

Использование альтерального метода при построении толерантной картины мира

Автор: О. В. РОДИОНОВА

Практически не вызывает сомнения, что для коммуникации необходим партнер, при этом в поле постоянного рассмотрения попадает проблема понимания, перевода, кодировки и декодировки, а также ее адекватности. "Изучая человека, мы повсюду ищем и находим знаки и стараемся понять их значение" [Бахтин, 2000, с. 312].

Тождественный самому себе субъект трансцендентальной философии рассеивается, уступая место в постструктураллистском дискурсе субъекту де-центрированному (М. Фуко, Ж. Делез), страдающему в условиях "лишения самого себя", которое, по утверждению Р. Вальденфельса, не компенсируется никаким рефлексивным "возвращением к самому себе"; представление о человеке как целостном, самодостаточном индивиде вытесняется представлением о нем как фрагментированном, лишенном целостности индивиде [Осанов, 2001].

Важно отметить, что инаковость, разность субъектов коммуникации затрудняет процесс общения и в то же время, является его непременным условием. В Римско-католическом кафедральном соборе Непорочного Зачатия Пресвятой Девы Марии в Москве постоянно проходят выставки детского рисунка. Мое внимание привлек стенд, озаглавленный "Шаги к Богу" (или Путь к Богу, в моем приблизительном переводе с польского): на маленьких детских следах было выведено неумелой рукой то или иное, по мнению автора, наиболее важное в данном случае слово. Удивительно часто встречалось: *tolerance* - понятие, которое традиционно переводится как "терпимость". Однако все чаще и чаще это французское заимствование передается словом "толерантность", включающим в себя наряду с терпимостью еще и уважение к точке зрения, отличной от своей собственной, и самоуважение, и многое другое. Здесь мы снова выходим на проблему Другого и его роли в культуре.

Истолкование феномена интерсубъективности предполагает сдвиг внимания исследователей с интенциональных актов к коммуникативным и далее - к респонзивности. Постклассическая философия, снимая противоречие между бытием-для-себя (предполагающим, что Другой является не более чем вещью) и бытием-для-других (когда Другой вторгается в сферу моего собственного опыта, отчуждая меня от собственной самости), пытается разрешить проблему в синтезе моего бытия и бытия Другого, для чего и выдвигает понятие бытия-с-другим, вне-себя-бытия-навстречу-другому, которое для человека всегда есть бытие-вместе-с-другими (как равными ему субъектами) без ущерба собственному существованию и бытие-при-мире: "Вслед за другим возникает некий третий, это третье лицо - "ближний", и обстоятельства *ego* распространяются и на него" [Левинас, 1998, с. 15].

Р од и о н о в а Ольга Витальевна - кандидат культурологии, доцент Высшей школы культурологии Московского государственного университета культуры и искусства.

Более того, можно предположить, что Другой является обязательным условием формирования собственного "Я", одной из первопричин процесса самоидентификации: соотношения себя с собственным именем.

Определенный интерес представляет довольно спорная, но не лишенная интереса точка зрения о соотношении имени и дальнейшей судьбы человека. Наиболее авторитетный выразитель подобных теорий, заполнивших различные популярные издания, - труд П. Флоренского "Ономатология" с его утверждением: "Имя предопределяет личность и намечает идеальные границы ее жизни" [Флоренский, 2000, с. 67].

Самоидентификация может являться внешним отражением осмыслиения человеком того, кто он есть (здесь уместно вспомнить детские сказочные сюжеты, когда котенок хочет стать собакой и т.п.; на этом во многом строится "Путаница" К. Чуковского: "хрюшки замяукали, кошечки захрюкали"). Показателен пример подобной "ошибочной" идентификации себя с волком, который демонстрирует главный герой "Маугли". "В последние годы стало принято заменять слово "Чужой" понятием "другости", признавая, таким образом, что феномены, принадлежащие к разным культурам, могут быть поняты и осмыслены как отличные от своих собственных, но не вступающие с ними в противоречие" [Шапинская, 2003, с. 12]. В то же время развитие и формирование собственной личности под воздействием Другого не снимает, а в какой-то степени даже усиливает проблему инаковости. М. Бахтин - автор все больше входящего в оборот термина "Другость" в небольшом отрывке "Человек у зеркала" подчеркивает эту инаковость на грани отчуждения при взгляде на самого себя в зеркало. Позволю себе привести этот отрывок полностью.

