

ЕРЕВАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

**ДРУГОЙ.
БЛИЖНИЙ И ДАЛЬНИЙ**

*Материалы международной заочной
этико-политологической конференции*

Ереван, 15 октября 2017 года

Ереван
Издательство ЕГУ
2017

УДК 1/14:06
ББК 87
Д 760

*Рекомендовано к печати Ученым советом
факультета философии и психологии ЕГУ.*

Рецензенты

Менжулин Вадим Игоревич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения Национального университета «Киево-Могилянская академия» (Киев, Украина).

Давтян Сусанна Амбарцумовна – доктор философских наук, заведующая армянским подразделением кафедры биоэтики UNESCO (Хайфа), доцент кафедры общественных наук ЕГМУ им. М.Гераци (Ереван, Армения).

Редакционная коллегия

А.С. Багдасарян (председатель), Р.Г. Апресян (ответственный редактор),
Э.А. Арутюнян, Т.В. Мишаткина, М.М. Рогожа, С.Л. Спринчан,
К.Э. Яралян (ученый секретарь)

Д 760 **Другой. Ближний и Дальний: Материалы международной заочной этико-политологической конференции, 15 октября 2017 г. /**
Отв. ред. Р.Г. Апресян, Ереван, Издательство Ереванского государственного университета, 2017, 200 с.

Сборник составлен из докладов, представленных на международную заочную этико-политологическую конференцию «Другой. Ближний и Дальний». В докладах ученых из Армении, Беларуси, Молдовы, России и Украины анализируются различные подходы к проблеме «Другого» в истории философии (главным образом XX в.), рассматриваются трактовки образа «Другого» в культурных традициях, обсуждаются актуальные этико-философские, нормативно-этические и политологические проблемы в соотнесении с феноменом «Другого» и его разнообразными социокультурными репрезентациями.

УДК 1/14:06
ББК 87

ISBN 978-5-8084-2269-8

© Издательство ЕГУ, 2017

Содержание

Приветствие ректора Ереванского государственного университета, профессора А.Г. Симоняна.....	5
Апресян Р.Г. (Россия). «Другой» в Золотом правиле	7
Арутюнян Э.А. (Армения). Будущее как возможность быть «своим Другим»	13
Бабаджян Л.Г. (Армения). Проблема «Другого» в социокультурном пространстве текучей современности	18
Беляева Е.В. (Беларусь). Моральная идентичность «Я» и «Другого»	25
Бойченко Н.М. (Украина). Степень удаления «Других» как основание структурирования жизненного мира (ответы феноменологии и этики).....	31
Вдовина И.С. (Россия). О человеческой взаимности: Левинас – Рикёр.....	37
Гросу Р.М. (Молдова). Феномен «принятия Другого» в рамках отношений между Республикой Молдова и некоторыми мусульманскими государствами.....	43
Доронина С.Г. (Беларусь). Этическая герменевтика «Другого» в работах Э. Левинаса	48
Жук Е.И. (Беларусь). Инаковость «Другого» в феноменологии языка (по М.М. Бахтину и М. Мерло-Понти).....	54
Закарян С.А. (Армения). Особенности образа «Другого» («Врага») в армянском эпосе.....	60
Зубец О.П. (Россия). Онтологическая асимметрия «Меня» и «Другого».....	65
Карагулян А.Л. (Армения). Сострадание как основа взаимоотношений «Я» – «Другой» в буддийской философии.....	72
Коваль Е.А. (Россия). Hate speech как дискредитация нормативного статуса «Другого»	78
Кунафин М.С. (Россия). Чужой. О природе зла.....	84
Кундеревиц Е.В. (Украина). «Я» – «Другой»: взаимопонимание и принцип гармонии	87
Мартынов М.Ю. (Россия). Концепты «Друг» и «Дружба» в анархическом дискурсе	91
Мартынова М.Д. (Россия). Моральные ограничения экологического сознания в принятии природы как «Другого»	96
Масликова И.И. (Украина). Как возможно благо «Другого» (читая Фрэнсиса Хатчесона)	102
Мельнов С.Б. (Беларусь). Отношение к «Другому» в генетике человека и современная евгеника	110
Мирзоян В.А. (Армения). Социально-философский анализ «Другого» во властных взаимоотношениях	116
Мишаткина Т.В. (Беларусь). Отношение к «Другому»: ксенофобия, толерантность, общественное доверие?	122

Мкртчян Н.Ж. (Россия). «Мы»/«Они»: как умерить насилие? (об агонистической модели демократии Ш.Муффа).....	128
Мкртчян Н.М. (Армения). Восприятие «Другого» в контексте западных и восточных культур	134
Петросян С.С. (Армения). Философское осмысление «Другого» в структуре идентичности (на примере армянских реалий).....	140
Платонов Р.С. (Россия). Коммуникативная структура отношения «Я» – «Другой» в этике Аристотеля	144
Прокофьев А.В. (Россия). «Другой» как наблюдатель и судья (о роли стыда в механизмах моральной самооценки)	149
Рогожа М.М. (Украина). «Я» и «Другой»: основы взаимодействия (в концепциях Э. Левинаса и З. Баумана).....	156
Рюмин С.Г. (Россия). Проблема «Другого» через призму этики	162
Спринчан С.Л. (Молдова). Корреляции и соотношения в контексте процесса обеспечения безопасности человека.....	168
Тимошук Е.А. (Россия). Проблема «Другого» в феноменологии	173
Труфанова Е.О. (Россия). «Я» и «Другой»: необходимая оппозиция, рождающая диалог	179
Яралян К.Э. (Армения). «Другой» за порогом виртуального	185

Приветствие
ректора Ереванского государственного университета,
члена-корреспондента Национальной Академии наук Республики
Армения,
профессора А.Г. Симоняна

Уважаемые участники международной заочной конференции «Другой. Ближний и Дальний»!

Учитывая актуальность темы конференции, Ереванский государственный университет с готовностью стал площадкой для работы представителей научного сообщества таких стран, как Армения, Беларусь, Молдова, Россия и Украина. Развитие научного потенциала, поддержка международных связей и обмен опытом всегда были в ряду приоритетов нашего университета. Подобные мероприятия, направленные на научное сотрудничество, способствуют расширению единого образовательного пространства, в рамках которого и становится возможным научно-культурный обмен и взаимное обогащение. Особую важность имеет и сайт конференции, обеспечивающий доступность материалов не только широкому кругу профессионалов, но и всем интересующимся данной проблематикой.

Надо отметить, что международный формат обсуждения данной темы важен не только с точки зрения чисто философского осмысления онтологических, этических и социально-политических аспектов проблемы «Другого», но и выявлением практических шагов, направленных на успешную коммуникацию, понимание, толерантность как в контексте межличностных, так и международных, межнациональных, межрелигиозных отношений. Это приобретает особую важность в условиях глобального общества: ситуация в современном мире требует переосмысления всех типов социальных связей и отношений в рамках социально-гуманитарного знания.

Надо отметить, что необходимость участия в общественных дискуссиях, разворачивающихся в категориях «Другого», «Дальнего» и «Ближнего», «Своего» и «Чужого», предопределена уже планетарным характером многих событий, выдвигающих требование их совместного переживания. Проблема в том, что современный мир характеризуется чрезмерной противоречивостью. С одной стороны, явления, происходящие во всех сферах общественной жизни, указывают на растущее единство с одновременным усложнением социальных связей и отношений. С другой стороны, несмотря на интеграционные процессы, в глобальном социокультурном пространстве нередки и столкновения: в мире все чаще заметно проявление как экзистенциального, так и социально-политического отчуждения, указывающего на непонимание «Другого», на ситуацию неопределенности, в которой люди предстают, возможно, уже не «Дальними», но еще и не «Ближними». Именно здесь, с целью утверждения рациональной коммуникации, преодоления конфликтных ситуаций и поиска компромиссов, поиска условий сближения и гармонизации отношений в системе межкультурного взаимодействия, возникает необходимость осмысления этих категорий.

Именно идеология толерантности и понимания сегодня должна претендовать на место осевой ценностной системы глобального мира. Принятие «Другого» как ближнего, преодоление границ «Своего»-«Чужого» должно стать не только осознанием допустимости существования Другого, но и активным соучастием в его жизни, что в рамках глобального сообщества XXI века станет чрезвычайно важным и необходимым уровнем сосуществования.

Дорогие друзья, данная конференция стала очередным импульсом для развития дальнейшего международного сотрудничества в области философии и социально-политических наук, которое, я надеюсь, будет продолжено.

Желаю вам плодотворной работы и новых творческих успехов!

«ДРУГОЙ» В ЗОЛОТОМ ПРАВИЛЕ

Р.Г. Апресян

Институт философии РАН (Москва, Россия)

apressyan@iph.ras.ru

Аннотация: Хотя Золотое правило предлагает человеку прислушаться к себе, как бы он хотел, чтобы другие поступали по отношению к нему, оно ориентирует морального деятеля на «Другого», призывая к благорасположению к нему. Адекватное понимание Золотого правила, в том числе и природы «Другого», предполагаемого им, проявляется при условии, что этот принцип берется не изолированно, как существующий сам по себе, а в соответствующих нарративных и нормативных контекстах, в особенности, исторически ранних, в которых Золотое правило было изначально артикулировано. В нормативно развитой форме Золотое правило предполагает «Другого» как скорее всего неизвестного, постороннего, чужого. При известности «Другого» к нему следует относиться, принимая во внимание его нужды и интересы, иными словами, заботливо. При активной враждебности «Другого» к нему следует относиться в соответствии с принципом пресекающей справедливости.

Անոտացիա. Ռ. Հ. Ապրեսյան: Ուրիշը Ոսկի կանոնում: Թեև Ոսկի կանոնը մարդուն առաջարկում է լսել իրեն (ուրիշներն իր հետ վարվեն այնպես, ինչպես ինքը կցանկանար), բայց և բարեհաճության կոչով բարոյագործին կողմնորոշում է դեպի Ուրիշը: Ոսկի կանոնի, այդ թվում Ուրիշի բնության ադեկվատ ընկալումը հասկանալի է դառնում այն դեպքում, երբ այդ սկզբունքը դիտարկվում է ոչ թե մեկուսի՝ որպես ինքնին գոյություն ունեցող, այլ համապատասխան նարատիվ և նորմատիվ համատեքստերում: Նորմատիվ զարգացման իր ձևերում Ոսկի կանոնը Ուրիշին առավելապես ենթադրում է որպես անհայտ, կողմնակի և օտար: Երբ Ուրիշը հայտնի է, նրան վերաբերվելիս պետք է հաշվի առնել նրա կարիքներն ու հետաքրքրությունները, այլ կերպ ասած՝ հոգատարությամբ: Երբ Ուրիշը ակտիվ թշնամանք է դրսևորում, նրան պետք է վերաբերվել կանխարգելիչ արդարության սկզբունքին համապատասխան:

Abstract: R.G. Апресян. The Other in the Golden Rule. Although the Golden Rule suggests the moral agent listening to oneself, how she/he would like others treating her/him, it directs the moral agent to the Other and benevolence towards her/him. The authentic understanding of the Golden Rule and the nature of the Other, which the Rule presumes, is to be explored not in its self-containment, but rather within the appropriate narrative and normative contexts, specifically, historically the earliest ones, in which the Golden Rule was initially articulated. In its advanced normative form the Golden Rule constitutes the Other as apparently unfamiliar, strange, alien one. If familiar Other should be treated according to

her/his needs and interests or, in other words, with care. In case of the Other's active hostility she/he should be treated by the principle of restraining justice.

Золотое правило, в наиболее развитой и полной формулировке известное по Евангелиям и гласящее: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7:12), представляет собой частный случай правила взаимности. Последнее, по версии А.У. Гоулднера, устанавливает, что тем, кто оказал нам помощь, следует помогать и не допускать причинения им вреда [5, 171]. Негативная и позитивная формулировки Золотого правила по сути указывают именно на это: не причиняйте другим вред и помогайте другим, заботьтесь о других. Золотое правило может оставлять впечатление содержательно неопределенного. Но ничего не говоря о *конкретно-предметных* действиях (и тем самым будучи именно моральным правилом), оно указывает на то, как следует и не следует поступать, чтобы соответствовать естественным ожиданиям человека. Общая формула взаимности Гоулднера касается отношений с теми людьми, с которыми уже есть отношения: в ней речь идет о тех, кто оказывал нам помощь, по меньшей мере однократно. В Золотом правиле другие – неопределенны. Но это при скептическом взгляде. При непредвзятом взгляде можно сказать, что раз другие не определены, значит, имеются в виду *все*, или *любые* другие. Однако ответ на вопрос о том, кто такой «Другой» в Золотом правиле, не очевиден и требует специального рассмотрения.

