекают медленнее, чем изменения в индивидуальной повседневности человека. В результате человек оказывается вынужден "кочевать" по культурам, чтобы быть в состоянии преодолевать все увеличивающееся противоречие между действительным индивидуальным содержанием и реальным потенциалом его идентичности.

Рассуждая в теоретических категориях, использованных в данной статье, можно указать на то, что имеет место противоречивое столкновение метатекста этносеміосферы с индивидуальными текстами, и именно это столкновение формирует повседневное пространство "нового кочевника". Оно вынуждает индивида искать новые модели своей идентичности "извне" и постоянно привносить "чужие" тексты-модели в пространство этничности. В свою очередь, процесс насыщения метатекстового уровня индивидуальными моделями означает потерю специфики этнической общности, ибо эта специфика выносится "номадами" за пределы общности, границы которой при этом "симулируются". "Нация" в таких условиях, как модель этнической организации, никуда не исчезает, но начинает играть роль отправной точки для "бесконечного кочевания".

Примечания

¹ Метатекст в данном случае в основном "обслуживал" мобилизацию членов диаспоры на борьбу против дискриминации. Другие плоскости существования покрывались "национальными" метатекстами КНДР или Республики Корея. В этом контексте, конечно, важное символическое значение имеет "проект" объединения двух Корей.

² "Южнокорейские" организации заметно уступают в активности "северокорейским", поэтому я их не рассматриваю. Достаточно сказать, что "корейские школы" – это детище "северокорейцев".

³ Сегодня к "кровным связям" прибегают, когда утеряно реальное социальное взаимодействие.

⁴ Показательно, что известный в Японии фильм режиссера Исао Юкисада о жизни молодого поколения японских корейцев называется "Бег" ("Go", 2001). В этом фильме главный герой как раз "убегает" от своей собственной идентичности.

⁵ Точнее было бы сказать, что специфика становится невидимой, растворяясь в глобальном информационном мусоре.

⁶ При этом даже не обязательно возвращаться обратно в Японию.

⁷ Девиз молодежи в фильме звучит так: "Рок – Секс – Блеф". Причем нужно отметить, что тема "безудержного блефа", наверное, является одной из главных особенностей современного японского кинематографа.

Литература

- Барт 1994 – Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994.
 Бергер, Лукман 1995 – Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995.
 Лотман 2001 – Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2001.
 Луман 2004 – Луман Н. Теория социальных систем Токио, 2004 (на яп. яз.).
 Маньковская 2001 – Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. СПб., 2001.
 Миура 2005 – Миура А. Сигото о синакереба дзibun ва митсукаранай ("Работать в поисках себя"). Токио, 2005 (на яп. яз.).
 Оно 2006 – Оно Т. "Дзibun о сагаси" но таби то иу синва о коэтэ. Адзия ни окэру нихондзин бакку-пакку но чёса кара («Преодолевая миф о путешествии "в поисках себя": исследование туристических поездок японцев в Азии». Автореф. дис. на соискание уч. степени магистра. На яп. яз.). Киото, 2006.
 Оозава 1998 – Оозава М. Сэнго но сисо-кукан ("Послевоенная интеллектуальная мысль"). Токио, 1998 (на яп. яз.).
 Плесснер 1988 – Плесснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
 Такеучи 2005 – Такеучи Х. Риссинсюсэ-сюги ("Идеология успеха"). Токио, 2005 (на яп. яз.).
 Широкогоров 2002 – Широкогоров С.М. Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Владивосток, 2002.
 Barshay 2004 – Barshay A. The Social Sciences in Modern Japan. Berkeley, 2004.
 Fromm 1994 – Fromm E. Escape from Freedom. N.Y., 1994.
 Maturana, Varela 1980 – Maturana H., Varela F. Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living. L., 1980.
 Shirokogorov 1935 – Shirokogorov S.M. Psychomental Complex of the Tungus. L., 1935.

Studies of Minorities in Japan (guest editor of the section: S.A. Arutiunov)

What is distinctive about Japan in one respect is that it is a country with a very small proportion of minorities of any kind, which comprise about 2% of the entire 130-million population. The largest among them is Burakumin, descendants of *eta* and *hinin*, outcaste communities in mediaeval Japan. Although the Burakumin were socially discriminated against throughout most of the last century, today the discrimination is receding thanks to the general liberalization of the social consciousness. In 1940s–50s there were many children born out of relationships between Japanese women and US military men, both black and white. This population group kept its own specificity up to the last part of the past century; however, it did not become a self-reproducing unit and today this specificity is becoming less and less obvious. There are still several hundred thousand Koreans, which are distinctly discerned by the Japanese social consciousness, even though many of them are assimilated to the point of nearly complete abandonment of any particular language and cultural traits. There also are several dozen thousand Chinese forming a fairly isolated group, and finally about two or three thousand Ainu that live in Hokkaidō and that used to reside, not long ago, in some of the adjacent areas.

Three out of the four articles presented in this thematic section discuss various aspects of the Ainu life. S.A. Arutiunov, analyzing data of his own field research among the Ainu of Hokkaidō in 1960 and 1997, states that if the Ainu circa 1960 were a low-status group acculturating to Japan yet still retaining some distinctive traits of their own culture; around 1997 they already seemed a group that, either in linguistic or cultural sense or in social-economic respects, could hardly be told from the Japanese. What is remarkable, the author points out, is that benefits and privileges granted the Ainu under the new legislation all of a sudden enable them to maintain the appearance of linguistic and cultural distinctiveness, which, devoid of live practices, is of purely symbolic character yet allows them to represent themselves as a corporate group united by common interests and common origins.

The article by A.Y. Akulov critically targets the discussion, that continued for nearly a century, on whether the mention of a Tsorpok-Kuru people in Ainu legends as a people historically preceding the Ainu in Hokkaidō, the Sakhalin and Kuril Islands refers to an actually existing stratum of pre-Ainu

population that had left behind artifacts ascribed today to the Jomon culture. Recent research proves that there is a certain genetic link between the Jomon population and the Ainu of historic times and that there had not been any other population possessing different physical qualities, at least in the Neolithic period, that might precede the Ainu.

The article by A.M. Sokolov is an analysis of the Ainu material culture and focuses on some decorative elements of ritual significance that, as the author argues, might play an important part in the shaping of Ainu's self-awareness as an ethnic group. The author gives the most thorough consideration to men's and women's belts as elements of the type. The tracing of some of the belts back to one of the most important parts of the shamanic outfit is a corollary the author draws on the basis of investigating and comparing an array of artifacts available in museums of Japan, Russia, and Europe.

O.S. Pakhomov's contribution is a discussion of contemporary identities in Japan. The author inquires into ways of life of various minority groups – not only Koreans, but also socially marginal groups of the Japanese themselves – and attempts to explore mechanisms that increasingly turn younger members of such groups into "new nomads". "New nomadism" as a particular mode of existence, the author says, implies a mode of being characterized by sporadic travels from place to place and irregular leaps from identity to identity. There are Koreans that invade Japanese identities, and there are Japanese that seek to escape their "being Japanese". The author argues that the root cause of "new nomadism" as a phenomenon is to be seen in the growing disparity between the dynamics of ethnic and individual identities, which is propelled by the ever intensifying information traffic in the postindustrial society.