"Фальшь и ложь, неизбежно проглядывающие во взаимоотношении с самим собою. Внешний образ мысли, чувства, внешний образ души. Не я смотрю *изнутри* *своими* глазами на мир, а я **смотрю на себя глазами мира** (здесь и далее выделено мной. - O. P.), чужими глазами; я одержим другим. Здесь нет наивной цельности внешнего и внутреннего. Подсматреть свой заочный образ. Наивность **слияния себя и другого в зеркальном образе**. Избыток другого. У меня нет точки зрения на себя извне, у меня нет подхода к своему собственному внутреннему образу. **Из моих глаз глядят чужие глаза**"¹ [Бахтин, 2000, с. 240].

В данном случае можно, безусловно, пойти по пути "зазеркальности" в сторону структурного анализа Ж. Лакана и его комплекса зеркала, что несколько уводит от основной проблемы статьи. Отмечу лишь, что осознание себя-другого в зеркале - также один из вариантов самоидентификации и конструирования собственного "Я", и эта двойственность, судя по всему, столь же необходима, как и двойной взгляд на мир.

В одном из недавних диссертационных исследований предлагается даже своеобразный альтеральный подход к проблематике культуры с целью "представить как единое целое то, что до этого воспринималось как существующее порознь" [Асеева, 2003, с. 15]. В самом деле, взгляд на себя глазами Другого, хотя бы и собственного *Alter Ego*, существенно расширяет горизонт познания и самопознания. В то же время "совместимость, терпимость - свойства, присущие лишь отношениям Я-другой, Я-иной, тогда как отношение Я-чужое, будучи проявлением альтернативного, такими свойствами не обладает" [Асеева, 2003, с. 7].

Определение смысла человеческого существования через необходимость обретения человеком собственной идентичности посредством установления родства - сходства и различия - между собой и окружающим (природным и социальным) миром, непрекращающийся поиск самого себя в контактах с Иным себе обуславливают повышенное внимание к истолкованию интерсубъективности как полисубъективности, точнее - би-субъектности (субъект-субъектности), сферы "между" мной и "дискурсом Другого" [Осанов, 2001].

Человек не просто присутствует в мире наряду с другими его объектами, но конституирует вокруг себя мир культурный и социальный. "Все, до меня касающееся, приходит в мое сознание, начиная с моего имени, из внешнего мира через уста других, с их интонацией, в их эмоционально-ценностной тональности; я осознаю себя первоначально

¹ Отрывок датируется концом 1943 г., то есть до выхода в свет программных работ Ж. Лакана.

через других, от них я получаю слова, формы, тональность для получения первоначального представления о себе самом... Как тело формируется первоначально в материнском лоне, так и сознание человека пробуждается окутанным чужим сознанием" [Бахтин, 1979, с. 342].

Зазеркальная жизнь нашего "Я", столь подробно изучаемая Лаканом, дает еще одну возможную отправную точку для наших рассуждений. С одной стороны, самоузнавание возможно только как отделение собственного "Я" от всех остальных (материнского образа, прежде всего); с другой - вывод, что там, в зеркале, тоже я-другой (на этом построен мультфильм "Улыбка"). Сын моих знакомых в двухлетнем возрасте бежал к зеркалу, чтобы показать подаренные игрушки **другому** мальчику, своему тезке.

Здесь крайне интересно, что этот зеркальный человек или тезка, или носитель оборотного имени (героини "Королевства кривых зеркал" - близнецы Оля и Яло), а следовательно, уже иного "Я". Интересно, что тема двойничества традиционно чрезвычайно популярна как в литературе от Э. Г. Гофмана ("Эликсир дьявола") до Р. Баха ("Единственная"), так и в кино - потерянные/разлученные близнецы, составляющие две половины единого гармоничного человека: герои А. Шварценеггера, Д. Де Вито - "Близнецы", Ж.-К. Ван-Дама - "Двойной удар".

Интересно, что практически во всех случаях любая модификация "Я" порождает иную (другую) реальность. Человек имеет в виду не только предстоящее, а также и некий фон за своей спиной, то есть все окружающее нас, непосредственно не видимое и не воспринимаемое, но видимое и воспринимаемое другими: "Люди помогают осознать масштаб изображения, и, что еще более важно, они представляют разные точки его обзора, как бы позволяющие зрителю увидеть главное не только с собственной позиции, но и с многих других" [Турнье, 1999, с. 60]. И что это нам дает?