Начнем с точки зрения, согласно которой «Другой» в Золотом правиле не существует, и в этом смысле его как бы вообще нет. Ее высказал недавно А.А. Гусейнов, усилиями которого в начале 1970-х гг. тематика Золотого правила вошла в русскоязычную этическую литературу. В предисловии к русскому изданию книги Дж. Уотлза «Золотое правило» Гусейнов предположил, что трудности и парадоксы, возникающие при обсуждении Золотого правила, обусловлены его базовым пониманием как правила взаимности. Гусейнов трактует взаимность по сути в духе равного воздаяния (по формуле «добром за добро, злом за зло»), при этом равенство индивидов предстает проявлением их деперсонализированности. Так понимаемой взаимности в Золотом правиле Гусейнов противопоставляет принцип автономии и, исходя из этого, отодвигает принцип взаимности на задний план, признавая его для Золотого правила вторичным. Соответственно иной рисуется коммуникативная ситуация, возникающая в пространстве действия Золотого правила. Это уже даже не коммуникативная ситуация, а ситуация самореализации нравственного субъекта, взятого в его единичности и выступающего в качестве некоего «центра», в то время как другие и окружение предстают в соотношении с ним «периферией». Поэтому в нормативном плане Золотое правило интерпретируется не как «требование, которое другие предъявляют ко мне», и не как «требование, которое я предъявляю к другим. Это – требование, которое «Я» как нравственный субъект предъявляю к себе» [2, 26]. Благодаря действию, вытекающему из Золотого правила, субъект нравственности оказывается способным выразить «собственную нравственную сущность», и, высвечивая других своим

поступком «из пустого темного пространства» (периферии?), отнести к ним «с чувством сострадательного отвращения». Такую интерпретацию получает та особенность действия по Золотому правилу, что оно, в отличие от реактивного по своему характеру действия, утверждаемого правилом Талиона, носит инициативный характер. В Золотом правиле взаимность, по мнению Гусейнова, не дана актуально, она лишь мыслится деятелем, это плод его «воображаемой игры с поведением других» [2, 25]. Поэтому взаимность здесь идеальна. Для субъекта Золотого правила, этого, по словам Гусейнова, «законченного нравственного эгоиста», другие не существуют «в их эмпирической явленности», они «создаются, выдумываются». Более того, они не существуют и как нравственно определенные другие. Это нравственный субъект, следуя Золотому правилу, своим поступком наделяет их нравственным достоинством [2, 24-25].

Такая интерпретация Золотого правила бросает вызов, с одной стороны, сложившейся его генеалогии, в той или иной версии, одна из которых принадлежит самому Гусейнову, а с другой – традиции конструктивного философского осмысления Золотого правила, начиная с Августина, согласно которой действительное содержание Золотого правила неотрывно от того нормативно-нарративного контекста, в котором оно проговаривается.

Последнее методологически важно и в плане исследования Золотого правила, и в плане его интерпретации. Строго говоря, без уяснения контекста Золотого правила невозможно адекватно раскрыть его содержание [См.: 7]. Преткновением контекстуализирующего подхода к Золотому правилу может быть то, что Золотое правило в силу его лаконичности и нормативной четкости циркулирует в нормативном пространстве самостоятельно, оторванно от контекстов, в которых оно артикулируется, в той или иной форме подвергается рефлексии или предлагается для рефлексии читателя. Для широкого круга людей Золотое правило существует в форме афоризма, пословицы. Оно и претворилось так или иначе во многих пословицах. Определенно можно сказать, что генетически оно практически кристаллизуется, рефлексивируется и осмысляется в ходе разнообразного опыта взаимодействия людей. Но насколько можно судить по сохранившимся древнейшим текстам, оно всегда дано в содержательно определенном контексте. В наиболее древних текстах – нарративно, а постепенно и нормативно. С этической точки зрения, это всегда контекст взаимодействия. Это либо взаимодействие, в котором участники уже находятся в стадии обоюдности, сбалансированности, взаимообращенности, либо такое, которое устремляет к такому состоянию. Ни в одном из известных нам текстов, которые принято рассматривать в качестве «источников» Золотого правила, соответствующие нормативные или квазинормативные формы не адресуются первым лицом к самому себе, это всегда обращение к другому, высказанное в форме пожелания, просьбы, мольбы, наставления, категорического наставления.

Говоря об «источниках» Золотого правила, я имею в виду ту выборку текстов, которая была использована мной для реконструкции историко-нормативной генеалогии Золотого правила [См.: 1]. Она основана на анализе «Илиады», «Повести об Ахикаре», Пятикнижии, «Этики» Аристотеля, Книги

Товита, высказываний Конфуция и Гиллеля и проповеди Иисуса, данной в Евангелиях.

Даже тогда, когда о нормативной форме Золотого правила еще не приходится говорить, когда его содержание, его дух скрыты в высказываниях конкретно-ситуативного характера (как это имеет место в «Илиаде» и «Повести об Ахикаре») – это высказывания, обращенные к «Другому». Иное дело, как Золотое правило осмысляется и переживается в своей ставшей форме самим моральным сознанием. На стадии интериоризации ценностно-императивного содержания личностью, а это возможно у относительно развитой в моральном плане личности, когда Золотое правило (как и любой моральный принцип, воспринимается как имперсональный и универсальный стандарт), оно может мыслиться личностью в качестве избранного ею для себя самой норматива и в этом смысле как требование, которое она обращает к себе самой. На стадии интроспекции, само-рефлексии личность, воспринимая себя субъектом этого требования и одновременно его объектом, может в целях самоиспытания воображать себя наедине с собой, центром той ситуации, в которой ей необходимо совершить действие или воздержаться от него (в любом случае реализовав себя в поступке). Но все это относится к моральной психологии, к субъективным формам восприятия и переживания личностью даже не своей моральной задачи, а себя самой, готовящейся к исполнению нравственной задачи. Нормативное содержание Золотого правила, каким мы его знаем из текстов с отчетливым по смыслу нормативным контекстом, от этого не меняется. Оно всегда устанавливает или предполагает стандарт отношения между людьми: в своих решениях и действиях личности следует принимать «Другого» в расчет, ориентироваться на «Другого», заботиться о благе «Другого» так, как она заботилась бы о собственном благе. Стоит обратить внимание и на то, что ни в одном случае представления Золотого правила или того нормативного содержания, которое непосредственно ассоциируется с ним, нет никаких указаний на то, каким должен быть деятель; всегда речь идет только о том, как следует поступить. Во всех названных источниках есть немало указаний и наставлений, прямо и недвусмысленно касающихся того, каким человек должен быть, например, искренним, преданным, благоразумным, совершенным; но они не связаны напрямую с нормативным содержанием, ассоциированным с Золотым правилом.

Можно ли, опираясь на материал «источников» Золотого правила, определить, каков «Другой» («Другие»), предполагаемый (предполагаемые) этим нормативом? Сразу надо сказать, что прямых вербализованных указаний на этот счет нет. Ожидание найти такие указания вполне оправданно. Если обратиться к родственному (а в некоторых интерпретациях и тождественному) Золотому правилу принципу – Заповеди любви к ближнему, то в иудейско-христианской традиции, в которой эта заповедь была высказана и постепенно получила доминирующее положение, однозначно указывается, к кому следует относиться милосердно – к соплеменникам (Лев. 19:18), к пришлым, живущим по соседству (Лев. 19:33-34). Показателен в этом плане евангельский эпизод, в котором Иисуса прямо спрашивают: «Кто мой ближний?», и в ответ он рассказывает Притчу о добром самаритянине (Лк. 10:25-37). В модификации Запове-

ди любви в заповеди «Любите врагов ваших» также уточняется, кто есть «Другой» – всякий ближний, даже враг.

Анализ выше названных первоисточников показывает, что «Другой», предполагаемый Золотым правилом, может быть разным, но всегда это тот, с которым надо установить и сохранить отношения благорасположения. Так, в «Илиаде» Гектор, мысля фактически по схеме Золотого правила, обращается однажды к ахейцам, в другой раз к Ахиллу (оба раза перед сражением), Приам обращается к Ахиллу. В «Повести об Ахикаре» Ахикар обращается к придворному – другу и коллеге, но в ситуации, когда тот получил от царя приказ, казнить Ахикара, т.е. фактически к врагу. В этих случаях речь идет об обращениях конкретно-ситуативных и по частным поводам; соответственно «Другой» – это не только эмпирический «Другой», но и персонально явленный «Другой». У Аристотеля «Другой», к которому следует относиться по логике Золотого правила, – это друг. В Книге Товита – посторонний встречный. У Конфуция, Гиллеля, Иисуса – неявно или явно всякий другой. В этих случаях предполагаемый норматив или правило как таковое высказываются в обобщенной (предметно и ситуативно) форме; «Другой» в них более или менее абстрактный. За исключением Аристотеля, о «Другом» здесь ничего неизвестно, и это снимает какие-либо ограничения на предмет применения Золотого правила, т.е. оно оказывается потенциально актуальным для любых по своему составу и содержанию ситуаций.

Эволюция содержания мышления по типу Золотого правила от конкретно-ситуативной определенности до нормативной обобщенности совпадает с генезисом самого правила в его развитой и нормативно завершенной форме. Нормативно завершенная форма Золотого правила не дезавуирует значимость морального опыта, полученного в конкретных ситуациях и представленного в ранних «источниках» (тем более что он фактически был канонизирован в последующей мыслительной традиции). Однако хотя это моральное правило и называется «золотым», было бы преувеличением считать его коррелятивным всей морали и репрезентирующим всю мораль. Оно релевантно коммуникативно-социальной части морали (охватывающей отношения между людьми), но не перфекционистской части (охватывающей обращенность морального деятеля к идеалу и его практику личного совершенствования). Даже если взять практику межличных и социальных отношений, Золотое правило окажется в разной степени уместным в применении к отношениям разного типа. Это разная степень уместности касается в первую очередь дифференцированности персонифицированных и безлично-обобщенных отношений.

Широкая по спектру критика в отношении Золотого правила обусловлена именно тем, что правило понимается как «золотое», т.е. применимое ко всем аспектам моральной практики, а сама эта практика (в силу житейского опыта или благодаря специальным исследованиям) обоснованно воспринимается как дифференцированная и не всегда подпадающая во всей своей сложности под Золотое правило. Из этого несовпадения делается вывод о неадекватности Золотого правила, о его мнимой златности.

В качестве примера расхождения между пониманием Золотого правила и восприятием морального опыта во всем его разнообразии может служить

рассуждение Ричарда Хэара, мыслителя, весьма чувствительного к этической проблематике, раскрывающийся за нормативной моделью Золотого правила. Обсуждая принцип универсализуемости (логика которого представляет собой инвариант Золотого правила), Хэар пытается проверить его на ситуации взаимоотношений мужчины и женщины. Возьмись они применить этот принцип в своих личных отношениях, считает Хэар, они не смогли бы соблюсти предполагаемый принцип универсализуемости так же, как Золотым правилом, принцип равенства. Мужчина в отношении к женщине, руководствуясь Золотым правилом и поступая определенным образом, не может полагаться на то, что женщина примет его позицию и будет поступать по отношению к нему аналогичным образом (равным образом и наоборот). Не следует ожидать от мужчины и женщины одинаковых притязаний, поступков, реакций. Дело не в том, что, как предполагал Хэар, в силу эпистемологической и психологической ограниченности любого индивида к идентификации себя с другими Золотое правило может оказаться неуместным, а в том, что мужчина и женщина по меньшей мере не равны в силу неизбывных гендерных различий. Но если различия между участниками коммуникации имеют место, известны им и приняты ими к сведению, то отношения разумно строить в соответствии с этим. Применение принципа строгого равенства в отношениях между объективно неравными индивидами можно рассматривать как проявление равнодушия или, что фактически то же, бесчеловечности.

При всей нормативной фундаментальности Золотого правила его прагматика имеет свои ограничения, обусловленные коммуникативным статусом «Другого». В отношениях, когда «Другой» выступает не просто как ближний, но уже как близкий, т.е. в своей персональной определенности, Золотое правило может оказаться недостаточным. В отношении к «Другому», чьи ожидания и упования известны, необходимо правило заботы и сопряженные с ним. В отношениях с таким «Другим», который не склонен к благорасположению, кто не стремится к примиренности и демонстрирует непризнание, Золотое правило тоже может оказаться неадекватным; в отношении к «Другому», активно проявляющему враждебность, может быть востребовано правило Талиона, или правило пресекающей справедливости.

Таким образом, Золотое правило максимально уместно в действиях по отношению к «Другим» как еще неизвестным, посторонним, чужим, противостоящим. Оно фактически предназначено для обеспечения примиренности, взаимопризнания и для создания условий взаимной благорасположенности – т.е. минимального условия для того, чтобы «Другой» мог стать – по Аристотелю – другом.

Список литературы

1. Апресян Р.Г., Генезис Золотого правила // Вопросы философии, 2013, № 10, С. 39-49.
2. Гусейнов А.А., Взаимность или автономия воли // Уотлз Дж., Золотое правило / Общ. ред. А.А. Гусейнова. Пер. и примеч. О.В. Артемьевой, Москва, Институт общегуманитарных проблем, 2016, С. 3-26.

3. Гусейнов А.А., Социальная природа нравственности, Москва, МГУ, 1974, 157 с.
4. Рикёр П., Я-сам как другой / Пер. с франц. Б.М. Скуратова; под общ. ред. И.С. Вдовиной, Москва, Изд-во гуманитарной лит-ры, 2008, 416 с.
5. Gouldner A.W., The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement // American Sociological Review, 1960, Vol. 25, № 2, P. 161-178.
6. Hare R., Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point, Oxford, Clarendon Press, 1981, 252 p.
7. Rocoer P., The Golden Rule: Exegetical and Theological Perplexities // New Testament Studies, 1990, Vol. 36, P. 392-397.

БУДУЩЕЕ КАК ВОЗМОЖНОСТЬ БЫТЬ «СВОИМ ДРУГИМ»

Э.А. Арутюнян

Ереванский государственный университет (Ереван, Армения)

edvharutyunyan@gmail.com

Аннотация: Человек не может оставаться прикованным к настоящему и ищет свою подлинность в будущем. Внутренняя причастность человека к трансцендентности заключается в том, что он навсегда обречен быть «своим Другим», преодолевать самого себя. В итоге он осознает, что ожидаемое будущее – это всего лишь пережитое прошлое.

