

УДК 316.7

ТРИ ЛИКА ДРУГОГО: «ДРУГОЙ», «ИНОЙ», «ЧУЖОЙ»

В. В. Феррони

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 15 апреля 2012 г.

Аннотация: статья посвящена ключевой проблеме социальной герменевтики – проблеме понимания Другого. Анализируются различные аспекты существования Другого – «Другой», «Иной», «Чужой», а также условия и границы возможности диалогического взаимопонимания и толерантности. В качестве примеров используются произведения киноискусства, в которых нашла свое отражение проблема Другого, критический подход к диалогической концепции понимания.

Ключевые слова: Другой, Иной, Чужой, понимание, объяснение, толерантность, диалог, социальная герменевтика, Я и Ты, интерпретация, философия кино.

Abstract: the article is devoted to the key topic of social hermeneutics – the problem of comprehension. The author analyzes a different existational aspects of Other – «Another», «Different», «Alien», and also the conditions and terms of dialogical possibilities of mutual understanding and tolerance. The author illustrated his opinion by the examples of cinematographic art, where the problem of comprehension of Other had found a special reflection, and criticized a dialogical conception of understanding.

Key words: «Another», «Different», «Alien», comprehension, understanding, explanation, tolerance, social hermeneutics, Me and You, interpretation, philosophy of cinema.

Выдающийся русский мыслитель А. А. Потебня указывал, что «посредством слова нельзя передать другому свою мысль, а можно только пробудить в нем его собственную» [1, с. 232]. Таким образом, понимание Другого представляет собой взаимное пробуждение мысли посредством диалога, предполагающее, с одной стороны, «объединение» с Другим посредством воспроизведения его системы ценностей и смыслов; с другой стороны, сохранение самосознания как дистанции, разделяющей Я и Другого. Таким образом, понимание предстает перед нами как процесс, парадоксальный в своей основе. Понимание и познание не являются синонимами, поскольку познание предполагает наличие познающего субъекта и познаваемого объекта, в то время как понимание Другого не вписывается в субъект/объектную парадигму, так как все акторы данного процесса являются субъектами. Понимание Другого предполагает акт коммуникации, который, в свою очередь, подразумевает наличие следующих элементов:

1. Присутствие Я с моей установкой на диалог, интересом к Другому и со всем спектром моего «предпонимания» Другого (включая Липман-

новские «стереотипы», Гадамеровские «предрассудки» и даже до-Бэконовские «идолы»).

2. Присутствие Другого, полагаемого мной как обладающего всеми теми же предпосылками, что и Я.

3. Встреча Я и Другого.

4. Общность (хотя бы минимальная) семантического пространства (значений) и семиотического поля (смысла и ценностей) между Я и Другим.

5. Общая установка на возможность коммуникации (которая может иметь знак как +, так и –).

6. Наличие ситуации и средств коммуникации (текста в той или иной форме).

Таким образом, Другой не обязательно должен телесно присутствовать «здесь и сейчас», но должен быть каким-либо образом манифестирован в интертекстуальном пространстве.

Проблема понимания на категориальном уровне была актуализирована немецким философом и богословом Шлейермахером. Он трактовал понимание в герменевтическом ключе как процесс обнаружения изначально заложенных в тексте смыслов посредством его интерпретации. Данная процедура предстала в качестве средства для преодоления временных и культурных разрывов между автором текста и его читателем-интерпретатором. Однако подобная трактовка понимания исключала живое общение как встречу с Другим лицом к лицу.

Другая версия понимания была предложена в рамках неокантианства В. Виндельбандом. Согласно этому представителю баденской школы неокантианства, понимание представляет собой основу идеографического метода познания, характерного для «наук о духе», противопоставляемых «наукам о природе», в которых доминирует объяснение, соответствующее их номотетическому методу. Процесс понимания в отличие от объяснения не «генерализует», а индивидуализирует объект познания. Таким образом, понимание оказывается возможным посредством «отношения к ценности». Поскольку ценности способны варьироваться и видоизменяться от времени ко времени и от культуры к культуре (и даже от индивида к индивиду), именно они способны выступать в качестве меры многообразия. Согласно неокантианской позиции, процесс понимания не только реконструирует изначально заложенные смыслы, но способен генерировать смыслы новые. Такая трактовка понимания более адекватна по отношению к исследуемой нами проблеме понимания Другого, которого Гегель интерпретировал как «свое иное», что предполагает приращивание смыслов в процессе их раскрытия.

Интересно, что процесс понимания Другого в своей парадоксальности предполагает как отношение по модели Шлейермахера, так и по неокантианской модели. Иными словами, в этом процессе мы как обнаруживаем скрытые смыслы, так и создаем новые, стремясь пробудить в процессе диалога с Другим как его, так и свою собственную мысль. Говоря словами Ж. Делеза, мы обретаем «Я» на «дне Другого». Ж. Деррида полагает, что Другой – это единственный способ «сборки» «фрагментарного

человека». Однако Другой воспринимается и как скрытая угроза. Так, Ж. Лакан указывает на то, что «как только ребенок столкнется с Другим, он немедленно теряет свою былую невинность и начинает защищаться от реальности посредством языка» [2, с. 251]. Здесь проявляется парадоксальность фигуры Другого: Другой необходим для обретения реальности Я, но контакт с Другим невозможен вне языкового пространства общих значений и смыслов, а язык, в свою очередь, становится защитой от реальности Другого, бегством в пространство «символического» и в конечном счете защитой и от реальности Я.

«Чтобы хорошо мыслить, необходимо хорошо различать», как полагали средневековые схоласты. Прежде чем понять Другого, необходимо понимать, во-первых, чем *понимание* Другого отличается от *объяснения* его действий, а затем – кто есть Другой, что делает Другого таковым и в чем вообще цель понимания Другого?

Ответ на первый вопрос может быть почерпнут из практики дзен-буддизма, выраженной в так называемых коанах – кратких притчах, описывающих абсурдные или парадоксальные ситуации, понимание смысла которых, согласно дзен-буддизму, приходит посредством озарения и просветления, необходимого для обретения Будды внутри себя. Приведем известный коан, изложенный Юкио Мисимой в романе «Золотой храм»: «Однажды, когда все монахи обители косили траву, в мирном храмовом саду невесть откуда появился крошечный котенок. Удивленные монахи долго гонялись за пушистым зверьком и в конце концов поймали его. Разгорелся спор между послушниками Восточной и Западной келий – и те и другие хотели взять котенка себе. Увидев это, святой Нансэн схватил зверька и, приставив ему к горлу серп, сказал: «Если кто-нибудь сумеет разъяснить смысл этого жеста, котенок останется жить. Не сумеете – умрет». Монахи молчали, и тогда Нансэн отсек котенку голову и отшвырнул труп. Вечером в обитель вернулся Дзёсю, старший из учеников мудреца. Старец рассказал ему, как было дело, и спросил его мнение. Дзёсю тут же скинул одну сандалию, возложил ее на голову и вышел вон. Тогда Нансэн горестно воскликнул: “Ах, почему тебя не было здесь днем! Котенок остался бы жив”» [3, с. 89–90].