В. Савчук в работе "Нам зеркало - вам пир" отмечает, что "зеркало потому является онтологическим условием существования сознания, что **человек обнаруживает себя, лишь смотрясь в другого** (в данном случае речь идет о зеркальной поверхности, но подобное утверждение может быть верным и по отношению к межличностной и межкультурной коммуникации. - *O. P.*)... любое зеркало - система искушения и принуждения. Оно удаивает нечто уникальное по своей природе, но при этом лишь то, что претворяется в бестелесный и бескровный образ (опять же зеркальность, но и текст, и музыка и любое самоотражение. - *O. P.*)... Единственное, что определенно не может дать зеркало - это возможность увидеть себя смотрящего, подсмотреть работу, которую совершает человек прежде чем и когда смотрит в зеркало. Двуликий Янус - вывернутый, но абсолютно зеркальный образ смотрящегося. Итак, рефлексия не может представить, чтобы ее объект существовал сам по себе, вне и без актов рефлексии, посредством которых он дан" [Статья... 2003].

Бахтин считал: "Выразить самого себя - это значит сделать себя *объектом* для другого и для себя самого... При объяснении - только *одно* сознание, один субъект; при *понимании* - *два* сознания, два субъекта" [Бахтин, 2000, с. 307 - 308].

Одной из особенностей "европейского подхода к Культуре Другого является стремление уловить "Дух" или понять "Душу" чуждой культуры, исходя из общепсихологических или эстетических установок" [Шапинская, 2003, с. 13]. Древняя мудрость гласит, что свой рай и ад мы носим в себе. Пожалуй, это верно и по отношению к вариативности развития и саморазвития, с тем лишь добавлением, что спектр выбора напрямую связан с успешностью диалога с внутренним "Я" (другим и иным) и желанием, даже скорее осознанием необходимости столь же старательного диалога и уважения Другого в нашем собеседнике, причем причина нашего к нему уважения заключается именно в его Другости.

К. Леви-Строс в Киото в 1988 г. начинает доклад "Место японской культуры в мире" признанием принципиальных трудностей, стоящих перед этнографией: "...культуры по природе своей несопоставимы. Все критерии, к которым мы можем прибегнуть, чтобы охарактеризовать одну из них, происходят либо из нее же и, таким образом, лишены объективности, либо из другой и в силу этого несоставлены. Чтобы вынести правомерное суждение о месте, занимаемом в мире японской (или любой другой) культурой, надо было бы суметь оторваться от притяжения какой бы ни было культуры. Только

при этом невыполнимом условии мы могли бы быть уверены в том, что наше суждение не произвольно ни по отношению к исследуемой культуре, ни по отношению к любой из тех, от которых наблюдатель, сам будучи членом определенной культуры, не может сознательно или бессознательно отделаться" (цит. по [Вальденфельс, 1999, с. 77]).

В современной культуре реализуются два во многом противоположных направления, с одной стороны, "на фоне глобализационных процессов еще ярче выступают черты культуры Другого, а этнические группы не только не стремятся скрыть свою "другость", но зачастую выставляют ее напоказ и даже преувеличивают этнокультурные особенности" [Шапинская, 2003, с. 17]. А с другой - повседневная жизнь "сближает различные миры, представленные предметами потребления, в одном пространстве и времени. Но при этом утрачивается любой след происхождения, или социальных отношений, связанных с их производством" [Harvey, 1989, р. 300].

Современный человек оказывается в чрезвычайно сложной ситуации одновременного сохранения и отказа от собственных традиций. Кроме того, не лишним будет напомнить, что влияние милитаризма и колониализма на дух общества особенно проявилось в XX в. "Тот комплекс оккупантов, который прежде считался нормой поведения в колониях, уже в XIX и особенно в XX в. был перенесен в метрополию" [Лотман, 2003, с. 474]. Комплекс оккупанта, как обозначил это явление Ю. Лотман, уже давно распространился за пределы военной службы, собственно именно этим понятием можно обозначить оборотную сторону двойственной ситуации в отношении к инаковости, которая сложилась в современной культуре.

М. Горький неоднократно подчеркивал, что корень хулиганства - в скуке, а скука порождается неодаренностью. Сочетание неодаренности с социальной заброшенностью, с унижением порождает "комплекс трущоб" - комплекс разрушительный; он вырывается наружу в форме хамства. Когда такой человек попадает как оккупант в чужую страну, у него нет достаточной культуры, чтобы справиться с этим новым своим положением, и он выражает его в том, что свою старую культуру вычеркивает, оставив ее дома: *свою вычеркнул, чужой не получил, становится свободным от культуры и этим упивается* [Лотман, 2003, с. 474 - 475].

Единственный способ уберечься от подобного положения - развивать толерантность. В России попытки воспитания такого качества, как терпимость, в сочетании с уважением к мнению другого и самоуважением имеют довольно длительную историю.