Անոտացիա. Է. Ա. Հարությունյան: Ապագան որպես «քո Ուրիշը» լինելու հնարավորություն: Մարդը չի կարող մշտապես շղթայված լինել ներկային և ապագայի մեջ է փնտրում իր իսկությունը: Անդրանցականության հանդեպ մարդու ներակա հակման պատճառն այն է, որ նա մշտապես դատապարտված է հաղթահարել իրեն և լինել «իր Ուրիշը», ինչը նշանակում է, որ ակնկալվող ապագան ընդամենը ապրված անցյալն է:

Abstract: E.A. Harutyunyan. The Future as Possibility to Be «Your Other». The human being cannot live chained to herself. The past pulls and the future calls. The present does not have history while the life is a story. Each person tries to govern their limited life and to convert it into a story. The past and future story of human life is a text of «how to live», on which we endlessly work and read just according to our conceptions. However, it becomes clear at the end that whatever we were aspiring to in the future, is the lived past.

Прошедшая и грядущая история человечества – в каком-то смысле текст о том, «как жить». В нашей жизни всегда появляется некий собирательный *сверхпочтенный*, который либо силой веры, либо силой убеждения предлагает свой *текст* организации и регламентации жизни. Хотя любой подобный проект считает свой миропорядок (будь он светский или религиозный) един-

ственно возможным, тексты «как жить», не ставшие еще культурой жизни, оспариваются. Желаемое восстает против наличного, предполагаемое противопоставляется надобному, стихия – холодному расчету. И в суматошной борьбе за корректирование и редактирование текста становится ясно, что гипотезы о том «как жить» бесчисленны и неуживчивы. Подлинность жизни непостижима, и каждая из сторон по-своему права: никто не знает, как правильно пройти этот таинственный замысел. Но мы продолжаем: каждый шаг нашей жизни – это дерзость проникновения в «*запретную зону*». Тот, кто проживает свою жизнь оспаривая, кто хочет передать скоротечным мгновениям длительность, кто преодолел страх перед смертью – в глубине души несет адскую тоску, которая толкает его вперед: пройди, переступи, растопчи границы, оспорь предложенное и сдайся «оригиналу» – тексту собственной жизни.

Глубина человека измеряется не тем, что он имеет, а его бытием. Однако человек – существо парадоксальное: с одной стороны, он тоскует по таинственной, «неокантованной», разомкнутой, непринужденной жизни, с другой – он помещает себя в очерченную, замкнутую и тяжелую действительность, лишь в дальнейшем осозная, что неокантованное и очерченное – разные восприятия одной и той же силы, закрепленной в двух разных текстах. Эти тексты необычны: одновременно суровые и многообещающие, обдуманные и непонятные, милосердные и утрашающие. Оба текста направляют жизнь на служение принципу взвешенных желаний. Это тексты, двояко удерживающие своенравного и самолюбивого человека: в одном случае, по Божьим законам, в другом – в порядке со-бытия, расписанном обществом. Оба текста обещают блаженную жизнь... в *необычайном будущем*.

Но в необычности этой есть что-то странное, чуждающее, невероятное, даже несколько утрашающее. Все кажется уже раз пережитым: смутный образ *рая необычного прошлого*, из которого человек был изгнан лишь по причине того, что осмелился придать предначертанной однообразной жизни несоразмерность, осмелился проявить незапланированный интерес и даже стал недоумевать по поводу очевидного. Можно сказать – изгнание было лишь по причине того, что человек не захотел бессмертной и одновременно лишенной будущего жизни, ибо в земном царстве будущее раз и навсегда стало бы повторением совершенного настоящего, а бессмертная жизнь человека изначально была бы *лишена перспективы*.

Но так ли это? Пожалуй, в этой непонятной задумке мира есть некоторая целенаправленность и определенные намерения, понять которые можно лишь в контексте будущего. *Грехопадение и изгнание*, кардинально изменившие судьбу человека, свидетельствуют о том, что безысходность будущего иллюзорна, обманчива. В человеческой жизни мимолетные «вспышки» и «угасания» *рая и бессмертия* были предопределены в виде некоторого фрагмента «*пережитого прошлого*», которое уже в коллективном бессознательном изгнанного земного человека останется архетипом блаженной жизни, тайно и явно питая его воображение о возможности совершенного будущего. Благодаря этому архетипу человек может мысленно находиться там, где никогда полноценно не был, но лишь смог уловить далекие очертания смутных теней.

Человек может воссоздать то, что увидел и пережил на заре своей жизни его первозданный предок: он может построить земную, светскую жизнь, достойную когда-то увиденному и пережитому. В этом смысле, человеческая жизнь, которая развернулась «здесь и сейчас», стала долговечным процессом формообразования культурных и цивилизационных границ самопроявления. Если учесть последствия попыток сосуществования и единения, то можем сказать, что в мире, выстроенном по принципу «проб и ошибок», человек, хоть и постепенно, но отчуждается от истоков стихийной жизни, делает ее более предвидимой и управляемой. Цивилизованный человек впряг свои демонические силы в «общественную телегу» и создал *казарму*, в которой каждый знает с кого спросить и кто может спросить с него. Эта смелость и поразительная трезвость в вопросе регламентации жизни стала явным открытием, в котором, однако, есть полная крайней расчетливости какая-то страшная беспощадность, проявляющаяся в лишенной гуманизма выдумке единения. *Беспомощность* перед силой – этот закон жизни, который Дарвин назвал борьбой за существование, сменился законом иным – беспомощности перед правом. Данная с мужским достоинством *верность* совести и чести, в которой животное и человеческое не были столь уж четко различимы и предполагали *своеволие*, больше не была гарантом ленивого и предсказуемого хода в мире, охваченном эпидемией растущего хаоса. В момент, когда выгода, польза и удовольствие пробуждают тайное желание навязать себя миру и присвоить этот мир, верность, совесть и честь становятся чрезвычайно уязвимы. Скорей всего, это стало мотивом греха перед естественностью, который подсказал законодателям ход: объявить жизнь *текстом общественных обязанностей* – текстом, в котором человек больше не божественная выдумка или совершенная гармония «биологического трепета», а воплощение какой-то терпимой или, наоборот, невыносимой социальной судьбы.

Очевидно, что в разные исторические периоды и в разных частях света представления о социальном порядке, а значит и тексты общественных обязанностей имели разные акценты и предполагали разные способы отношения с сущим, однако везде социальная судьба человека сталкивалась и сталкивается с установленным порядком, а его действия, поведение и притязания бывают строго инструктированы. Так было даже в Раю. Как ни тяжело признавать, но существование не может быть одновременно автономным и жизнестойким [См.: 1, 81]. Невозможно быть и правителем, и плебеєм. Такова формула приобщения к цивилизации. Но, как говорится, не имеет смысла причаливать к пустынному берегу. Именно поэтому те, чья жизнь – только лишь общественная обязанность или бесперспективная социальная судьба, здесь и там восстают против подобных текстов толкования жизни, восстают против скуки, провоцируют переполох лишь для того, чтобы для благополучия мира и справедливости в нем зафиксировать в тексте свою долю обязанностей.

Кажется, что прожитые нами дни – лишь наброски, которые еще можно отредактировать и составить совершенный сборник правил организации нашей жизни. Если верить различным теологическим и аргостическим толкованиям, будущее, на которое мы обречены, в качестве «оригинала» жизни предшествовало прошлому. Этот «подлинник», как говорится в Откровении Иоанна

Богослова, якобы, предстанет перед нами на земле после семи чаш Божьего гнева: тем, кто зарегистрирован в «Книге жизни», обещано *пережитое прошлое* – рай и бессмертие.

В этой религиозной драматургии жизненной эволюции есть что-то чудачковатое, но вместе с тем и заманчивое. Она предполагает, что вся фабула драмы изначально запрограммирована, и конечный результат изначально предопределен. События, происходящие здесь и сейчас, случаи и случайности, множество мелочей, которые составляют внешнюю, нелепую панораму частностей нашей повседневности, на самом деле есть *тайнопись будущего*. Расшифруйте эти мелочи, систематизируйте беспорядочные частности, рассмотрите непроизвольно складывающиеся обстоятельства в сфере «хитростей истории», и тогда настоящее покажется *временным пристанищем* предугаданного будущего. Если на мгновение допустить, что жизнь – это не органическое целое, а механическая сумма трех времен, то настоящее можно рассмотреть как состояние, освобожденное от прошлого и будущего, цена за которое – прикованность к себе [См.: 5, 44]. Однако вопрос заключается в том, что человек не может оставаться тождественным себе: прошлое тянет, будущее – зовет. Настоящее не имеет истории, в то время как жизнь – история. Каждый предназначен для какого-то эпизода будущего в качестве предпосылки существования следующего. По большому счету, прошлое и история – это реализации замысла моего присутствия в мире. Настоящее же – неуловимое мгновение, незадолго до которого «Я» уже был, а чуть позже – буду. «Я» уже *был* и еще *буду*, ибо таково провидение в тексте задумки мира.

Ценность жизни измерима смертью. Но смертью измерима не только ее продолжительность, но также густота и *плотность*. Тленность как осторожное присутствие смертного бытия, смелость пребывания в котором часто исчезает в следующее же мгновение после осознания своей конечности, придает жизни таинственность, придает вес, пополняя наши мысли, переживания и страдания горем, счастьем, смирением, бунтом, добром, красотой – одним словом, жизнью [См.: 4, 136]. Смерть встречает и персонифицирует жизнь, и каждый волей-неволей берет на себя тяжкую обязанность распоряжаться своей долей конечной жизни. Может и есть правда в том, что «человек решает, а Бог располагает», но внушающее опасение благоговение перед предопределенностью не освобождает человеческое бытие от экзистенциальных забот. Конечно, метафизическую глубину человеческой жизни часто невозможно научно обосновать и экспериментально измерить. Умозрительность, мысленные онтологические конструкты, аллегории, свободные игры воображения, небольшие сказы – это не просто слабости человека, оцепеневшего перед неизвестным, но и попытки вникнуть в экзистенциальную онтологию, угадать ее скрытое значение и открыть врата в потустороннее.

В прошлой жизни все наши преступления и заслуги были делом одного экзистенциального человека. Там, на склоне Святой горы, в каменистом месте, где якобы было чистилище, этот экзистенциальный человек заложил первый камень нашей общей пред-родины, и в тусклом свете тлеющего очага впервые увидел «Другого» – заслужившего и виновного. В его лице было что-то чудное и достойное благоговения. Вероятно именно он – обитающий в человеке «Дру-

гой», и был создан по образу и подобию Бога. В естественном, природном состоянии человек – никто. Жизнь – это святая обязанность стать кем-то, данная не каждому. Для того, чтобы стать кем-то, человек, вероятно, должен был родиться в момент своей смерти: тогда, когда уже приобрел бы опыт собственного созидания. Но, как замечает Э. Фромм, судьба большинства людей трагична: они умирают, так и не успев родиться [См.: 6, 292].

То обстоятельство, что человек обречен постоянно быть «своим «Другим»», преодолевать самого себя означает, что «здесь и сейчас» он только квартирант. Его стихия – трансцендентность, или, вернее, самотрансцендентность. Физическое пространство ему препятствует, время – сковывает. Он постоянно недоволен своим настоящим и ищет свою подлинность в будущем. По причине собственной величественности, человек несчастное и страдающее существо, ибо в нем живет Бесконечность, и ему никак не удастся окончательно похоронить себя в Конечном. Учитывая двойственную сущность человека, Н. Бердяев замечает, что жизнь, в конце концов, – это похороны бесконечного в конечном [См.: 2, 351]. Возможно это и так, но можно перефразировать и сказать, что жизнь – это присутствие вечности в конечном. Человек ни в коем случае не может смириться с конечным, ибо, как сказал бы Платон, до появления в этом мире, душа его пела в хоре богов. Ему никак не удастся «окончательно похоронить себя в конечном», т.к. ему так и не было дано родиться в земной жизни «окончательно». В этом мире *он* – единственная форма существования, которая начинает рождаться после физического присутствия.

В жизни человека бывают минуты, когда смирение с действительностью, лень начать другую жизнь равносильна смерти. Конечно, человек не может жить вопреки земным законам и не может основательно изменить приютивший его мир. Но стремление к потустороннему, тайное желание очутиться в инобытии, дают ему возможность шаг за шагом преодолевать ограничения, предъявленные в королевстве необходимости. Его жизнь – это одновременно горизонтальная (жизнь земная) и вертикальная (жизнь небесная) борьба за выход из собственных границ: «Он живет двойной жизнью и, пытаясь собой и в себе снова объединить разделенный мир, ищет себя на Земле и на Небе. Творец и Человек не могут не встретиться. Тот, кто внизу – подобие того, кто наверху (Гермес Трисмегист), и их расставание омрачает всю гениальность замысла шестого дня творения. Человек божественен, а Бог – человек». Они нуждаются друг в друге, говорит Н. Бердяев, и их драматическая встреча неминуема. Но встреча эта состоится не в бытии, а в духовном опыте – в вере, нравственности и культуре [См.: 3, 218]. Как видим, место встречи чрезвычайно особенно. Оно ни на Небе, ни на Земле, а как бы в середине связующего их пути – там, где человек осознает свое существование, чтобы потом провозгласить его бессмысленным; там, где находит себя, чтобы потом потерять; там, где одновременно и восхищается «нашедшим-утерянным», и грустит о нем. Но даже в духовном опыте эта встреча запланирована исключительно как внутреннее ощущение, как передаваемое переживание, как потустороннее видение. В календаре жизни отсутствует один день: это день встречи Человека с Богом. Перемирие не предусмотрено.