Имея хотя бы общее представление о дзен-буддистском учении и взгляде на мир, можно попытаться *объяснить* абсурдное с точки зрения «здравого смысла» поведение участников ситуации, описанной в приведенном выше коане. Можно это сделать, например, так: «благородные истины», открывшиеся Будде Гаутаме, говорят о том, что причиной всех страданий являются желания и привязанности, и, следовательно, для того, чтобы избавиться от страдания, необходимо от них отказаться. Монахи, вступив в спор на предмет владения котенком, в полной мере проявили как свои желания (обладать чем-либо), так и привязанности (к котенку), чем отделились от цели – обретения свободы от желаний и привязанностей и нирваны. Поэтому Нансэн своим жестом предложил, подобно Соломону, разделить котенка пополам, дабы утихомирить спорящих и вернуть их в должное состояние спокойствия. Когда же ему это не удалось, он попрос-

ту ликвидировал причину возбужденного состояния своих подопечных. Однако тем самым он проявил собственные желания и привязанности, выказав гнев по отношению к котенку и заботу по отношению к своим ученикам, чем сам себя отдалил от нирваны. Ученик Дзёсю своим жестом продемонстрировал мастеру, что его собственные действия оказались столь же абсурдными с точки зрения искомой цели, как и действия монахов. И учитель верно истолковал его жест.

Возможно *объяснить*, почему Дзёсю возложил сандалию на голову другим способом, например тем, который приводит сам Юкио Мисима: «Зарезав котенка, святой Нансэн отсек наваждение себялюбия, уничтожил источник суетных чувств и суетных дум. Не поддавшись эмоциям, он одним взмахом серпа избавился от противоречий, конфликтов и разлада между собой и окружающими. Поступок Нансэна получил название «Убивающий меч», а ответ Дзёсю – «Животворящий меч». Возложив на голову столь грязный и низменный предмет, как обувь, Дзёсю безграничной самоотреченностью этого акта указал истинный путь Бодхисатвы» [3, с. 90].

Оба *объяснения* по-разному, но вскрывают причинно-следственные связи, которые возможно обнаружить в человеческих действиях (или приписать им). Но поскольку они делают это не только *по-разному*, но и еще вступают в противоречие между собой, то отсюда следует – логически коан неразрешим. Однако задача медитации над текстом коана заключается в ином: ученик, получивший коан от учителя, постоянно размышляя над ним и решая его всеми возможными способами, приходит наконец к *пониманию* того, что он и коан есть единое целое, т.е. испытывает проблеск реальности, называемой сатори («просветлением»). Переживание сатори призвано так изменить психику ученика, чтобы он не просто констатировал, но реально ощутил «единство противоположностей», что примерно соответствует состоянию переживания катарсиса в акте восприятия произведения искусства.

Далее, если учитель дзен доволен решением, проведенным его учеником, он в качестве поощрения предлагает ученику не только *объяснить* или *понять*, но и *интерпретировать* коан, подобрав к нему так называемую «дзякуго» – «завершающую фразу», представляющую цитату из светских или религиозных текстов, соответствующую смыслу понятого.

Итак, различие между объяснением, пониманием и интерпретацией Другого (большинство коанов представляют собой явный или скрытый диалог) заключается в том, что у них – разные цели. Если объяснение есть процесс выявления смыслов, то понимание представляет собой процесс «доставивания» их целостности. Интерпретация же идет далее, представляя собой процесс создания новых смыслов.

По поводу *цели понимания* Другого оговоримся сразу – мы полагаем, что таковой (в отличие от *объяснения* причин его действий и поступков) является толерантность к Другому (понимаемая не просто как вынужденная терпимость к его поступкам и мнениям, но как стремление к их разделению и разрешению возникающих конфликтов и противоречий). Заметим, что данная «сверхзадача» выступает в роли некой разновид-

ности «категорического императива», стремиться к исполнению которого необходимо, но далеко не всегда возможно. Иными словами, так понимаемая толерантность к Другому есть регулятивная идея отношения с Другим, а не прямое руководство к действию. «Достраивая» в акте понимания целостность Другого в его радикальном отличии от Я, последнее имеет возможность обрести Себя.

Поскольку философия, по крайней мере, до деконструкции всех возможных смыслов, предпринятой постмодернистским проектом, стремилась ко всеобщности, именно Другой в наибольшей степени всегда не вписывался в ее системность. В самом деле, если явно или неявно предположить, пусть даже и умозрительное, единство всего сущего, то для Другого попросту не остается места. Всегда и везде преследующий человека непонятный, непонятый и потому пугающий образ Другого философская мысль стремилась «снять», растворить в постулируемом или выводимом единстве. Иными словами, это классический стиль философствования: провозглашая или выводя единство всех людей, философия тем самым имплицитно культивировала интолерантность к Другому в его самостоянии. Но чем меньше места в помысленном бытии оставалось Другому, тем более вырисовывалась его пугающая жизненная реальность. Страх перед Другим достался философии в наследство от мифа, с его фундаментальной структурной бинарной оппозицией «свой / чужой». Говоря языком М. Бубера, чья диалогическая философия представляет собой культурный рационализированный дериват древнего темного противостояния, эта оппозиция превращается в противопоставление двух моделей отношений «Я – Ты» / «Я – Оно». Согласно М. Буберу, оба типа отношений являются антропологическими константами, «основными словами», поэтому Я вне коммуникации с Ты, трактуемой как диалог (т.е. предполагающей изначально равенство в отношениях), вне их совместного соотношения, не способно не только к пониманию Другого, предстающего тогда исключительно в измерении Оно, но и к самопониманию и самопознанию. Вне диалога Я представляется неполноценным, если вовсе не исчезает, с точки зрения М. Бубера, Я становится Я, соотнося себя с Ты. Итак, отказ от первого члена бинарной оппозиции приводит к исчезновению самопознающего субъекта – самопознание оказывается невозможным без акта понимания Другого, следствием которого является установление коммуникации как искомого единения «Я – Ты». Но если оба отношения глубоко укоренены в человеческом бытии, как указывает М. Бубер, тогда и отношение «Я – Оно» является безусловно необходимым для самопознания, и полная переориентация человека с одного члена бинарной оппозиции на второй приводит также к неполноценности и ущербности Я.