Указ о вольности дворянства (1762), который успел подписать Петр III за время своего недолгого правления, коренным образом изменил мироощущение русского дворянства. Указ принес ему отмену обязательной службы, введенной Петром Великим, прямых податей, а главное, отмену телесных наказаний. Вступив на престол, Екатерина на некоторое время приостановила действие этого указа, но позже вновь ввела его под именем "Жалованной грамоты дворянству" (1785), где подтвердила все привилегии Петра III, расширив их исключительным правом владения крепостными людьми. До этого представители купечества могли иметь крепостных (по указу Петра Великого) для фабрик и мануфактур. Екатерининская грамота не только отделила дворянство от всех прочих сословий, но и создала на пороге нового XIX в. необыкновенный феномен "непоротого поколения". Для этих молодых людей, получивших почти полную свободу в выборе жизненного пути, одним из наиболее важных регуляторов поведения наряду с традиционными честью и славой выступил стыд, прежде всего перед самим собой.

Мотивы неких действий, как правило, исходят из эмоций и чувства доверия. Наиболее распространенными мотивами принято считать чувства вины и стыда.

Ось стыда:

- имеет отношение к общим характеристикам самоидентификации;
- чувство, что он (она) недостаточно хорош для уважения или любви со стороны других людей;
- чувство вины преодолевается защищенностью, которую вызывает самоидентификация.

Осъ вины:

- имеет отношение к разрозненным действиям, основывающимся на нарушении законов и табу;
- чувство, что он (она) неправильно себя ведет по отношению к уважаемым или любимым людям;
- мотив вины преодолевается четкими моральными установками [Giddens, 1992].

Однако, учитывая богатство индивидуальных психологических вариантов и разнообразие возможных поведений, не следует забывать, что практически для общества существенны лишь те поступки индивида, которым в данной системе культуры приписывается некоторое общественное значение. Таким образом, осмыслия поведение отдельной личности, общество упрощает и типизирует его в соответствии со своими социальными кодами. Одновременно личность как бы доорганизовывает себя, усваивая данный взгляд общества, и становится "типичнее" не только для наблюдателя, но и для самого субъекта.

Важно отметить, что стыд - это чувство свободного человека, а страх - чувство раба. И то, и другое относится к этическим чувствам, к сфере запретов. Но страх - принудительный запрет, внешний, а стыд - добровольный запрет [Лотман, 2003], следовательно, внутренний, требующий большей личностной включенности.

Если вновь обратиться к историческим примерам, то прекрасной иллюстрацией внутренней природы этического чувства стыда может послужить линия поведения офицеров русской армии во времена войны 1812 г.

Не кланяться пуллям и ядрам - негласный кодекс чести офицера, который строго соблюдался. "Свист ядер участился, и мы, то есть новички, отвесили им несколько поклонов, чему подражали некоторые солдаты; но видя, что наша учтивость ни к чему не ведет, и, получив замечание старых бойцов **не кланяться**, сделались уже горды" [Норов, 1868, с. 31]. Кроме того, традиция увлекать солдат вперед личным примером, так как стыдно было прятаться за спинами атакующих (даже находясь в отчаянном положении), приводила к тому, что потери в офицерском корпусе были более серьезными, чем среди солдат. Важно отметить, что офицеры, особенно в русской армии, зачастую вели своих солдат в атаку, имея в руках лишь парадную шпагу. В результате Бородинское сражение вполне заслуженно получило название "генеральского".

Мотив стыда проявлялся не только на службе, но и в частной жизни, и во взгляде на окружающую действительность. Золотой век русской культуры, равно как и античность, покоился на рабстве. Разница состояла в том, что в начале XIX в. молодому - "непоротому" - поколению подобное положение стало казаться недопустимым. Возможно, именно "Указ о вольности дворянства", отменивший телесные наказания, оказал большее влияние на судьбу России, чем Отечественная война и заграничный поход вместе взятые. Не случайно Наполеон решительно подтвердил произведенное еще революцией изгнание телесных наказаний: "Чего же можно ожидать от людей обесцещенных? Как может быть чуток к чести тот, кого в присутствии товарищей подвергают телесным наказаниям?" [Лотман, 2003, с. 479].

Л. Толстой для своей статьи против телесных наказаний, озаглавленной "Стыдно", использует рассказ М. Муравьева-Апостола о запрете на телесные наказания, которые ввел у себя в роте его брат Сергей, считавший "телесное наказание постыдным остатком варварства, **позорным не столько для наказываемых, сколько для наказывающих**" (цит. по [Эйдельман, 1988, с. 121]).