Тропы прокладывают те, кто преисполнен осознания важной миссии, у кого есть нечто желанное, заветная мечта. Но их шествие к встрече с судьбой полно неизвестных. Для этой степенной жизни все возможности являются невероятной ношей. Но чисто человеческие муки, возникающие в мучительном ожидании встречи с неизвестным, делают жизнь напряженной и церемониальной. Хочется верить, что человек находится на своем естественном месте, и предназначенное для него место здесь – на Земле. Но в таком случае, откуда тайная тоска по миру иному? Какая же непростительная вина на человеке, за которую он должен был заплатить всемирным потопом. Об этом могут рассказать только рыбы, но они молчат. Возможно эта вина невыразима и непередаваема. Возможно также, что жизнь – это заключенные в человеке Творец и Спаситель одновременно. Иначе откуда желание потопить эмпирические границы, откуда желание трансцендентного. Может быть, жизнь – это заключенный в человеке «Свой Другой», и человек – всего лишь очевидец жизни «Своего Другого». Мы умираем, когда «Наш Другой» взламывает двери тюрьмы и покидает нас. Но это значит, что мы не умираем никогда, ибо «Наш Другой» бессмертен.

Список литературы

1. *Батай Ж.*, О Ницше. Воля к шансу, Москва, Культурная революция, 2010, 336 с.
2. *Бердяев Н.*, Самопознание // *Бердяев Н.* Избр. произв., Ростов-на-Дону, Феникс, 1997, 542 с.
3. *Бердяев Н.*, Царство Духа и царство Кесаря. Гносеологическое введение // *Бердяев Н.* Избр. произв., Ростов-на-Дону, Феникс, 1997, 542 с.
4. *Дильтей В.*, Категории жизни // Вопросы философии, 1995, № 10, С. 129-143.
5. *Левинас Э.*, Время и другой. Гуманизм другого человека, Санкт-Петербург, Высшая религиозно-философская школа, 1998, 265 с.
6. *Фромм Э.*, Здоровое общество и его враги // Психоанализ и культура: Избр. труды Карен Хорни и Эриха Фромма, Москва, Юрист, 1995, 623 с.

ПРОБЛЕМА «ДРУГОГО» В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ТЕКУЧЕЙ СОВРЕМЕННОСТИ

Л.Г. Бабаджян

Ереванский государственный университет (Ереван, Армения)

Babajanyan.1990@mail.ru

Аннотация: Текущая Современность является социокультурной характеристикой современного мира, компоненты которого являются индивидуализация социокультурных отношений, глобализация, формирование информационного общества, интенсификация миграционных потоков, урбанизация, кризис метанарративов модерна и так далее. Упомянутые выше характеристики Со-

временности, в числе других последствий, трансформируют социокультурные механизмы самоидентификации человека. В особенности, в процессе самоидентификации личности и конструирования социокультурной идентичности механизм разделения людей на Своих и Чужих утрачивает свою значимость и в контексте текучей Современности постепенно заменяется механизмом дифференциаций людей на «Я» и «Другие».

Անտաղիա Լ. Գ. Բաբաջանյան: Ուրիշի հիմնախնդիրը հոսող արդիականության սոցիոմշակութային տարածությունում: Հոսող արդիականությունը ժամանակակից աշխարհի սոցիոմշակութային նկարագիրն է, որի բաղադրատարրերից են սոցիոմշակութային հարաբերությունների անհատականացումը, համաշխարհայնացումը, տեղեկատվական հասարակության ձևավորումը, միգրացիոն հոսքերի ինտենսիվացումը, ուրբանիզացումը, արդիականության նախագծի մետաննարատիվների ճգնաժամը և այլն: Արդիականության հիշյալ բնութագրերը, ի թիվս այլ հետևանքների, փոխակերպում են նաև մարդու ինքնանույնականացման սոցիոմշակութային մեխանիզմները: Մասնավորապես, անհատի ինքնանույնականացման և սոցիոմշակութային ինքնության կառուցարկման գործընթացներում մարդկանց Յուրայինի և Օտարի բաժանման սկզբունքը իմաստազրկվում է և աստիճանաբար փոխարինվում Ես-ի և Ուրիշի տարբերակման մեխանիզմով:

Abstract: L.G. Babajanyan. The Problem of the Other in the Sociocultural Space of Liquid Modernity The liquid modernity is a sociocultural characteristic of the modern world, which components are the individualization of sociocultural relations, globalization, the formation of the information society, intensification of migration flows, urbanization, the crisis of the metanarratives of modernity etc. These peculiarities of modern world, among making other impacts on society, also transform the sociocultural mechanisms of human self-identification. Particularly in the context of liquid modernity while the process of self-identification of the individual, the procedure of separation the people to comrades and strangers, as a construction of sociocultural identity, is gradually replaced with the mechanism of differentiation the humans as the Self and the Others.

В разные исторические периоды, в разных социокультурных пространствах человек постоянно идентифицировался с разными социальными общностями, например, такими как семья, нация, этнос, социальный слой или класс, политическое или государственное объединение и т.д. В принципе, человек, идентифицирующийся с той или иной общностью, приобретает определенную идентичность в результате идентификации с той или иной социальной общностью, человек социализируется, конструирует свою социокультурную реальность: образно говоря, с помощью социальной маски человек приобретает индивидуальное лицо. В результате определения сходств

и различий своей и другой общины, человек может ориентироваться в мире, искать и находить смысложизненные ориентиры бытия. В некотором смысле можно утверждать, что человек является концентрацией своей социокультурной среды, конечно же, не без некоторой импровизации. Познавать человека – значит познавать ту социокультурную среду, где он определяется как личность. И в этом смысле, познавать современного человека – это выявлять и познавать социокультурные особенности современности.

Культуру современной цивилизации иногда называют постмодернистской, но З. Бауман современную культуру называет еще текучей современностью. Состояние текучей современности Бауман определяет как состояние культуры, которую он противопоставляет культуре модерна, названной твердой современностью. Текучая современность определяется несколькими социокультурными особенностями: индивидуализированностью, фрагментарным мировоззрением, глобализацией, интенсификацией миграционных и урбанизационных потоков, доступностью и прозрачностью информации и т.д. Перечисленные реалии современности, естественно, трансформируют практики и механизмы идентификации человека. Первой важной особенностью является тот факт, что в контексте культуры постмодерна или текучей современности, идентификация человека больше не обусловлена той социокультурной средой, в которой он родился. В пространстве текучей современности индивид сам призван формировать свою идентичность и свободен идентифицироваться с теми или иными социальными группами, соответствующими его мировоззрению или философскому вкусу. «Твердая современность была эрой взаимных обязательств. Текучая современность – это эпоха разъединения, неуловимости, легкого бегства и безнадёжного преследования» [3, 131].

Как отмечают многие современные социологи и философы, современные общества становятся все более индивидуализированными. Индивидуализация общества – это некий социокультурный процесс, при котором социальная реальность конструируется для и вокруг индивида. Если в досовременных обществах жизнь и деятельность человека интерпретировалась в контексте служения строению некоего идеализированного состояния социума, то в социокультурной среде текучей современности вера в идеализацию социального бытия исчерпалась. Человек уже больше не верит в то, что общество интересуется его бытийными проблемами, что его счастье зависит от состояния той социальной среды, где он проживает, что благосостояние общества уже не является сокровенной целью человека. А т.к. люди уже не связаны общей целью построения социума (коммунистического, демократического, социалистического и т.д.), то и постепенно разрываются узы сопричастности с другими во имя достижения чего-либо. Человек «освобождается» от миссии, а это приводит к отстранённости человека от общества. Общество атомизируется, а люди в индивидуализированном обществе более не идентифицируются с ним: идентификация происходит на индивидуальном уровне. Как правильно отмечает современный британский мыслитель Бауман: ««Индивидуализация» заключается в преобразении человеческой идентичности из «данности» в «задачу» и в наделении действующих лиц ответственностью как за решение этой задачи, так и за последствия исполнения ими их ролей» [1, 181]. В теку-

чей современности индивид приобретает самость не с помощью идентификации с тем или иным обществом, а приобретает ее по мере жизнедеятельности в социокультурном пространстве, т.е., ее индивидуальность не предопределена родом, семьей, национальностью или расой. Индивид приобретает самость не в посредстве предопределенности, а в посредстве самоопределения. И в этом плане Бауман отмечает, что «модернити заменяет предопределенность социального положения принудительным и обязательным самоопределением» [1, 182]. Замена предопределенности самости самоопределением индивида естественно влияет на определение обществом Чужого и Своего. Для индивида текучей современности все в некотором смысле чужие, но в этом контексте уже правильнее будет использовать не термин «Чужой», а просто «Другой».

Глобализация является одним из важных проявлений текучей современности. Есть много определений глобализации, но в контексте проблематики данной статьи особенно интересны культурные проявления глобализации. В процессе культурной глобализации формируется особенный тип глобальной культуры, который доступен для всех, независимо от их расовой, этнической, национальной или какой-либо иной принадлежности. Этот новый тип культуры часто называют массовым.

Формирование глобальной массовой культуры устраняет традиционные центры производства смыслов. Локальные традиционные культуры основаны на дихотомии «центр-периферия», из которых центр производит смысложизненные ценности и ориентиры бытия, на основе которых живут общности конкретных культур. В соответствии с этими ценностными системами и смысложизненные ориентирами формируется общество, с которым идентифицируются люди, находящиеся в его географическом и социокультурном пространстве. Но по мере возникновения глобальной культуры, центр растворяется, и в результате постепенно растворяются локальные культуры, производящие смыслы и ценности бытия отдельных обществ. В этом смысле «неотъемлемой частью процессов глобализации является нарастающая пространственная сегрегация, отделение и отчуждение... Центры, где вырабатываются смыслы и формируются ценности, сегодня экстерриториальны и свободны от местных ограничений, впрочем, это не относится к состоянию самого человека, которого эти идеи и ценности призваны наполнять содержанием» [5, 11-12]. Образно говоря: ««Центр» утратил свою «центральность», порвалась (возможно, безвозвратно) связь между ранее теснейшим образом соединенными и соотносенными сферами влияния и власти» [2, 208]. Устранение центра как создает новые возможности свободы для людей, так и помещает их в хаос смысложизненных перепутей. В результате, люди утрачивают общие понятия добра и зла, ценности становятся строго субъективными. И в этом контексте некоторые мыслители замечают тревожную тенденцию, что «на смену разумному и экономическому существу приходит новый человек, манипулирующий не только вещами, но и тем, что раньше считалось судьбой: сегодня некоторые люди меняют не только одежду, обстановку, жилье, семью, город, страну, но лицо, фигуру и даже пол» [7, 71]. А в условии аксиологического субъективизма люди отчуждаются друг от друга и от общества в целом, что приводит к ут-

рате бывшей значимости социальных идентификаций. Из этого следует, что «в текущей действительности современного мира принадлежность к одной общности можно на практике прекрасно совмещать с участием в других, сочетая самые разнообразные варианты и отнюдь не обязательно подвергая себя при этом осуждению и репрессиям с какой бы то ни было стороны» [2, 206].

Другой важной характеристикой современного мира является формирование сетевого информационного общества. «Технологическая революция, ускорившая коммуникационные процессы, превратила информацию в основной ресурс общественного развития» [8, 9]. В результате развития информационных технологий появился интернет, что в первую очередь повлияло на организацию социальной жизни. Интернет с помощью социальных, информационных, торговых сайтов создал мировую социальную сеть, которая в реальном времени соединяет разные общества и людей из разных стран мира. Люди получили новую платформу для создания социокультурных отношений, которые не могли не повлиять на их восприятие реальности и мировоззрения. Во-первых, с возникновением интернета размываются социокультурные барьеры обществ. Интернет сближает культуры и людей, создает новые общности, которые уже не обусловлены их национальной и социальной идентичностью. Во-вторых, многомиллионные пользователи интернета каждый день получают огромное количество информации из разных источников, что делает их в то же время и осведомлёнными, и пассивными потребителями информации, поскольку часто получаемая информация в смысловом аспекте бессвязна, а количество информации вызывает у людей чувство беспомощности. Реальность становится фрагментарным, и человек с помощью сетевых алгоритмов может принять в смысловом плане ничем не связанную и имеющую разные чувственные нагрузки информацию. И в результате всякая информация может как приобрести особую важность, так и абсолютно лишиться какого то ни было значения.

В социокультурном пространстве сетевого информационного общества фрагментация реальности делает мир децентрализованным и хаотичным. Социокультурная реальность уже не является данностью, а производится центрами производства и распространения информации. «Конечно, «суть» факта во многом зависит от точки зрения и мотивации его рассмотрения, однако беда в том, что избыток неструктурированной информации, хаотично набрасываемый множеством соперничающих «творцов действительности», размывает саму точку зрения как таковую, разрушая доминирующего в обществе наблюдателя и, соответственно, саму объективную реальность» [6, 63]. «Объективная реальность» в контексте текущей современности уже не является чем-то очевидным, поскольку реальность существует лишь в интерпретации познающего субъекта. А т.к. реальность уже субъективна, то и субъективны объединяющие истины нации, народа и других общностей, и в результате эти «истины» утрачивают свою значимость.