Однако акцент на «Я – Оно» как второй член бинарной оппозиции приводит к самоопределению Я и Другого через общее для них родовое понятие «человек». «Так как он (человек) рождается без зеркала в руках и не фихтеанским философом: «Я есмь я», то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как

к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода «человек» [4, с. 59]. Тогда Другой (и Я вместе с ним), в функции «зеркала» обретает собственную «телесность», но утрачивает многомерность, редуцируемую к «телу», а следовательно, возможность понимания как Себя, так и Другого в неповторимой индивидуальности. Итак, если Я не хочет исчезнуть вместе с одним из членов фундаментальной антропологической бинарной оппозиции, оно нуждается в Другом не только как в «зеркале», в котором видит себя, давая возможность Другому видеть Другого в себе с совместной целью самоопределения и самопознания через родовое понятие «человека» (как марксовы «человек Петр» и «человек Павел»), но и во всех собственных ликах Другого, коих возможно обнаружить как минимум три – «Другой», «Иной», «Чужой».

Дать этим ликам Другого явные определения не представляется возможным, так как в таком случае мы вступили бы из сферы понимания в сферу объяснения. Остается попытка их неявного определения, посредством описания, что мы и постараемся предпринять.

«Другой» присутствует как Ты в сцепке «Я – Ты». «Другой» – это партнер не в случайной коммуникации, а в длящемся и постоянно возобновляемом диалоге, т.е. он существует в том же пространстве смыслов, что и Я. «Другой», как правило, всегда «рядом» и в физическом пространстве, это тот, кто нуждается в помощи и готов сам предоставить ее, т.е. существует в общем нравственном и ценностном измерении с Я. «Другой» в политическом пространстве – как минимум тот, кто выбирает то же, что и Я, как максимум – соратник по партии и политической борьбе; в социальном пространстве – член той же социальной страты, что и Я, а в пределе – член моего непосредственного окружения, «ближнего круга» (А. Шюц); в национальном пространстве – это представитель той же этнической общности, что и Я, с теми же взглядами на природу и значимость национального самоопределения.

Это значит, что «Другой» манифестирует себя в присутствии общего *прошлого*. «Другой» не противостоит и не противопоставляет себя Мне. Можно сказать, что Я конституирует ожидание «Другого» в трансцендентальном смысле, т.е. до события встречи с Ним. «Другой» представляет собой воплощенную схему ожиданий, поэтому с «Другим» легко иметь дело («Если я тебя придумала, стань таким, как я хочу!»). «Другой пребывает» «вместе» с тобой, причем в силу единства присутствия общего прошлого, практически изначально. «Другой» есть не Ты, но Тот, кто всегда (или, по крайней мере, часто) рядом с Тобой. «Другой» разделяет те же ценности, что и Я, не являясь Мною объективно. Он есть Мое «Alter Ego», поэтому не нуждается в понимании как таковом, а лишь в игре совместного уточнения совместимых смыслов.

«Другой» есть представитель «ближнего круга», но именно в силу этой близости... «Другой» не способен инициировать возникновение самосознания, которое, согласно Гегелю, есть способность сказать «нет» тому, чем ты не являешься. Конечно, «Другой» не есть Я, но он конституирует

ся Я (это проблема Гуссерлианской феноменологии – ведь если «Другой» есть продукт моего конституирующего сознания, то он не будет подлинно Другим, так как он изначально ограничен ожиданиями, возможностями и способностями конституирующего Я, что ведет в конечном счете к солипсизму!), и, говоря ему «нет», Я отрицает себя. Я становится в акте подобного отрицания как бы «Другим Другого», но не С собой. Именно о таком «Другом», как члене одного с Тобой сообщества, писал Гегель: «...оба находящиеся в отношении друг к другу, самосознающие субъекта, – потому именно, что они имеют непосредственное наличное бытие, – суть природные, телесные субъекты, существуют, следовательно, в виде вещи, подчиненной чуждой силе, и в качестве такой вещи вступают в соприкосновение друг с другом, но в то же время являются, однако, безусловно свободными и не должны обходиться друг с другом, как только с чем-то только данным в непосредственном наличном бытии, как с чем-то только природным. Для преодоления этого противоречия необходимо, чтобы обе противостоящие друг другу самости в своем наличном бытии, в своем бытии-для-другого полагали бы себя как то и взаимно признавали бы себя за то, что они есть в себе, или по своему понятию, – именно не только за природные, но и за свободные существа. Только так осуществляется истинная свобода, ибо ввиду того, что эта последняя состоит в тождестве меня с другим, я только тогда истинно свободен, если и другой также свободен и мной признается свободным» [5, с. 241].

Итак, «Другие» суть те, чью свободу признает Я, и, соответственно, те, кто взаимно признает мою свободу. Но если Гегель считал, что «природность» и «телесность» разобщают людей, а свобода соединяет их, причем в отличие от потребностей и нужды, диктуемых телесным началом, не внешним, а внутренним образом, посему «люди должны... стремиться к тому, чтобы найти себя друг в друге», он еще не мог предположить, что существуют разные понимания свободы и ответственности – это противоречило бы всей его системе! Признавая мою свободу в тех же смыслах и коннотациях, что и Я сам, и правомерно ожидая того же от Меня, «Другой», конституируя Меня, исключает из нашего круга «Иных», тем более «Чужих», и тем самым ставит границы свободе, делая ее несвободной («Я бы во имя великого дела пацифизма всех милитаристов бы перевешал!»).

Интересно, что это закономерное следствие предвидел и сам Гегель, но оно не заставило его смутиться, а явно приветствовалась им как торжество Всеобщности: «Свобода требует поэтому того, чтобы самосознающий субъект в своей природности не давал проявиться и природности других тоже не терпел бы, но чтобы, напротив, относясь равнодушно к наличному бытию, в отдельных непосредственных отношениях с людьми он и свою, и чужую жизнь ставил бы на карту для достижения свободы. Только посредством борьбы, следовательно, может быть завоевана свобода; одного заверения в том, что обладаешь свободой, для этого недостаточно; только тем, что человек как себя самого, так и других подвергает смертельной опасности, он доказывает на этой стадии свою собственную способность к свободе» [5, с. 241].

Итак, понимание «Другого», приводящее к реализации свободы самосознающего Я, не просто приводит к обратному результату, а оказывается невозможным без насилия и подвергания как Себя, так и «Другого» «смертельной опасности». Мы определили «Другого» как «Ты» в бинарной оппозиции «Я – Ты», являющейся необходимым условием диалога и, следовательно, понимания, по Буберу. Таким образом, объединяющие Я с «Другим» свойства и отношения – общность прошлого и настоящего, максимальная готовность к диалогу и взаимопониманию латентно, но неизбежно, ведет к конфликтам и жертвам (за свободу Я готово отдать жизнь, т.е. «тело» «Другого»). Кроме того, такой всеобщий диалог возможен, если все Я станут «Другими», что автоматически исключает не только свободу «Иных» и «Чужих», но и ставит под вопрос само их существование.