Один из возможных вариантов приобщения к иной культуре - попытка пропустить ее через свою. Собственно, любой познавательный процесс в той или иной степени может быть уподоблен фильтрации в той же самой степени, в какой сфера практического поведения, связанная с обычаем, бытом, выпадала (в XVIII-XIX вв.) из области "идеологического" осмысления, поскольку в речевой деятельности она связывалась с устной, разговорной стихией, минимально отражаясь в текстах высокой культурной ценности. Таким образом, создавалась иерархия поведений, построенная по принципу нарастания культурной ценности. При этом выделялся низший - чисто практический - пласт, который с позиции теоретического сознания "как бы не существовал" [Лотман, 1994, с. 334 - 335]. По большому счету можно предположить, что незнакомое зачастую попросту не попадает в сферу осмысления. В этом смысле крайне примечательным представляется

описание встречи-спасения Пьера Безухова с французским офицером: "Vous m'avez sauvé la vie! Vous êtes Français²", - сказал он. Для француза вывод этот был несомненен. Совершить великое дело мог только француз". Столкновение, точнее встреча, двух представителей враждующих стран весьма занимательна, ибо Пьер по образованию, как и любой дворянин, принадлежал к культуре Европы. Собственная культура, разумеется, ставится гораздо выше, так что, "ежели бы даже Пьер не был француз, получив раз это высшее в свете наименование, не мог же он отречься от него, говорило выражение лица и тон французского офицера". Более того, наименование собственной нации служит в глазах капитана Ramball'я (как остроумно именует его Толстой, совмещая французский с русским) наградой или чином, в который Пьер производится за спасение его жизни [Толстой, 1963, т. 3, с. 198].

Конечно же, подобный метод решения проблемы столкновения с чужой культурой может вызвать улыбку и, тем не менее, "производство" Пьера во французы позволило капитану обращаться к Пьеру "уже как к своему брату", что автоматически переводило если и не все русское, то, по крайней мере, самого Пьера из разряда "Чужой" (враждебный, непонятный) в разряд "Другой" (пусть не такой же - то auto, но все же ταῖτις³ со знаком "плюс"), так что цель может считаться хотя бы частично достигнутой.

В завершение моего краткого рассуждения о проблеме другости и толерантности хотелось бы привести высказывание Лотмана: "Сущность интеллигенции - желание понять другого человека, желание понять, что он имеет право быть другим, что не должен быть таким, как я, что он мне интересен, потому что он другой, и что я не хочу его растоптать, одеть в мундир и сделать таким, как я, для того чтобы мне было легко им командовать. Мне интересен его внутренний мир - своеобразный, для меня новый, необычный" [Лотман, 2003, с. 479]. К этому и стоит стремиться.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Aseeva N. A. Альтернативное в культурологии: методологический анализ. Автореф. канд. дисс. М., 2003.
Бахтин М. М. Автор и герой. К философским основам гуманитарного знания. СПб., 2000.
Бахтин М. М. Из записей 1970 - 71 гг. // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о "Чужом" // Вальденфельс Б. Мотив Чужого. Минск, 1999.
Левинас Э. Диахрония и презентация // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX в. Томск, 1998.
Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. СПб., 1994.
Лотман Ю. М. Воспитание души. СПб., 2003.
Норов А. С. "Война и Мир" (1805 - 1812) с исторической точки зрения по воспоминаниям современников (по поводу сочинения гр. Л. Н. Толстого "Война и Мир"). СПб., 1868.
Осанов А. А. Бытие-с-другим: интерсубъективный уровень человеческого бытия // Сущность и структура человеческого бытия. Владимир, 2001.
Статья, сопровождающая пресс-релиз проекта Refugium (Убежище). Государственный музей архитектуры им. А. В. Щусева при участии Гете-института. Москва, 20.06 - 20.07.2003 (<http://www.muar.ru>).
Толстой Л. Н. Война и Мир. В 4 т. М., 1963.
Турнье М. Пятница, или Тихоокеанский лимб. СПб., 1999.
Флоренский П. А. Имена. М., 2000.
Шапинская Е. Н. Культура Другого в классических и постклассических теоретических исследованиях // Материалы международной интернет-конференции, проходившей 16.09 - 16.11.2002 на информационно-образовательном портале <http://www.auditorium.ru>. М., 2003.
Эйдельман Н. Я. Апостол Сергей. М., 1988.
Giddens A. Modernity and Self-Identity. New York, 1992.
Harvey D. The Condition of Postmodernity. Oxford, 1989.

² "Вы спасли мне жизнь! Вы - француз!".

³ Первые камни гносеологического фундамента теории другого были заложены категориальным анализом Аристотеля, различившего тождественное (то auto), одно и то же (ταῖτις) и иное (ετέρον) [Асеева, 2003, с. 10].