И в этом контексте «принципиальный отказ от возможности существования познаваемой управленцем истины и переход к безбрежному оппортунизму в соответствии с формулой «истины нет, есть лишь набор вариантов» означает

выживание за счет безусловной готовности к утрате своей сущности – что, строго говоря, равносильно самой этой утрате» [6, 64]. Таким образом, релятивность истины ставит под сомнение аксиологические ценности и моральные нормы, которые определяют Своих и Чужих.

Миграционная карта мира постоянно трансформируется. Нужно отметить, что миграция имеет колоссальное влияние не только на экономику, политику принимающей страны, но и на культурную среду, на мировоззрение как общества принимающей страны, так и на самих мигрантов. В условиях интенсификации миграционных потоков члены принимающего общества постепенно меняют свои взгляды и поведение по отношению к Чужому. В то же время мигранты больше не скованы национальными, культурными, географическими границами своей коренной культуры, и, как правило, постепенно принимают традиции и нормы общения принимающего общества. Однако, сегодня в развитых странах не утихают дебаты по поводу культурной политики к мигрантам. Существуют, как минимум, две позиции по этому вопросу: политика «плавильного котла», которая осуществлялась в основном в XX в. в США, и политика мультикультурализма. Политика «плавильного котла» подразумевает смешение культур и национальностей мигрантов в одну единственную культуру или национальность. Но в современных западных и развитых странах по отношению к мигрантам в основном ведется политика мультикультурализма. Как отмечает Бауман: «На данный момент большинство государств уже преодолели этап национального строительства. Оставив его позади, они уже не заинтересованы в ассимиляции чужестранцев, т.е. уже не принуждают их отбросить и стереть свое прежнее «я» и раствориться в однородной массе «коренного населения» [2, 208]. Апологеты мультикультурализма настаивают на том, что мигранты имеют право сохранять свои национальные и культурные традиции и ценности. Но оба подхода в результате меняют мировоззрение людей принимающего общества и мигрантов. Результаты политики «плавильного котла» и мультикультурализма демонстрируют, что национальная идентичность человека определена не столько биологическими, сколько культурными и социокультурными факторами. В философском плане можно утверждать, что идентичность человека не рождается вместе с ним, а зависит от его же социокультурной деятельности. Новые формы миграции ставят под вопрос привычные соотношения гражданства и национальной идентичности, пространства и индивидуальности, места жительства и чувства личной сопричастности, т.е. в целом меняют восприятие Чужого.

Еще одной из особенностей текущей современности является распространение культуры постмодерна. Культура постмодерна сформировалась в социокультурной среде постиндустриального общества, что было предопределено политическими, экономическими, но главное, культурными сдвигами современности. Для постмодернистского философского мировоззрения свойственна децентрализованная, хаотичная и ризоматичная картина мира, что выявляется кризисом метанарративов модерна. Метанарративы являются лингвистическими структурами образа мира, местом, миссией и ролью человека в этом мире, которые так или иначе осмысливают бытие человека в нем. В разные времена формировались разные метанарративы, которые, переходя из уст в уста, легитимировали или опровергали социокультурные порядки того време-

ни. Примеров метанарративов в истории человечества множество: метаннарративы христианства, фашизма, марксизма, демократии, либерализма и так далее, которые придавали смысл, значение и миссию жизни отдельным людям и целым народам. В основе философии и культуры постмодерна лежит методология деконструкции метанарративов, что означает, что все метанарративы, которые придают смысл существованию человека, можно интерпретировать: можно выявлять те социокультурные предпосылки, по которым формировались эти метанарративы. Это означает, что по методологии деконструкции у всех метанарративов есть социальные предпосылки, т.е. они имеют исторические корни и субъективны. А если метанарративы не имеют универсального аксиологического значения, то значит, они не имеют вообще никакой ценности, т.к. являются заблуждениями. В культуре постмодерна человек избавляется от «бремени» веры в метанарративы. А без веры метанарративы претерпевают кризис и заменяются микронарративами повседневности. Микронарративы – это тоже повествования про бытие и жизнь человека, только они уже не универсальные, а субъективные, и относятся только к определенному индивиду. В этом смысле можно согласиться со знаменитым немецким философом У. Беком, что «столетняя тенденция к индивидуализации привела к ослаблению социальных связей, к утрате обществом коллективного самосознания...» [4, 21].

Быть членом какой-то общности – значит принимать аксиологическую и моральную систему ценностей этого общества: человек становится Своим в этом обществе. В контексте социокультурной парадигмы текущей современности, в условиях глобализации, интенсивной миграции и урбанизации, образования сетевого общества и формирования культуры постмодерна эти вертикали ценностей деконструируются, и человек постепенно идентифицируется только с самим собой, со своей индивидуальностью.

Список литературы

1. Бауман З., Индивидуализированное общество, Москва, Логос, 2005, 390 с.
2. Бауман З., Прощание с миром своих и чужих, Москва, Вокруг Света, 2011, № 12, С. 205-214.
3. Бауман З., Текущая современность, Санкт-Петербург, Питер Пресс, 2008, 240 с.
4. Бек У., Что такое глобализация, Москва, Прогресс-Традиция, 2001, 304 с.
5. Гидденс Э., Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь, Москва, Весь мир, 2004, 120 с.
6. Деягин М.Г., Мировой кризис: Общая теория глобализации, Москва, Инфра-М, 2003, 768 с.
7. Марков Б.В., Проблема человека в эпоху масс-медиа // Перспективы человека в глобализирующемся мире / Под ред. В.В. Парцвания Санкт-Петербургское философское общество, Санкт-Петербург, 2003, С. 62-84.
8. Яралян К.Э., Сеть как оптимальный формат отношений в информационном мире // Բանբեր Երևանի համալսարանի: Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն, 2012, 137.4, С. 9-19.

МОРАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ «Я» И «ДРУГОГО»

Е.В. Беляева

Белорусский государственный университет (Минск, Беларусь)

bksisa@rambler.ru

Аннотация: Моральная идентичность не связана с социальной идентификацией; она заключается в переживании моральной субъектности, целостности собственной нравственной личности. Моральная идентичность «Я» и «Другого» связаны непосредственно и неразрывно: моральная самость «Я» узнает и проявляет себя по мере того, как коммуникация с идентичностями «Других» приобретает нравственный характер.

Անոտացիա: Ե. Վ. Բելյաևա: Ես-ի և Ուրիշի բարոյական ինքնությունը: Բարոյական ինքնությունը կապված չէ սոցիալական նույնականացման հետ. այն բարոյական սուբյեկտության, բարոյական անձի ամբողջականության վերաբերումն է: Ես-ի և Ուրիշի բարոյական ինքնությունները անմիջականորեն և անխզելիորեն փոխկապակցված են: Բարոյական Ես-ը դրսևորվում և ինքն իրեն ճանաչում է այնքանով, որքանով Ուրիշների ինքնությունների հետ հաղորդակցումը ձեռք է բերում բարոյական բնույթ:

Abstract: E.V. Belyaeva. *Moral Identity of the Self and the Other.* Moral identity is not associated with social identification; it consists in experiencing moral subjectness, the integrity of its own moral personality. The moral identity of the Self and the Other is directly and inseparably linked: the moral self is manifested when communication with Others' identities acquires the moral character.

В современных гуманитарных науках междисциплинарное взаимодействие протекает весьма активно. Термины и целые концепции флуктуируют из одной дисциплины в другую, то обогащая новую предметную область, то запутывая суть вопроса. К этому ряду относится понятие идентичности, возникшее в психологии начала XX в. и связанное с проблемами становления личности. Впоследствии оно распространилось на социологию, культурологию, этику, политологию, порождая постепенно и «проблему идентичности». Данное словосочетание стало способом артикуляции разного рода социальных процессов, возникших в эпоху постмодерна и глобализации и приведших к размыванию всех предшествующих границ, как между понятиями, так и между социальными феноменами. Ответом на утрату прежней определенности стала «борьба за идентичность», активно используемая в политической риторике и практике.

Однако «проблема идентичности» является не только социально-политической, но в первую очередь, и категориальной. Она заключается в определенном противоречии между двумя основными смыслами этого понятия. Уже у Э. Эриксона, который ввел этот термин, идентичность, с одной стороны,

определялась как субъективное ощущение целостности своей личности, а с другой – как осознание принадлежности к определенной социальной группе посредством противопоставления другим группам [См.: 8]. Аналогичным образом П. Рикёр, различая два типа идентичности, выдвигает категории «ipse» – самость, сущность, бытие, и «idem» – аналогичное, то же самое [См.: 6, 18]. В последующих текстах различных авторов эта оппозиция явно или скрыто воспроизводится. *Определение 1* гласит, что идентичность – это сохранение своей самости, неповторимости в потоке времени (самоидентификация); *определение 2* называет идентичностью отождествление себя с кем-то другим, чувство причастности к группе (социальная идентификация). Мало того, эти два смысла понятия акцентируются в различных научных дисциплинах: первый – в психологии и этике, в исследовании становления личности, где речь идет о персональной идентичности, второй – в социологии и политологии, при анализе деятельности коллективных субъектов, групповой идентичности.

Моральная идентичность человека – это ответ на вопрос, кто есть «Я» в моральном отношении, являюсь ли я хорошим, нравственным человеком, какие события и поступки свидетельствуют об этом мне и окружающим. «Человек обладает моральной идентичностью в той мере, в которой моральные понятия, такие как быть добрым, сострадательным или справедливым, считаются центральными и важными для самопонимания, когда моральные требования определяют сам круг обязанностей такого человека» [10, 4]. По этим характеристикам, сформулированным К. Лэпсли, видно, что речь не идет о поиске некоего морального сообщества, принадлежность к которому придает личности моральную уверенность, но исключительно о необходимости для поддержания самоуважения воспроизводить моральное поведение. Таким образом, в этике и психологии личности используется *определение идентичности 1*, их методология задает трактовку данного понятия. Этика прямо связывает идентичность личности с ее качествами как морального субъекта, с непрерывностью опыта добродетельной жизни, со способностью к постоянному самоопределению себя в качестве морального субъекта, с самоидентификацией. «Только субъект, способный оценивать собственные действия, формулировать свои предпочтения, связанные с предикатами «хороший» или «плохой», а значит, способный опираться на иерархию ценностей в процессе выбора возможных действий, – только такой субъект может определять самого себя», – констатировал П. Рикёр [См.: 6, 40]. Соответственно, моральная идентичность может быть только личностной, и не имеет смысла говорить о моральной идентичности классов, народов и других социальных групп. Сколь бы сильно ни ощущал человек свою принадлежность к семье с глубокими нравственными традициями, к профессии с особыми моральными стандартами, к народу с высокой нравственной культурой, эта идентичность соответствует *определению 2* и не является собственно моральной. Нравственность человека во многом формируется и воспитывается его социальным окружением, однако принятие субъектом моральных решений не предполагает апелляции к правилам сообщества, но требует его самоопределения по отношению к ним, обнаружения своей идентичности как самости (*определение 1*). Чтобы быть

нравственным человеком, недостаточно соблюдать моральные правила общества и даже делать это по внутреннему убеждению. Человека делает субъектом морали предшествующая этому «этическая чувствительность», потребность воспринимать мир в терминах добра и зла и преобразовывать его в направлении должного. В христианской традиции душа человека может быть святой или грешной, однако само обладание душой дает исходную способность к распознаванию морального. В этике Канта моральным субъектом выступает не тот, кто исполняет долг, а тот, кто автономно способен породить сам феномен долженствования. Как показывают исследования по моральной психологии, чем большее место способность к моральному самоопределению занимает в общей структуре личности, тем устойчивее ее идентичность. В теории А. Блази мораль является центральным элементом личной идентичности [См.: 9], выстроенной по *определению 1*. Когда некий спорщик с целью уклониться от должного поведения заявляет – «у всех есть своя мораль», претендуя на обладание особыми моральными правилами, он ошибается, воображая, что тем самым очерчивает свою неповторимую идентичность. «Своя мораль» не состоит в изобретении правил, которых нет у других (что сделает эти правила моральными?). «Своя мораль» – это переживание морали как своей собственной, неотъемлемой части личности; это моральная идентичность, несводимая к правилам.

Те же особенности моральной идентичности проявляются не только в процессе ее сохранения, но и в ходе изменения, в том числе в результате травматического нравственного опыта. Хотя, казалось бы, источник травмы по определению находится снаружи, причиной травматического опыта оказывается сам субъект, его неспособность пережить некоторое событие без того, чтобы усомниться в морали. В одних случаях вопиющий аморализм чьих-то поступков заставляет разочароваться в торжестве добра и справедливости, что переживается моральным сознанием как унижение. Если бы субъект мог практически противостоять творимому злу и воспрепятствовать ему, то ситуация травмы не возникла бы. В других ситуациях моральная травма возникает у человека вследствие осознания того, что он совершил поступки, противоречащие собственным моральным убеждениям. Это приводит к кризису собственной моральной идентичности, к разочарованию в себе как моральном субъекте. Моральная травма побуждает субъекта к переосмыслению собственного морального статуса. В отличие от социальной идентификации, которую можно восстановить, отождествив свои качества с характеристиками некоторой социальной группы, моральная самоидентификация – результат работы над собой, восстановления себя в качестве добродетельной личности через раскаяние, исправление зла, совершение надлежащих поступков. Только постоянная рефлексия содержания собственного морального сознания и практики, непрерывное самосовершенствование как сохранение себя в изменчивости времени, позволяет личности сохранять моральную идентичность. Таким образом, «проблема идентичности» в этике касается именно личности, поэтому она должна решаться не в области социальной идентификации, а в плане самоидентификации.