«Другой» отличен от меня онтически, в своей телесности, но онтологически он существует в том же пространстве смыслов, что и Я, – отношения с «Другим» интерсубъективны по определению. Таким образом, гуманистическая концепция понимания через диалог, во-первых, оказывается ограничена пониманием тех, кто «рядом», т.е. в нашей терминологии собственно «Других»; во-вторых, может вести к исключению из онтологического пространства диалога тех, кто не понятен (хотя бы в силу онтических различий). Но тогда утрачивается смысл самого диалога, превращающегося в бесконечное повторение «того же самого»! А отказ признавать сущностные различия во имя бытийных сходств влечет за собой если не необходимость, то, по крайней мере, возможность эмпирического, «телесного» устранения «Иного»... На память приходят два афоризма. Первый – знаменитая и непонятная фраза Иисуса Христа – «И враги человеку домашние его» (Мат. 10:36); второй – оброненное «антихристианином» Ницше туманное «Возлюби дальнего». На основе вышесказанного начинают проясняться незримые скрытые связи между этими суждениями. Конечно, сущность учения Христа заключается в его заповедях любви к Богу и любви к ближнему, как к самому себе, и с этой позиции неясно, чем же до такой степени различаются «ближние» и «домашние»; а ницшеанский принцип «любви к дальнему» представляется смелой антитезой христианской заповеди. Однако, если полагать под «ближним» любого Другого (а не только «Другого» в нашей терминологии), который нуждается в помощи (даже посредством невмешательства в его ценности и дела), а под «домашним» – только «Другого», становится ясным, что одной из коннотаций высказывания Иисуса является предупреждение – общность ценностей и единство взглядов может являться мощнейшим источником насилия и нетерпимости. Возможно, именно эту тенденцию уловил и Ф. Ницше, предположив, что в современных ему культурных условиях множества «ближних» (культурно близких) и «домашних» (физически близких) совпали полностью, исключив из своей среды, отбросив на периферию и маргинализовав все, что проходит по разряду «Иного» или «Чужого» (для Ницше таковыми являлись, прежде всего, «дальние» во времени либо античный грек, либо грядущий «сверхчеловек», хотя он говорит о «дальних» в пространстве, видя, например, в

образах персонажей «Записок из мертвого дома» Достоевского прообразы чаемых грядущих «сверхлюдей»).

Итак, хотя «Другой» нам ближе, а следовательно, понятнее, чем «Иной» и «Чужой», в силу общности изначально заданного интересубъективного пространства (часто коррелирующего и с близостью в пространстве физическом), в таком общении и понимании полнота Я (а следовательно, и «Другого») становится ущербной, неполноценной, что в результате, ведет к саморазрушению как Я, так и его «Alter Ego». Таким образом, для обретения единства Я из «фрагментарного человека» настойчиво заявляет о себе необходимость «Иного».

Кто же является «Иным»? Мы подразумеваем под этим термином того, кто не разделяет Мои ценности «здесь и сейчас», но потенциально готов их, если не разделить, то понять Мой выбор. Иными словами, если с «Другим» у меня общее *прошлое*, то с «Иным» меня объединяет потенциально общее *будущее*. Время присутствия «Иного» ориентировано на «завтра» («Завтра будет лучше, чем вчера!»). Если отношения с «Другим» изначально толерантны (но могут влечь за собой интолерантность), то с «Иным» – толерантны потенциально. Если с «Другим» мы, говоря словами А. Шюца, «вместе стареем», то с «Иным» мы находимся в состоянии взаимоожидаемой встречи. Однако последствия этой чаемой встречи менее однозначны, чем последствия «совместного старения» – сосуществования – с «Другим». «Иной» может стать «Другим», но и обернуться ликом «Чужого», смотря по обстоятельствам меняющегося контекста нашего взаимодействия. «Иной» – это «благородный противник», тот, кто, говоря словами Вольтера, глубоко враждебен вашим взглядам, но «готов отдать жизнь, чтобы вы могли их высказать», потому что Его позиция определяется через Вашу, как и наоборот. «Иной» в политическом пространстве – это «идеальный тип» оппозиционера (в то время как «Другой», скорее, соратника по партии¹); в социальном пространстве – представитель «иной» общественной страты, стремящийся понять выходцев из иных слоев, но не имеющий изначально единой с ними системы ценностей и «общего прошлого», что, безусловно, затрудняет понимание, а иногда делает его и вовсе не возможным; в пространстве национального самоопределения – это представитель «небратского» народа, стремящийся к искреннему пониманию тех, с кем, возможно, недавно боролся, а может быть, и теперь ведет войну. Такой «Иной» есть полюс диалектического противоречия по отношению к Я, из общения с которым способно, если верить диалектикам, возникнуть нечто новое. Если отношения Я с «Другим» строятся преимущественно на сходстве, то с «Иным» – на различии.

Если «Другой» конституируется Мною как проекция схемы Моих ценностных ожиданий на «ближнее» окружение (следовательно, понять «Другого» возможно посредством интроспективного исследования

¹ Не случайно наибольшую степень нетерпимости высказывают друг к другу не непосредственные политические противники, а члены разных фракций внутри единой организации.

собственных ценностных установок и их экстраполяции на «ближний круг»), то «Иной» может быть понят только в событии «встречи», возможной в *будущем*. В схеме бинарной оппозиции «Я – Ты» / «Я – Оно» ему будет соответствовать «скольжение» по грани слеша. Поэтому методологически понимание «Иного» возможно посредством мысленного моделирования возможных ситуаций «между», с подстановкой «Я» на место «Иного». Так как «Иной» исходит хотя и из противоположных ценностей, но функционирующих, или как минимум принципиально способных, согласно Моим ожиданиям, функционировать в *будущем* в едином со Мной культурно-смысловом пространстве, это представляется возможным. Это имеет место в виде, например, объединения на всем протяжении своей истории враждовавших между собой европейских народов в единый Евросоюз, или в феномене современной японской культуры, сохраняющей относительную самобытность, но принявшей и интегрировавшей культурное влияние Запада. Если народы бывшего СССР руководствовались идеологией «общего прошлого», культивируя «дружость», то Европа разделяла идеологию устремленности в «общее будущее», ориентируясь на потенциальную встречу с «Иным». Поэтому постсоветское пространство стремительно сокращается, а европейское – расширяется. Эта ситуация подчеркивает вышеописанный парадокс христианства («возлюби ближнего своего» versus «враги человеку домашние его» (Мат, 10:36) и демонстрирует его манифестацию в современных условиях.