О значимости фигуры «Другого» в формировании личной идентичности написано много как философской (Э. Левинас, М.М. Бахтин, М. Бубер), так и психологической литературы. Проведя обзор концепции такого рода, Н.В. Писаренко заключает: «Исследователи вне зависимости от парадигмального предпочтения определяют идентичность как сложный интегративный феномен личностной уникальности, источником возникновения и развития которой признаются условия социальной коммуникации» [5, 121]. В XX в. результатом множества исследований и размышлений стала формулировка парадоксальной закономерности, состоящей в том, что идентичность образуется не благодаря самоизоляции «Я» и сосредоточению его на самом себе. Как ни странно, «Я» становится самим собой, обретает неповторимость и самостоятельность именно в коммуникации с «Другим». С одной стороны, «неоспорима конституирующая роль «Другого» в достижении идентичности личностью» [5, 118], с другой, личность с устойчивой идентичностью всегда обращена к «Другому».

В этике этот тезис приобретает характер безусловного закона: чем более человек вовлечен в нравственную коммуникацию с другими, тем более непоколебимой оказывается его моральная идентичность. Важно не просто социальное взаимодействие, а именно нравственное общение. «Ненасильственные отношения «Я – Другой», представляющие собой коммуникацию, нацеленную на понимание и взаимопонимание, являются необходимым условием обретения персональной идентичности» [2, 6]. Переводя на язык нравучений, можно сказать, что чем больше человек стремится вникнуть в жизнь других людей и сделать им добро, тем сильнее он ощущает, что у него есть «своя мораль».

Но что представляет собой моральная идентичность «Другого»? В этике есть два подхода, в равной степени позволяющих сконструировать мир моральной коммуникации. Один, основанный на теоретической стратегии модерна, утверждает, что моральная идентичность «Другого» аналогична, если не тождественна, «Моей» в силу нашей общей принадлежности к человечеству. Такой подход предполагает, что «Я» совершает нравственный поступок по отношению к этому совокупному субъекту «и в своем лице, и в лице всякого другого» (И. Кант). Продолжателем традиции модерна в современной этике выступает Ю. Хабермас, чья теория коммуникативного действия исходит из того, что все участники моральной коммуникации обладают равной субъектностью, что защищает любого человека от дискриминации и предписывает учитывать его нравственные интересы в процессе социального взаимодействия [См.: 7].

Другой подход, восходящий к идеям Э. Левинаса [См.: 4], настаивает на том, что «для «Я» и «Другого» нет объемлющего единства», что мораль – это отношение близости с «совершенно другим «Другим»», к чьей идентичности «Я» не имеет никакого доступа и не нуждается в нем. При этом именно инаковость «Другого» является причиной становления «Я» как морального субъекта, который направляет на «Другого» свою доброжелательную интенцию бескорыстно, безо всякой связи с тем, что представляет собой моральная идентичность «Другого». Такой подход в большей степени соответствует

постмодерной культуре глобальной цивилизации, в которой взаимодействие несравнимых уникальностей нуждается в моральной регуляции. Представление о множестве возможных идентичностей укрепились в гендерной теории. Требование уважать разнообразные идентичности «Других» стало краеугольным принципом биоэтики. К людям с синдромом Дауна, аутизмом и даже к существам с «нулевой моральной идентичностью» (эмбрионы, младенцы, невменяемые психические больные) нравственное отношение является обязательным, вне зависимости от их моральных представлений о самих себе.

Наряду с общими концепциями идентичности «Другого», рассматривающими его как абстрактное не-«Я», в этике важно принимать во внимание конкретный статус того, кто пробуждает и побуждает становление «Я». Традиционно приоритетную роль в этом процессе имеют самые близкие люди – родители. Впоследствии на становление идентичности «Я» влияет учитель (с маленькой и с большой буквы), другие морально авторитетные личности, встреченные, как в жизни, так и в пространстве культуры. Чем определеннее моральная идентичность «Другого», чем он сильнее и самостоятельнее как субъект морали, тем больше он укрепит идентичность «Я». Суть такого влияния не в навязывании авторитетной личностью собственных стандартов морали, не в «формировании нравственной позиции», «укреплении на стезе добродетели» и даже не в демонстрации собственного нравственного примера. «Другой» с устойчивой моральной идентичностью передает «Я» самую первичную способность видеть мир как «мир морали», хотеть добра, обладать «моральной чувствительностью». Кому не повезло общаться с «Другим», который умеет производить нравственные отношения как модус собственного бытия, тот переживает мораль как способ управления и подавления, не имеющих отношения к его идентичности.

Второй тип нравственной коммуникации осуществляется в горизонтальной плоскости, когда «Другой» предстает как равный. В этом случае идентичность последнего подлежит доброжелательному изучению с целью выбрать те стратегии морального поведения, которые откроют мое «Я» навстречу «Другому». Нравственное взаимодействие, как показано выше, можно наладить и в том случае, если его способ переживания моральной идентичности принципиально отличается от «Моего». При этом «высокий уровень идентичности соответствует высокому уровню принятия «Другого», и наоборот, чем ниже уровень идентичности, тем нетерпимее к окружающим относится личность» [3, 163].

Третий вариант – это встреча с «Другим» как «Чужим», моральная идентичность которого иная мне как по нормативно-ценностному содержанию, так и по способу полагания себя как морального субъекта. При столкновении с нравственно «Чужим», «Я» не только отвергает его моральные представления, но и отрицает его моральную субъектность, не верит, что Чужой способен производить нравственные взаимоотношения между людьми, что у него, как и у меня, есть способность к морали. В отличие от «Чужого», ужасного своей непонятностью, морально «Чужой» возмущает нравственное чувство и оценивается как воплощение зла, провоцируя «Я» на «борьбу со злом», т.е. на насилие, которое в любой другой ситуации подлежит осужде-

нию. Главным этическим аргументом, легитимирующим насилие, становится убеждение, что некто не обладает собственной моральной волей, поэтому к приемлемому поведению его надо принудить силой. А.А. Гусейнов убедительно показал, что «насилие есть ... посягательство на свободу человеческой воли» [1, 355]. Соответственно, отказ от насилия и возвращение к нравственной коммуникации предполагает онтологическое принятие «Чужого» как обладателя моральной идентичности.

Таким образом, моральная идентичность заключается в переживании моральной субъектности, целостности собственной нравственной личности. Моральная идентичность «Я» и «Другого» связаны непосредственно и неразрывно: моральная самость «Я» узнает и проявляет себя по мере того, как коммуникация с моральными идентичностями «Других» центрируется нравственными отношениями.

Список литературы

1. Апресян Р.Г., Гусейнов А.А., Этика, Москва, Гардарики, 2000, 375 с.
2. Блинова О.А., Персональная идентичность в контексте отношения «Я – Другой»: Дисс. ... канд. филос. наук : 09.00.13, Челябинск, 2009, 15 с.
3. Зубарева Н.С., Идентичность как условие формирования уровня принятия другого в раннем юношеском возрасте // Брестский государственный университет имени А. С. Пушкина // Личность – слово – социум – 2006, Брест: Паркус плюс, 2006, С. 160-163.
4. Левинас Э., Время и Другой. Гуманизм другого человека / Пер. с фр., С.-Петербург, Изд-во Высшей религиозно-философской школы, 1998, 265 с.
5. Писаренко Н.В., Идентичность в аспекте коммуникации: теоретические подходы // Вестник Томск. гос. ун-та, Сер. Психология, 2005, № 286, С. 118-122.
6. Рикёр П., Герменевтика. Этика. Политика: Московские лекции и интервью, Москва, КАМІ, 1995, 160 с.
7. Хабермас Ю., Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем, СПб., Наука, 2000, 379 с.
8. Эриксон Э.Г., Детство и общество: пер. с англ. изд. 2-е, перераб. и доп., С.-Петербург, Ленато; АСТ, 1996, 592 с.
9. Blasi A., Moral identity: Its role in moral functioning // Morality, moral behavior and moral development / Ed. by W.M. Kurtines; J.J. Gewirtz, New York, John Wiley and Sons, 1984, P. 128-139.
10. Lapsley D., Moral Self-Identity and the Social-Cognitive Theory of Virtue // Developing the Virtues: Integrating Perspectives / Ed. by J. Annas, D. Narvaez, N.E. Snow, N.Y., Oxford University Press, 2016, P. 34-68.

СТЕПЕНЬ УДАЛЕНИЯ «ДРУГИХ» КАК ОСНОВАНИЕ СТРУКТУРИРОВАНИЯ ЖИЗНЕННОГО МИРА (ОТВЕТЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ И ЭТИКИ)

Н.М. Бойченко

Национальная медицинская академия последипломного образования
им. П.Л. Шупика (Киев, Украина)
n_boychenko@ukr.net

Аннотация: Статья посвящена философскому осмыслению возможной этической концептуализации «Другого» в контексте феноменологической проблематики структурирования жизненного мира. Выявлено, что ключевой особенностью морали личных отношений является глубинная онтология морали: этическое знание неразрывно связано с этическим бытием личности в ее жизненных взаимоотношениях с другими личностями. На основании проведенного анализа концепций «Другого» обосновывается тезис о том, что в мультикультурном и динамично развивающемся обществе все моральные решения о дальних не должны противоречить моральному отношению к ближним, а напротив – должны исходить из такого отношения.

Անոտացիա. Ն. Մ. Բոյչենկո: «Ուրիշների» հեռացման աստիճանը որպես կենսաշխարհի կառուցարկման հիմք (ֆենոմենոլոգիայի և էթիկայի պատասխաններ): Հոդվածը նվիրված է Ուրիշի բարոյական կոնցեպտուալացման հնարավոր փիլիսոփայական իմաստավորմանը՝ կենսաշխարհի կառուցարկման ֆենոմենոլոգիական հարցադրումների համատեքստում: Բացահայտվել է, որ անձնական հարաբերությունների բարոյականության առանցքային հատկությունը բարոյականության խորքային գոյաբանությունն է. բարոյագիտական գիտելիքներն անմիջականորեն վերաբերում են կենսական հարաբերություններում ուրիշների հետ դրսևորվող անձի բարոյական կեցությանը: «Ուրիշի» հայեցակարգերի վերլուծության հիման վրա առաջ է քաշվում այն գաղափարը, որ դինամիկ զարգացող և մուլտիմշակութային հասարակություններում հեռավորի վերաբերյալ բարոյական բոլոր որոշումները ոչ թե պետք է հակասեն մերձավորի նկատմամբ դրսևորվող բարոյական վերաբերմունքին, այլ հակառակը՝ բխեն նման վերաբերմունքից:

Abstract: N.M. Boychenko. The Degree of Distance to Other as a Basis For the Structuring of the Life-World (Answers of Phenomenology and Ethics). The article is devoted to the philosophical interpretation of the possible ethical conceptualization of the Other in the context of the phenomenological problems of structuring of the life-world. It is revealed that the key feature of the morality of personal relationships is the deep ontology of morality: ethical knowledge is inextricably linked with the ethical being of the personality in his/her life relationships with other personalities. On the basis of the analysis of the concepts of

the Other, it is substantiated the thesis that in a multicultural and dynamically developing society all moral decisions about the farthest should not contradict the moral attitude to the neighbors, but on the contrary – they must proceed from this attitude.

В упрощенной этической картине мира все делится на черное и белое раз и навсегда – есть добро и есть зло, причем что-то навсегда характеризуется как добро, а что-то как зло. При этом злом оказывается все то, что не является добром, в том числе и то, что находится «за гранью добра и зла». Впрочем, само наличие такой «грани» заставляет задуматься о неабсолютистской, неметафизической сущности добра – нет, не о его безграничной релятивности, но как раз о тех границах, которые отделяют различные внутренние релевантные системы добра и зла, представляющие различные этические системы в теории, а на практике – различные моральные традиции. Если в развитии этической мысли и истории человечества эти относительно автономные релевантные системы добра и зла существовали длительное время бок о бок, но не пересекаясь друг с другом, и, соответственно, могли рассматриваться как несовместимые и конфликтные без существенных последствий как друг для друга, так и для их носителей, что порождало опасность морального коллективного аутизма и этической глухоты, то в современном слишком тесном человеческом сообществе с его интенсивными и разноплановыми социальными взаимодействиями возникает другая опасность – торжество морального нигилизма, когда при любом общении между разнообразными и самобытными в культурном плане личностями моральные критерии поступков все чаще исключаются.

Западная Европа давно перестала быть глубоко христианской, в ней уже вот почти как два столетия утверждаются идеалы просвещения и секуляризации, обратной стороной которых стал углубляющийся этический релятивизм. Он допускает моральную антиномию: для одних европейцев морально относиться к «Дальним» (беженцам) лучше, чем к «Ближним», для других – морально видеть в «Дальних» (беженцах) исключительно «Чужих».

Все это и обуславливает необходимость выработки новой этической концепции сосуществования моральных практик и соответствующей этической доктрины моральной релевантности. Ее важной составляющей является, по нашему убеждению, концепция различия моральной позиции в зависимости от степени социального отдаления. Эта концепция неизбежно должна опираться на анализ концепций «Другого», которые встречаем в этической мысли – от Мартина Бубера через Ханну Арендт и Эмануэля Левинаса и до Чарльза Тейлора и Аласдера Макинтайра. Нельзя не отметить, что эти этические учения явно или неявно коррелируют с более ранними и параллельными, а нередко и с сопряженными с этикой учениями феноменологов – от Эдмунда Гуссерля и Макса Шелера через Альфреда Шютца и Мориса Мерло-Понти до Бернарда Вальденфельса и других современных феноменологов. У Жан Поля Сартра и Романа Ингардена это единство феноменологии и этики при исследовании темы «Другого» выходит едва ли не на первый план. Не просто общим местом обеих традиций, но и силовым полем притяжения, а возможно, и

источником смыслов и ценностей является при этом учение о структурировании жизненного мира, о его внутренней неслучайной, но релевантной смысловой и ценностной дифференциации. При этом наша позиция исходит из того, что моральное решение должно не столько определяться социальной структурой, сколько само определять наш способ участия в этой структуре и возможного ее изменения на основаниях контрфактичности [См.: 9].

Начать стоит, конечно же, с социально-этической картины жизненного мира Мартина Бубера, у которого весь универсум в плане человеческого к нему отношения разделен на две составляющие: «Я – Ты» и «Я – оно» [См.: 1]. Уже здесь мы сталкиваемся с простейшей градацией отношений с «Другим»: с кем-то человек как «Я» поддерживает отношения первого типа, а с кем-то – второго. Конечно, для Бубера главное не это: у него не только с людьми, но и со всем сущим, и в первую очередь с самим Богом, устанавливаются отношения этих двух типов. Кроме того, Бубер устанавливает некие экстремумы: крайне нелицеприятная личность стремится свести все свои отношения к миру к типу отчуждения «Я – Оно», тогда как образцовая личность стремится к тому, чтобы со всем сущим установить личностный диалог в режиме «Я – Ты». На практике первая редукция почти невыполнима, тогда как вторая невыполнима вовсе: если полное отчуждение маловероятно (возможно лишь как клинический случай), то прямое общение совсем сущим попросту технически недостижимо. Однако предложенная Бубером модель фактически была взята за основу теми философами, которые осуществили последующие градации жизненного мира по принципу степени удаленности от наблюдателя. Прежде всего, это были представители социальной феноменологии.

Уже Гуссерль, вводя понятие жизненного мира, подразумевал как минимум множественность жизненных миров в «Картезианских размышлениях» [См.: 3]. В позднем своем докладе «Кризис европейского человечества и философия» он формулирует зависимость поведения человека от его жизненной установки: «Отдельные люди, переменявшие установку, и дальше сохраняют как члены универсальной жизненной общности (своей нации) свои естественные интересы, каждый – свой индивидуальный; они не могут их просто утратить, т.е. перестать быть самими собой, тем, кем они являются от рождения. При любых обстоятельствах смена установки может быть лишь временной; привычной, значимой на протяжении всей последующей жизни она может стать лишь в форме безусловного волевого решения периодически, однако, на внутренне связанные между собой промежутки времени – возобновлять ту же самую установку; свойственный ей новый род интересов будет благодаря интенциональной преемственности, связывающей эти дискретные моменты, сохраняться как значимый и действенный и реализовываться в соответствующих продуктах культуры» [3, 108]. Тут Гуссерль задает основные критерии, с помощью которых можно отличать одну степень удаления «Другого» от наблюдателя.

В данном докладе мы встречаем у Гуссерля первые попытки различения таких степеней на примере принадлежности к «духовной Европе» или ее отсутствия: «В духовном смысле явно относятся к Европе английские доминионы, Соединенные Штаты и т.д., но не эскимосы и индейцы, показываемые

на ярмарках, и не кочующие по Европе цыгане» [3, 103]. Нет нужды говорить, что такое деление не имеет ничего общего с этикой. Гуссерль исходит из позиции европоцентризма, которая исподволь напоминает с этической точки зрения манихейское разделение на «Я – Ты» и «Я – Оно» у Бубера: европеец – свой, духовный жизненный мир, не-европеец – чужой, сомнительный духовный жизненный мир. В дальнейшем социальные феноменологи преимущественно будут продолжать такой «этически нейтральный» подход к определению критериев градации, как степень удаления «Другого» от наблюдателя, хотя будут сделаны попытки достичь определенную степень толерантности к «Другому» как «Чужому».

Ключевой фигурой предстает в этом плане Альфред Шюц с его работами «Чужой», «Возвращающийся домой» и «Смысловое строение социального мира» [См.: 8]. У Шюца идея intersубъективности Гуссерля получает свою конкретизацию благодаря структурированию жизненного мира человека. Градация социального жизненного мира у Шюца выглядит так: ближайший социальный круг общения формирует *Umwelt*, т.е. «окружающий мир», мир партнеров-соучастников. Более отдаленный круг общения Шюц называет *Mitwelt*, т.е. «совместный мир», или же мир современников. Еще более отдаленным от мира современников оказываются «мир предшественников» (*Vorwelt*) и «мир потомков», а именно как преемников-последователей (*Folgewelt*). Таким образом, у Шюца весь жизненный мир оказывается внутренне связанным социальными отношениями разной степени релевантности, или социальной близости.

Центром этого жизненного мира оказывается уже не солиптическое и эгоистичное «Я», но intersубъективное «Мы». Шюц часто пишет именно от имени «мы», хотя и не делает этот термин специальным. От этого intersубъективного центра расходятся социальные круги, которые являются концентрическими – в отличие от исходного значения социальных кругов у Георга Зиммеля [См.: 5], который ввел этот термин скорее в смысле кругов Эйлера. В зависимости от степени удаления от социально интимного «Мы», «Мы» в главном и исходном и безусловном значении, от увеличения количества социальных посредников при общении, формируются разные градации «Другого», точнее других как более условных «Мы». Ведь речь идет о различных проявлениях intersубъективности в различных социальных ситуациях, точнее, на разных социальных дистанциях. Все эти «Другие» предстают как «Они» по сравнению с тем «Ты», вместе с которым мы составляем «Мы». Однако, учитывая позицию Бубера, мы не можем обезличить, реифицировать, т.е. превратить в «оно» всех тех других, которые не есть «Ты» – все эти другие, которые не входят в поле социальной интимности, все же потенциально могут в него когда-то и при каких-то условиях войти. Поэтому другие рассматриваются не как «Оно», а как ослабленное «Ты». Так, человечество – это единство *Mitwelt*, *Vorwelt* и *Folgewelt*, т.е. максимально допустимая абстракция конкретной intersубъективности.

Интересно соотнести выделенные Шюцем социальные миры с этапами исторического становления морального сознания, которые различает Лоренц Кольберг [См.: 10]. Он фиксирует переход морального сознания от доконвен-

циональной стадии к конвенциональной и затем – к постконвенциональной. На доконвенциональной стадии основу морали составляют личные моральные обязательства – что соответствует центральному «Мы» и Umwelt Шюца; на конвенциональной стадии доминирует социальный договор, описанный еще Гоббсом, однако осмысленный Кольбергом в моральных терминах, что соответствует Mitwelt Шюца, и, наконец, наиболее отдаленные другие – предшественники и потомки, Vorwelt и Folgewelt у Шюца, т.е. человечество в более абстрактном, всеобщем его понимании становятся у Кольберга объектом и субъектом морали лишь на постконвенциональной стадии ее развития.

Но если у Кольберга подразумевается, что каждая следующая стадия исторического развития морального сознания как бы «снимает» в гегелевском смысле предыдущую (хотя бы в общих чертах или частично, но все более определяющим образом), то учитывая закономерности построения социального жизненного мира, зафиксированные Шюцем, мы уже не можем рассматривать внутренний социальный мир, интимное социальное «Мы» как подлежащее «снятию» и тем более преодолению. Это та неотчуждаемая социальность и неотчуждаемая нравственность, которая является источником всей остальной социальности и нравственности. С нашей точки зрения, никогда универсалистская постконвенциональная мораль не сможет получить ту силу и действенность, которую имеет мораль личностных отношений и обязательств. Именно последняя, т.е. то, что Кольберг называет доконвенциональной моралью, является источником моральной силы более сложных форм морали – конвенциональной и постконвенциональной. Именно неотчуждаемая, так называемая доконвенциональная, мораль может противостоять симуляции и фейковости, подмене морали псевдоморалью, именно мораль личных отношений составляет глубинную онтологию морали, которую невозможно исказить и отрицать с софистических позиций этической эпистемологии: этическое знание невозможно оторвать от этического бытия личности в ее жизненных взаимоотношениях с другими личностями.

Однако современные этики, впрочем, как и классики прежних времен, за редким исключением (как Шелер [См.: 7] и Гартман [См.: 2]), избегают строить иерархии этических ценностей. Тем более практически все этики без исключения уклоняются от дифференцирования и особенно ранжирования этического отношения к другим. Впрочем, мы также не призываем относиться более этично к «Ближним», менее этично к дальним и уж вовсе сдержанно-доброжелательно к человечеству в целом. Но мы стоим на тех позициях, что все более социально отдаленные этические отношения должны надстраиваться на фундаменте на отношениях с ближними – без такого фундамента они будут слишком шаткими и не только мало достоверными, но, прежде всего, мало практичными и, по преимуществу, неизбежно стремиться к декларативности. Ведь наиболее часты наши отношения именно с ближними, и именно их следует наиболее строго этически судить, именно на их основе вырабатываются те привычки, «посеяв которые, пожинаем характер» и в конечном итоге формируем наши добродетели. На этой основе можно строить и договорные отношения (в том числе и морально-конвенциональные), и далее отношения постконвенциональные, т.е. универсальные моральные максимы.

В значительной степени идеи построения морального жизненного мира, отталкиваясь от личной порядочности, находят свое подтверждение и воплощение в работах многих современных классиков этической мысли, к которым безусловно можно отнести Чарльза Тейлора (хотя довольно четкую позицию встречаем уже у Зиммеля [См.: 4]). Тейлор рассматривает жизненный мир человека как систему жизненных координат: «Когда мы пытаемся объяснить, что имеем в виду, утверждая, что определенная форма жизни является действительно ценной... тогда мы выражаем то, что [называется] системами координат» [6, 43]. В центре каждой такой системы координат, по Тейлору, находится личное моральное достоинство: «Под достоинством я имею в виду характеристики, в терминах которых мы видим себя как вызывающих (или не вызывающих) уважение окружающих» [6, 29]. «Наше достоинство состоит в мужестве и ясном осознании нашей позиции в лишенном смысла универсуме... достоинство человеческих существ именно в их способности устоять в своей безутешности и необузданности, перед лицом равнодушной необъятности мира и найти цель своей жизни в том, чтобы понять этот мир и таким образом высоко подняться над своим скудным существованием» [6, 137].

Краткий этический ответ на ситуации необходимости принятия решения о моральном отношении к «Другому» в культурно многообразном и высоко социально динамичном мире (например, ситуации с беженцами) таков: все моральные решения о «Дальних» не должны противоречить моральному отношению к ближним, а наоборот, исходить из него; личный неотчуждаемый моральный опыт должен обосновывать моральные решения более общего характера как конвенционального, так и универсалистского типа.

Список литературы

1. Бубер М., Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. *Я и Ты* / Пер. с нем., Москва, Республика, 1995, С. 16-92.
2. Гартман Н., Этика / Пер. с нем. А.Б. Глаголева, С-Петербург, Владимир Даль, 2002, 708 с.
3. Гуссерль Э., Кризис европейского человечества и философия / Пер. с нем. // Вопросы философии, № 3, 1986, С. 101-116.
4. Зиммель Г., Индивидуальный закон (К истолкованию принципа этики) / Пер. с нем. // Зиммель Г. Избр. работы, Киев, Ника-Центр, 2014, С.11-60.
5. Зиммель Г., О скрещении социальных кругов / Пер. с нем. // Зиммель Г. Избр. Том 2. Созерцание жизни, Москва, Юрист, 1996, С. 412-428.
6. Тейлор Ч., Джерела себе. Творення новочасної ідентичності / Пер. з англ. Киев, Дух і літера, 2005, 696 с.
7. Шелер М., Формализм в этике и материальная этика ценностей / Пер. с нем. // Шелер М. Избр. произв., Москва, Гнозис, 1994, С. 218-279.
8. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. Москва: РОССПЭН, 2004. 1056 с.

9. *Boychenko N.* Counterfactuality of the Ethical Norms of Higher Education // *Future Human Image*, № 1, 2017, P. 28-35.
10. *Kohlberg L.*, *Stages of Moral Development as a Basis for Moral Education*, Bangor, University Press, 1992, 238 p.

О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ВЗАИМНОСТИ: ЛЕВИНАС – РИКЁР

И.С. Вдовина

Институт философии Российской академии наук (Москва, Россия)
isvdovina@mail.ru

Аннотация: Эмманюэль Левинас (1906-1995) и Поль Рикёр (1913-2005) являются яркими представителями современной философии, продолжившими и углубившими ее феноменологическо-экзистенциалистские и персоналистские тенденции. Одним из главных в их творчестве является вопрос о взаимности людей и ее значении в построении и существовании человеческой цивилизации.