Именно наличие «Иного» представляется необходимым условием возникновения самосознания в гегелевском его понимании: как способности сказать «нет» тому, что не есть Я. «Иному» можно сказать «нет», так как он действительно не является Мной не только в физическом, как «Другой», но и в ценностном измерении. В то же время «Иной» сознает Себя как «Я» посредством Меня, что, согласно Гегелю, ведет к возникновению «всеобщего самосознания»: «Всеобщее самосознание есть утверждающее знание себя самого в другой самости, каждая из которых в качестве свободной единичности обладает абсолютной самостоятельностью, но вследствие отрицания своей непосредственности или вождения не отличается от другой и представляет собой всеобщее самознание. Каждая из них объективна и обладает реальной всеобщностью в форме взаимности, поскольку признает другую единичность и знает ее как свободную» [5, с. 247]. Отсюда следует, что максимальная степень свободы обретается, как это ни парадоксально, не в отношении с «ближним» «Другим», а в ситуации встречи с «дальним» «Иным», так как именно здесь становится возможным выбор, без которого нет свободы. Отсюда становится понятным парадокс: почему так называемые «теплые» культуры (типа русской или современной арабской), основанные на культивировании внутри сообщества социальных отношений по типу родственных с доминантой «близких» социальных связей, более склонны к интолерантности как внутри, так и вне «своего» сообщества, чем культуры «холодные» (например, западноевропейская), в которых преобладают «дальние» социальные связи, что предоставляет более широкие

возможности для «встречи» с «Иным» в ситуации совместной деятельности, необходимой для формирования «общего будущего».

Если «Другой», будучи по преимуществу продуктом конституирующей деятельности «Я», стремится к исчезновению и растворению в солипсизме (интересно, что именно с этой проблемой столкнулась трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля, попытавшись вывести и понять «Другого» при помощи интенциональной схемы), то «Иной» выказывает гораздо большую степень самостоятельности, обнаруживая себя в ситуации «между»², в котором возможно не только взаимопределение «Я», «Ты» и «Оно»³, но и выбор модели отношений («Я–Ты» versus «Я–Оно»).

Итак, понимание «Другого» строится на «трансцендентализме» через посредство интроспекции, что в конечном счете приводит к ницшеанской ситуации взаимного всматривания Меня и «бездны» и, следовательно, к искушению солипсизмом. Понимание «Иного», напротив, строится на расширенной версии «диалогизма», предполагающего возможность как свободного участия в диалоге, так и отказа от него. Когда реализуется последняя, перед нами предстает «Чужой». И если, говоря о возможности понимания «Другого» и «Иного», мы имплицитно подразумевали их «присутствие» в феноменологическом горизонте «Я», то «Чужой» существует в модусе «отсутствия».

Если «становление-Другим» мы связали с «общим прошлым», т.е. с ретенцией (становлением прошлым того, что было присутствующим), а «становление-Иным» – с «общим будущим», т.е. с протенцией (становлением будущим того, что может присутствующим стать, на основе проецирования предшествующего опыта Я), то существование «Чужого» обозначает себя в отсутствии. Отсутствие всегда связывается с небытием, а следовательно, с иррациональным, немислимим, что, в свою очередь, в человеческом измерении связывается со смертью, абсурдность и немислимость которой подчеркивается на протяжении всей истории человечества, начиная от древних африканских мифов⁴ до утонченно-изошренных построений экзистенциалистов. Для «Я» «Чужой» в отличие от «Другого» или «Иного» иррационален, немислим. Чтобы помислить, а тем более понять «Чужого», нужно помислить и понять небытие! Поэтому «Чужой» вызывает страх, неприязнь, безгливость, стремление избежать его или уничтожить.

² Это отмечает, например, М. Тойннисен [6].

³ Судя по ситуации, описанной в романе Дж. М. Кутзее «Жизнь и время Михаэла К.», в котором изображена «неокиническая» попытка героя произведения «жить в обществе, будучи от него свободным» путем минимизации потребностей и «незаметности» существования, вполне мыслимо позиционирование себя как «Оно» (сознательный выбор максимальной степени отчужденности).

⁴ М. Элиаде излагает следующую распространенную в Африке притчу: «Бог послал к предкам хамелеона с вестью, что они будут бессмертными, а, кроме того, ящерицу – с вестью, что они умрут. Но случилось так, что хамелеон задержался в пути, и ящерица пришла первой. И когда она передала людям свою весть, в мир пришла смерть, – и добавляет: – Трудно придумать более подходящую иллюстрацию абсурдности смерти» [7, с. 61].

Если «Другого» по аналогии можно уподобить Alter Ego, а «Иного», с действиями которого «Я» вынуждено коррелировать свой выбор – Super Ego (которое, кстати, может, как говорилось выше, будучи укоренено в бессознательном, также обернуться ликом «Чужого»), то «Чужой» подобен Id, «Оно», самому бессознательному, «темной стороне» моего «Я», мрачному Танатосу.

Поэтому можно сказать, что «Чужой» предстает перед «Я» в модусе отношений «Я–Оно». Если время Другого есть совместное со мной прошлое, а время Иного – возможное совместное будущее, то Чужой всегда в настоящем. А настоящее, как отмечал еще Аристотель, неуловимо – его либо «еще нет», либо «уже нет». Это обуславливает «модус отсутствия» настоящего как «пространства» существования Чужого – мы стараемся игнорировать, не замечать Его, в то время как Он уже здесь. Даже если мы, подобно Августину Блаженному, мысленно произведем инверсию представлений о времени, предположив, что настоящее время есть образ вечности, в которой обретается Бог, то тогда мы рискуем, что «Чужой» как раз и предстанет перед нами в образе Божества – не доброго или злого, а, прежде всего, непознаваемого, непонятого и потому – пугающего, как бессознательные страхи.

Ж. Деррида, которому принадлежит приоритет открытия модуса «отсутствия», в своей работе «Голос и феномен» указывает: «В отношении инаковости «бессознательного» мы имеем дело не с горизонтами модифицированных присутствующих – прошлыми или грядущими, – но с «прошлым», которое никогда не было присутствующим и которое никогда им не будет, «будущность»... которого никогда не будет *производством* или воспроизводством в форме присутствия» [8, с. 195]. «Отсутствующее» (и, добавим, обитающий в нем «Чужой») существуют не как данности, а как «следы» данностей, знаменующие не «присутствие», а «отсутствие» означаемого. Таким образом, «след» соотносит «все со всем», но принципиально невозможно различить, что с чем соотносится. Поэтому «понятие следа... несоизмеримо с понятием ретенции, становления–прошлого того, что было присутствующим. Нельзя мыслить след – а потому и различение – исходя из присутствующего, или присутствия присутствующего», – заявляет Ж. Деррида. «Чужой» предстает перед «Я» как цепочка расходящихся, петляющих во времени «следов», поэтому фигура Чужого становится неоднозначной, непонятной и пугающей. «Прошлое, которое никогда не было присутствующим, – это формула, с помощью которой Эмануэль Левинас... определяет след и загадку абсолютной инаковости: другое [*autrui*]... И понятие следа, как и понятие различия, организует, таким образом, через эти различные следы и эти различия следов... сеть, которая стягивает и пересекает нашу «эпоху» как размежевывающуюся с онтологией (присутствия)» [8, с. 195].

Итак, онтология «нашей эпохи», согласно мысли Ж. Деррида, есть, по существу, «онтология отсутствия», где на место оснований приходит «различение» («*differance*»), которое Деррида описывает следующим образом: «Именно определение бытия в присутствии или в рамках качества сущего и вопрошается... мыслью различения. Такой вопрос не мог бы

возникнуть и поддаваться пониманию без того, чтобы где-либо не открылось отличие бытия от сущего. Первое следствие: различение не есть. Оно не есть сколь угодно совершенное, уникальное, основополагающее или трансцендентное сущее-присутствующее. Оно ничем не управляет, ни над чем не царствует и нигде не употребляет никакой власти. Оно не возвещает о себе никакой прописной буквой. Не только не существует царства различения, но различение поддерживает ниспровержение любого царства. И это делает его угрожающим и неизбежно отталкиваемым всем тем в нас, что жаждет царства, прошлого или грядущего присутствия царства. Упрекать различение в желании царствовать, полагая, что видишь, как оно возвышает себя прописной буквой, можно как раз от имени царства» [8, с. 196].

Другими словами, Ж. Деррида указывает на имманентные соответствия «онтологии присутствия» всем формам насилия (метафорически именуемым «царством»). В том числе под понятие «присутствия» подпадает понятие временной эпохальности, подразумевающей категории «прошлого», «настоящего» и «будущего», которые, таким образом, причастны к «тотализации» дискурса. «Поскольку понятие эпохальности принадлежит внутреннему пространству истории как истории бытия, ее даже нельзя было бы больше, следовательно, называть «эпохой». Так как бытие никогда не имело «смысла», никогда не было мыслимо или высказываемо как таковое, растворяясь в сущем, различение, некоторым и очень странным образом, (есть) нечто более «старое», чем онтологическое различие или истина бытия» [8, с. 197].

В ситуации «обесмысливания» бытия лишаются смысла и слова М. Хайдеггера о том, что понимание Других, «подобно пониманию вообще, есть не выросшее из познания знание, а исходно экзистенциальный способ быть, впервые делающий возможным познание и знание...» [9, с. 123–124], а вместе с ними – основания «диалогической» интерпретации понимания Другого. Если ограниченность гуссерлианской трансцендентальной теории интересубъективности, в которой Я первоначально выступает как субъект, конституирующий объект – Другого, вела к «царству» Я и солипсизму, то «философия диалога», которая исходит из экзистенциальной «данности» Другого, сталкиваясь с ликом «Чужого», пребывающим в модусе отсутствия, вообще оказывается бессильной. Ибо никакой диалог, никакой разговор не возможен там, где не просто не могут, но и не желают говорить. Концепция понимания как «диалога» подразумевает, что каждый Другой, даже в пропасти «падения»⁵, есть исключительный, доверенный Ты. Но этому Ты здесь грозит уже не растворение в конституирующем Я (как в случае с «Другим»), а превращение в «Другого вообще», который оборачивается «Чужим»!

Итак, «Чужой» – это фигура, лишенная онтологической укорененности, она «не одной со мной крови», – а следовательно, она есть ключевая фигура

⁵ Вспоминается «диалогический монолог» героя повести А. Камю с таким названием, в котором в конечном итоге читатель призван узнать самого себя как пусть и безмолвного, но внимающего со-участника диалога!

ра эпохи «онтологии отсутствия». «Чужой» выглядит как инопланетянин, пришелец, «нелюдь» (отсюда – «материализация» страха перед Чужим в массовой культуре в виде многочисленных фильмов о враждебных пришельцах). Чужой непонятен, потому что Мы не хотим и не можем Его понимать, соизмеряя со своей уютной и привычной реальностью и обнаруживая, что места Ему в ней нет (как и нам нет места в Его реальности). Поэтому в необходимой для понимания ситуации встречи «Чужой» – выступает ли он в облике иностранца-гастарбайтера, извращенца, преступника, террориста или просто другого человека, который по каким-то неясным нам причинам отказывается от «диалога», – всегда воспринимается как «навязывающий» себя и свои ценности, стремящийся к насилию.

Приходит на ум фильм Ю. Грымова «Чужие», название которого нарочито перекликается с названием культовой «квадрилогии» фильмов, снятых Д. Кэмероном, Д. Финчером, Р. Скоттом и Ж.-П. Жене, рисующих пугающий и ужасающий нас мир агрессивных инопланетных чудовищ, которых невозможно ни понять (по крайней мере, не став одним из них, как это происходит с клоном, «собранным» из генов «Чужого» и главной героини, в четвертой части!), ни уничтожить. В этом фильме Ю. Грымов демонстрирует ситуацию столкновения миров совершенно различных ценностных измерений.

Сюжет фильма Ю. Грымова таков: группа американских врачей прибывает с гуманитарной помощью (вакцинация детей) в некую исламскую страну, застрявшую в средневековье. Казалось бы, прекрасная, разумная и благородная цель, если бы не личные проблемы ее исполнителей, которые делают американцев в глазах местных жителей (прежде всего самих детей, подлежащих прививкам) непонятными существами с другой планеты. Так, для представителей современной американской культуры выглядят вполне приемлемыми и нормальными и длительная гомосексуальная связь двух приехавших врачей, и их желание усыновить местного мальчика, и занятия одной из приехавших женщин восточными медитативными практиками и даже соблазнение местного боевика-охранника замужней американкой, муж которой не способен иметь детей. В одной из сцен фильма практически всё вышеперечисленное предстает перед взором местных мальчишек, подглядывающих за «пришельцами». Увиденное их глазами подобное «очуждение» ситуации демонстрирует всю бездну отчуждения между цивилизациями. Между врачами и местным населением – культурная пропасть, и детей пугают не только вышеуказанные «извращения», но и организованный «пришельцами» праздник Хеллоуина, и требование не есть руками, и даже концерт, устроенный членом миссии, бывшей учительницей мисс Стоун, вызывает лишь реакцию непонимания и отторжения (дети воруют ее аккордеон и по очереди мочатся на него, помещая тем самым непонятные и чуждые им американские культурные реалии в пространство телесного «низа»). Диалог невозможен, не столько в силу отсутствия общего языкового пространства, сколько из-за отсутствия пространства

ценностного. Заключительная сцена фильма – на грани абсурда: американец, чья жена была изнасилована соблазняемым ею местным боевиком, после успешного доклада (уже в США) о проделанной миссией работе (*испытании* вакцины!) встречает в дверях своего роскошного дома супругу с ребенком восточной внешности, и они счастливо целуются на фоне традиционной надписи «Happy End»... Выходит, что единственно возможный дискурс диалога с «Чужим» – это дискурс принятия... прямого телесного насилия, садо-мазохистская позиция по отношению к Другому, который стремится внедриться в Тебя буквально в прямом смысле (фильм Грымова иронично обыгрывает ситуацию из сериала о «Чужих», которым в процессе «контакта» только того и надо, что проникнуть в человеческое тело для размножения и воспроизводства себе подобных ценою невероятных страданий и неизбежной гибели носителя).

Таким образом, Другой в обличье «Чужого» символизирует неприкрытую грубую витальность, процессы живой жизни, Эрос и Танатос (не случайно наибольшее отторжение как личностного («Я»), так и массового («Мы») сознания вызывают фигуры Чужих как сексуальных извращенцев или серийных убийц, часто в одном лице). «Чужой» питается нашими страданиями, однако одновременно «Чужой» завораживает; все, что происходит с ним, все, что он делает, окутано аурой «интереса». Ж. Лакан отмечает это, говоря, что события, происходящие с другими, способны утолять наш эмоциональный голод; несмотря на то, что они относятся к сфере Воображаемого, воспринимаются как происходящие в собственной реальности. Значит, в страхе перед «Чужим» как наиболее явно выраженным ликом Другого просвечивает наш страх перед самими собой; перед тем, что «Я» тоже может, и, самое ужасное, желает стать *таким* «Другим».

Этот тревожный страх «Чужого», сопровождаемый бессознательной тоской по «Чужому» в себе как источнику «эмоциональной встряски», столь характерной для современного человека, лишенного внешних опасностей и посему прозябающего на грани эмоционального вакуума «постмодернистской чувствительности» – скольжения «по поверхности» образов⁶, – схвачен в фильме Д. Финчера «Бойцовский клуб» по роману Ч. Паланика, возможно, именно поэтому вот уже полтора десятка лет остающимся культовым⁷. Напомним вкратце его сюжет.

⁶ При этом неважно, благополучен и состоятелен этот человек (как в западном случае) или же прозябает на грани нищеты (как в случае российском) – и в той и в другой ситуации он эмоционально «притуплен»; в первом случае – кажущейся доступностью удовлетворения потребностей, оборачивающейся отсутствием желаний; во втором – постоянной заботой о необходимости их, потребностей, удовлетворении, что также не способствует «производству желаний».

⁷ Пафос фильма был выражен его автором в следующих словах: «Мы созданы быть охотниками, а живем в мире шоппинга. Некого убивать, не с чем бороться, нечего преодолевать и исследовать. И в таком выхолощенном обществе рождается этот всечеловек... Он пытался делать всё, чему его учили, пытался приспособиться к этому миру, став тем, кем он не является (цит. по: [10, р. 65]).

Повествование в фильме ведется от лица рассказчика, представляющего собой типичного современного миддл-классового «человека без свойств» (симптоматично, что в фильме не упоминается его имя!), который сам говорит о себе: «Раньше мы зачитывались порнографией, а теперь каталогами *Hotshow*». Такая духовная «аутокастрация» желаний приводит к неспособности отличать сон от яви, выражаемой первоначально в мучительной бессоннице и суицидных настроениях (постоянной надежде погибнуть в авиакатастрофе). По полусутоливному совету врача, он отправляется на собрания реально страдающих (от физической кастрации!) людей, например мужчин, больных раком яичек, и др. Рассказчик «подпитывает» свои эмоции страданиями *других*, что временно возвращает его к жизни. Однако, когда во время своих «самозванных» визитов в новые группы несчастных он встречает *другую* суицидально настроенную самозванку – Марлу, своего «двойника», – все симптомы возвращаются вновь.

Новое «терапевтическое» воздействие на него оказывают два события: знакомство во время служебной командировки с неким Тайлером Дерденом и, по возвращении, обнаружение... полного разрушения своей благоустроенной квартиры в результате взрыва, которое рассказчик воспринимает, как уничтожение *себя*. Однако ему удается связать между собой два события и встретиться с новым знакомым в поисках поддержки и утешения. Тайлер оказывается антиподом рассказчика, его позиция отрицает «вещизм» – «то, что ты имеешь, в конце концов имеет тебя», – перифразирует он ставшую сегодня общим местом цитату из Ницше про бездну. «Ты хотел изменить свою жизнь, но не мог этого сделать сам. Я – то, кем ты хотел бы быть. Я выгляжу так, как ты мечтаешь выглядеть. Я трахаюсь так, как ты мечтаешь трахаться. Я умен, талантлив и, самое главное, свободен от всего, что сковывает тебя». Тайлер представляется рассказчику типичным «*Иным*», инверсией «Я» рассказчика, не столько имеющей (рассказчик вполне состоятелен материально), сколь смеющей то, о чем подспудно грезит рассказчик, не решаясь воплотить бессознательные желания.

Тайлер провоцирует рассказчика пожить у него, а также вызывает его на драку, которая... доставляет неожиданное удовольствие! Так возникает «бойцовский клуб» – первоначально из людей, ставших свидетелями драки и заинтересовавшихся ею. Основное правило клуба – никому не рассказывать о его существовании...

Примечательно, что «alter ego» рассказчика, Тайлер Дерден, существует тем, что варит эксклюзивное мыло из человеческого жира, похищаемого в клиниках после липосакции. Ему удается также вступить в интимную связь с Марлой – «Другим» рассказчика, что пробуждает в последнем странное чувство, что он – их ребенок. Кроме того, под руководством Тайлера бойцовский клуб постепенно преобразуется в проект «Разгром», целью которого становится разрушение во имя борьбы с обществом потребления. Вандализм и насилие отпугивают рассказчика, который ожесточенно спорит с Тайлером, после чего последний исчезает из его жизни, окончательно становясь из «Иного» «Чужим».

Однако возмущенный гибелью при выполнении задания «Разгрома» своего друга Боба из группы страдающих раком яичек рассказчик пытается выследить Тайлера и положить конец его деятельности. С удивлением и ужасом он обнаруживает, что, во-первых, «бойцовские клубы» существуют во всех мегаполисах; во-вторых, их члены везде принимают его самого за... Тайлера! Рассказчик догадывается, что Тайлер – это... «темная сторона» его самого, и все его деяния совершены самим рассказчиком, вплоть до разрушения собственного жилья. Осознав, что он страдает раздвоением личности, рассказчик пытается обезвредить взрывчатку, заложенную в офисных зданиях членами проекта «Разгром», и сталкивается с противодействием Тайлера, у которого, несмотря на различие личностей, одно на двоих тело с рассказчиком. Поняв это, рассказчик стреляет в самого себя – пуля ранит его, пробив ему щеку, но убивает Тайлера, прострелив его образу затылок. Уничтожив свое «Иное», обернувшееся «Чужим», рассказчик обретает единство личности, а заодно – своего «Другого» в лице Марлы, отпущенной членами «Разгрома», взявшими до этого ее в заложники, но... ничто уже не в силах предотвратить взрывов небоскребов, с уничтожением которых должна рухнуть финансовая система Америки, и Марла с рассказчиком, держась за руки, любят картину осуществленного Апокалипсиса.

Итак, искомое «спасение» – уничтожение «Чужого» и обретение целостности личности и единства Я и «Другого» – оборачивается катастрофой глобального масштаба. В «прекрасном новом мире», который должен возникнуть на обломках современности, нет места ни «Иному», ни, тем более, «Чужому», хотя без последнего этот мир не возник бы. Самосознание рассказчика из «Бойцовского клуба» обретено заново способностью сказать «нет» тому, что им не является. Но парадокс в том, что то, что им не является, одновременно является им самим! Тот страшный «Чужой», который «не есть» рассказчик, одновременно *есть* его «темная сторона», бессознательные желания, от которых рассказчик отрекается. Желания, изгнанные из пространства личной психики, проецируются вовне, воплощаясь в глобальной катастрофе цивилизации. Уничтожение «Чужого» оказывается равнозначным крушению всего.

Сегодня много говорят о необходимости снятия моратория на смертную казнь. Набор аргументов противников исключительной меры наказания известен: он сводится обычно к двум: смертная казнь превращает в убийц ее исполнителей, уподобляя государство преступнику, а также чревата необратимостью наказания неповинных. Однако в свете вышеизложенного возникает еще один изощренный аргумент.

Кого хотят подвергнуть казни ее сторонники? Это не столько те, кто представляет пресловутую «общественную опасность» (в России ее представляют, прежде всего, власть предрержащие), сколько те, кто представляются массовому сознанию «Чужими», не желающими вступать в диалог, живущими в ином ценностном измерении, и одновременно воспринимаемыми как желающие навязать «свои» ценности. Но диалог с его установкой на понимание Другого (в широком смысле) требует участия *всех* его

ликов и сторон, и, желая уничтожить даже самый неприемлемый нами и (что особенно ужасно!) не принимающий нас голос во имя сохранения единства самосознания Я (как способности сказать «нет» тому, чем Я не являюсь – т.е. «Чужому!»), мы в конечном счете обедняем реальность и тем самым ограничиваем себя. А это чревато взрывом желаний, так как человек есть животное, желающее выйти за свои пределы и не приемлющее границ.

Здесь кроется парадокс отношений общества и индивида, так как первое не может существовать, не полагая второму границы. Второй же не способен существовать без первого, но и границы, полагаемые им ему, невыносимы.

Итак, чтобы понять Другого, необходимо принять все его лики, включая «Чужого». Но и принятие, и непринятие «Чужого» равно опасны. Первое грозит распадом общества, второе – человека как существа желающего. Первое ведет к анархии и хаосу, второе – к превращению человека в «биомассу», воплощение желаний которой подменяется удовлетворением потребностей.

Чтобы понять Другого, нужно представить себя в его ситуации и на его месте стать им. Но как стать непредставимым «Чужим», не перестав быть самим собой, не утратив, как рассказчик в фильме «Бойцовский клуб», единства самосознания? Как воплотить «воплощенное зло», коим представляется «Чужой», в себе, не растворившись в нем?

К сожалению, ответ на этот вопрос существует только в искусстве, которое, однако, сегодня есть достояние и удел немногих, так как одной из его сверхзадач является именно «становление-Другим» автора при сохранении Себя. Если самосознание есть отказ от того, что не есть Я, а отсутствие и, тем более, распад самосознания равнозначен смерти Я, то процесс создания несуществующей в повседневности реальности пространства художественного произведения есть процесс перманентного умирания, а умирание всегда страшно для человека. Но это умирание амбивалентно: оно есть игра мерцаний «умирания/воскрешения», так как «автор» одновременно обнаруживается в нескольких пространствах: в пространстве повседневной реальности, реальности продуцируемого им текста и интertextуальной реальности. «Умирая» в одном из них, он «воскресает» в другом. Поскольку «Чужой» есть воплощение «отсутствия», небытия, то художник в акте создания произведения искусства не столько реализует свое Я, сколько постигает Другого в себе, прежде всего «Чужого», так как, будучи фигурой небытия, «Чужой» воплощает собой и смерть.

Экзистенциальный психоанализ Сартра на примере Ш. Бодлера описывает этот процесс так: «Такова цель усилий Бодлера: он хочет овладеть самим собой и в своей извечной непохожести воплотить собственную Другость, слившись в одно целое со всем миром» [11, с. 123]. Но лучше – предоставим слово самому Бодлеру:

«Я оплеуха – и щека,
Я рана – и удар булатом,
Рука, раздробленная катом,
И я же – катова рука!» [12, с. 103].

Ж.-П. Сартр в соответствии с собственной концепцией считает, что причиной «двойной игры» Бодлера являются «бездословность, заброшенность и устрашающая свобода человеческого существования», заставляющие поэта метаться в поисках выбора как реализации свободы, который Бодлер так и не решился сделать, поэтому «трудно отличить внутреннюю напряженность, к которой он (Бодлер) себя принуждает, от комедии, которую он перед собой разыгрывает» [11, с. 128]. Однако великий французский мыслитель не заметил, что Бодлер как раз и делает свой выбор, причем вполне ясный и отчетливый. Это – выбор единственного (и поэтому необходимого) способа понять Другого – стать Другим во всем многообразии Его ликов и времен. Только тогда Другой будет приемлемым для Я, а Я – толерантным к Другому. Однако надо быть готовым к тому, что из этого принятие Меня Другим – в Моей Инаковости и Чуждости – с необходимостью не следует...

Литература

1. Потебня А. А. Слово и миф / А. А. Потебня. – М. : Правда, 1989.
2. Постмодернизм : энциклопедия. – Минск : Интерпрессервис ; Книжный Дом, 2001.
3. Мисима Ю. Золотой храм / Ю. Мисима. – СПб. : Северо-Запад, 1993.
4. Маркс К. Капитал / К. Маркс. – М.: Изд-во полит. лит., 1955. – Т. 1.
5. Гегель Г. Энциклопедия философских наук / Г. Гегель. – М. : Мысль, 1977. – Т. 3 : Философия духа.
6. Theunissen M. Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart / M. Theunissen. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1977. – XXIII.
7. Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре / М. Элиаде. – Киев : София ; М. : Гелиос, 2002.
8. Деррида Ж. Голос и феномен / Ж. Деррида. – СПб. : Алетейя, 1999.
9. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М. : Ad Marginem, 1997.
10. Gavin Smith. Inside Out : Gavin Smith Goes One-on-One with David Fincher / Smith Gavin // Film Comment. – 1999. – № 35.
11. Сартр Ж.-П. Бодлер / Ж.-П. Сартр. – М. : Едиториал УРСС, 2004.
12. Бодлер Ш. Neautontimoroumenos / Ш. Бодлер // Цветы зла. – М. : Высшая школа», 1993.

Воронежский государственный университет

Феррони В. В., кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания

E-mail: sevaferroni@gmail.com

Voronezh State University

Ferroni V. V., Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Ontology and Epistemology Department

E-mail: sevaferroni@gmail.com