Անոտացիա: Ի. Ս. Վրովինա: Մարդկային փոխադարձության մասին. Լևինաս - Ռիկյոր: Էմանուել Լևինասն ու Պոլ Ռիկյորը ժամանակակից փիլիսոփայության վառ ներկայացուցիչներ են, ովքեր շարունակել և խորացրել են փիլիսոփայության էկզիստենցիալ-ֆենոմենոլոգիական և պերսոնալիստական միտումները: Նրանց ստեղծագործություններում գլխավորը մարդկանց փոխադարձության և քաղաքակրթության ստեղծման և գոյության հարցում դրա դերի հարցն է:

Abstract: I.S. Vdovina. *About human mutuality. Levinas – Ricœur.* Emmanuel Levinas and Paul Ricœur are among the main authorities in modern Western philosophy concerning the problems of human rapport and interaction. The theoretical work of Levinas focuses on the development of phenomenological ethics centered around the I–Thou relation, understood as the paradigm of communication between people.

Эмманюэль Левинас. Теоретическая деятельность Эмманюэля Левинаса (1906-1995) посвящена созданию этического варианта феноменологии. Решение этой задачи мыслитель искал, опираясь на феноменологическую методологию исследования и вовлекая в сферу своего анализа экзистенциалистскую проблематику. Из философов наибольшее влияние на Э. Левинаса оказали Э. Гуссерль и М. Хайдеггер [См.: 3, 162-308]. Мыслитель черпал вдохновение также в религиозной традиции и в своей этике исходил из Библии, не стремясь, как он сам отмечал, «искусственно связать» библейскую и философскую

традиции: они сами по себе находятся в согласии, ибо любая философская мысль основывается на до-философском опыте, а чтение Библии и есть такой опыт. Вместе с тем для Левинаса, по его словам, прекрасной подготовкой к занятиям философией стало в детские и юношеские годы знакомство с художественной литературой – русской (Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тургенев, Достоевский, Л. Толстой) и западноевропейской (особенно Шекспир) – ставившей, в сущности, философские вопросы, прежде всего, о назначении человека и смысле его жизни. Глубинным мотивом философии Левинаса явился личный протест против тоталитарной системы фашизма, все ужасы которой мыслитель испытал на себе в 1940-1945 годах в качестве узника нацистского концлагеря.

Творчество Гуссерля французский философ начинает осваивать в конце 20-х годов. Анализ феноменологии привел Левинаса к убеждению, что самым ценным в ней являются идеи интенциональности (трансцендирования) и интерсубъективности, а также сам феноменологический метод. Знакомство Левинаса с учением Гуссерля шло одновременно с чтением труда Хайдеггера «Бытие и время». Если Гуссерль, отмечал он, видел в интенциональности сущность сознания, то у Хайдеггера трансцендирование становится событием человеческого существования. Сам Левинас будет искать внутреннюю пружину интенциональной жизни в обращенности человека к «Другому», к другой субъективности, наделенной полнотой душевной жизни.

Для Левинаса феноменология есть прежде всего дисциплина этическая, в которой обосновывается позиция человека по отношению к собственному существованию, неразрывно связанному с существованием другого человека, человеческого сообщества в целом, а философия совпадает с этикой: этика – это первая философия. Здесь французский мыслитель опирается на идеи позднего Гуссерля – его феноменологическую психологию, исходным пунктом которой является непосредственно практическая жизнь, зафиксированная в понятиях «жизненный мир», «интерсубъективность» и других. Выражающее сущность гуссерлевской интенциональности «сознание о...» (*conscience de...*) Левинас заменяет на «жить чем-то» (*vivre de...*).

Опыт общения, по Левинасу, рождается из особого состояния близости одной субъективности другой. Этот опыт возник до субъект-объектных отношений, до любого знания, когда в естественном вздохе одного человека другой человек впервые с удивлением ощутил обращенный к нему призыв выслушать его, понять и совместно оберегать бытие. Это удивление было выходом человека «за-пределы-себя», трансцендированием. В отношении одной субъективности к другой Левинас обнаруживает пафос, какого, по его убеждению, никакая онтология содержать в себе не может. Пафос этот выходит за пределы бытия, он для Другого.

Одним из фундаментальных в философии Левинаса является понятие лица [См.: 3, 325-328]. Именно в лице происходит молниеносная вспышка трансценденции, предельное значение которой может быть выражено словом «бесконечное». Явление лица – это чистый опыт, «опыт без концепта», и все попытки концептуализировать его оказываются безуспешными. Лицо нельзя ни присвоить, ни конституировать, ни обозначить – оно само себя обозначает

лично, без каких бы то ни было опосредований. Встречая лицо «Другого», мы изменяем сам уровень нашего бытия, вынося на его суд нашу свободу; во взгляде «Другого» мы впервые замечаем измерение выси и идеала, и именно «высь устрояет бытие», внося в него смыслонаправленность.

Человеческое общение, по Левинасу, – это «близость близкого», опыт особого свойства при любом проявлении «Другого», изначально представляющего слабым и незащищенным, сопереживание любому человеку, когда его травят, оскорбляют, унижают. Такой опыт возможен благодаря изначальной способности человека встать на место другого. Возникая естественным образом и совершенно пассивно, близость предшествует вовлечению, она «более прошлая», чем какие бы то ни было *а priori*, и «пересекает сознание против его течения», «вписывается в него как чуждое ему свойство» [4, 129].

На уровне изначального опыта близости различие между «Я» и «Другим» конституируется как отношение «один-для-другого», и именно оно является метафизической способностью трансцендирования: это не «мысль о...», а «мысль для...». «Один-для-другого» – так формулирует Левинас проблему трансценденции, определяя ее как высшую способность и отличительный пафос человеческой субъективности, признавая этику «делом человеческим и только человеческим». Жизнь человека, жизнь человеческого «я» протекает под знаком приятия «Другого».

«Другой» для Левинаса является носителем смысла. В отличие от классической философии, согласно которой смысл рождается в отношении субъекта к объекту, феноменология Левинаса в трактовке смысла отсылает к духовной жизни, понимаемой как опыт ценностей. Смысл рождается в отношении одного субъекта к другому субъекту, necessarily присутствующему в культурной целостности и выражающему ее; более того, «Другой» есть означающее само по себе, и именно его появления ищет феноменология – появления феномена, выступающего по ту сторону явления. «Другой» – это близкий, имеющий прямой, непосредственный смысл; общение с ним не требует ни отдельных слов, ни связной речи – оно осуществляется в виде чистой коммуникации; «Ближний» не тематизируется, поскольку предшествует и познанию, и вовлечению. В отношении «Я – Другой» именно «Другому» принадлежит инициатива: «Я» – сторона пассивная, «Другой» – активная.

Началом собственно человеческого существования Левинас считает зарождение чувства ответственности за «Другого». В ответственности совершается отделение «Я» от самого себя; ответственность есть «истечение бытия», его «впадение в человечность»: опыт предстояния перед «Другим» и движение к «Другому» есть опыт *par excellence*, фундаментальный опыт человека. Обостренное чувство ответственности за «Другого» Левинас связывает с конечностью человека, с его смертностью. В отличие от Хайдеггера, для которого существование возможно только как экстаз, устремленный к небытию, Левинас говорит о триумфе бытия: движение к «Другому» предполагает «бытие-за-пределами-моей смерти», нацеленность на мир «без меня», на время, протекающее за горизонтом «моего времени».

Отношение «Я – Другой» Левинас предполагал сформулировать как своеобразную парадигму межлического общения, в которое включены не

только два субъекта, но множество субъектов, а плюрализм и множественность выступают в качестве самой структуры бытия. Здесь подспудно присутствует вопрос о «третьем» и «третьих». Человечество рисуется французским феноменологом как коммуникация разнообразных культур, единство которого коренится в изначальном межсубъектном общении, в братстве людей, в единстве человеческого рода, а культура обретает миссию всеобщего человеческого общения.

Таков окончательный вывод Левинаса, и, если следовать самому философу, он оказывается труднодостижимым. Безмерность отношения «Я – Другой» приходит в противоречие с мерой, обеспечивающей совместное бытие многих. Эту и другие трудности в этике мыслителя не раз отмечали исследователи творчества Левинаса и среди них – его соотечественник и друг Поль Рикёр.

Поль Рикёр. Проблема человеческой взаимности неизменно находилась в центре философии Поля Рикёра (1913-2005). Все началось в далекие 30-е годы прошлого столетия, когда Рикёр знакомится с идеями философа-персоналиста Э. Мунье, в частности с его трактовкой проблемы личности и сообщества. Муньеровскую концепцию, в основании которой, в общем, лежит отношение дружбы и взаимопонимания личностей, Рикёр дополняет вопросом об институциональных отношениях, чьим девизом является идея справедливости.

Впоследствии, обращаясь к учению Левинаса о «Другом», Рикёр подвергает его критике и вполне обстоятельно высказывает собственную позицию. Он отвергает левинасовскую абсолютизацию инаковости «Другого»: Левинас лишает «Я» какой бы то ни было основательности и инициативы до такой степени, что под вопрос ставится самость «Я» и отношение взаимности. В исследованиях Левинасом отношения «Я – Другой» Рикёр видит превознесение отношения учитель – ученик, где превосходство учителя ничем не отличается от превосходства господина над рабом в гегелевском понимании.

Еще более несостоятельной «этика» Левинаса, по мнению Рикёра, оказывается там, где речь идет об отношении к третьему – «не имеющему лица». Здесь, считает он, нельзя останавливаться на двойственном (межличностном) отношении «Я – Ты», а следует идти дальше, в направлении тройственного отношения «Я» – «Ты» – «Третий», т.е. каждый. Люди живут не в мире «Ближнего», а в мире «социуса» – с теми, с кем «Я» сближается через социальные функции. Отношение к третьему столь же изначальное, как и отношение к «Ты» [См.: 7, 34].

В трактовке интерсубъективности Рикёр опирается на аристотелевское понимание этоса как этики жизни, как стремления человека к благой жизни с другими и ради других в условиях справедливого институционального устройства. Для французского философа, как и его античного предшественника, вопрос о благой жизни укоренен в жизни как таковой. В приведенном определении «этики жизни» присутствуют три момента, которые являются для Рикёра опорными в исследовании человеческого этоса:

– благая жизнь есть «этическое видение», где этика означает путь целостного человеческого существования, начинающийся с элементарного стремления к сохранению жизни и завершающийся тем, что называют блаженством, счастьем;

– «жизнь с другими и ради других» говорит о необходимом присутствии других на пути осуществления желаний и способностей человека; человек рождается политическим существом, он несет в себе инстинктивное стремление к жизни совместно с другими; стремление к благой жизни завершает свой путь в со-бытии (Х. Арендт), и только в качестве граждан мы становимся в полном смысле людьми;

– присутствие другого отсылает к идее справедливости, которая составляет неотъемлемую часть стремления человека к благой жизни; поиски счастья ведутся не в одиночестве, а в среде полиса, так что справедливость – качество политического характера, свойственного человеческой множественности; именно политика в широком смысле слова образует архитеконику этики.

Жизнь в справедливых установлениях полагает другого как каждого, с которым «я» осуществляет отношения по институциональным каналам. «Другой», являясь отдельной личностью, «не имеет лица», он – «каждый», требующий справедливости. Рикёр солидарен с Дж. Ролзом, который в книге «Теория справедливости» утверждает: «Справедливость – это первая добродетель общественных институтов, точно так же как истина – первая добродетель системы мысли» [9, 19]. Наилучшую модель справедливости Рикёр также находит у Ролза: «... в отличие от англо-саксонского утилитаризма, где справедливость определяется максимальным преимуществом большинства, в условиях неравного распределения справедливость определяется максимальным увеличением доли наиболее слабых» [10, 207].

Вслед за Х. Арендт, Рикёр считает, что политическое предстает в соответствии с двойственной структурой общества – горизонтальной и вертикальной. Горизонтальная структура – это желание жить сообща; оно подспудно, безмолвно, ничем не примечательно; вертикальная структура – это иерархическая сторона политического, подразумевающая строгое различие правящих и управляемых. Политическое предшествует возникновению государства и передает ему горизонтальную и вертикальную структуры. Задача философа заключается в том, чтобы показать, что политика не исчерпывает политического как структуры человеческой реальности, а политическое, в свою очередь, не покрывает собой всего антропологического поля. Целью политического является «собрание поколений и примирение традиций и проектов» [11, 153].

Понятие политического, которому Рикёр посвятил немало работ, осталось для него, как сам он пишет, загадочным. Становление человека человеком через политическое и политику совершается не без противоречий, срывов, попятных движений. И тем не менее, главное в политическом, утверждает Рикёр, – это способность людей к совместной жизни, обязанность содействовать гуманизации человека и человеческих отношений, передачи последующим поколениям культурных достижений.

Наряду с масштабными понятиями – жизнь, общество, справедливость, политика – Рикёр в своей трактовке «жизни вместе» обращается к таким концептам, которые, хотя и включаются в сферу философского осмысления, носят в нем весьма ограниченный характер. Одной из важнейших проблем, которой Рикёр посвятил специальное исследование, является признание [См.: 5]. Здесь он опирается на мысль о «всеобщем гостеприимстве», высказанную Кантом в трактате «К вечному миру», где гостеприимство означает право любого чужестранца на то, чтобы с ним в любой стране обращались не как с врагом.

Рикёр ищет альтернативу идее борьбы. В этом плане его внимание привлекают ситуации обмена дарами, которые были универсальными в архаических обществах. В опыте церемониального обмена дарами Рикёр видит начальную форму мирного состояния. Анализируя проблему признания, философ обращается к понятиям гостеприимства, ответственности, взаимности, великодушия, бескорыстия и др., содержание которых выходит за рамки собственно этической проблематики и приобретает общеполитическое значение. Именно с позиции философского понимания признания мыслитель призывает размышлять над актуальными социальными, политическими, юридическими проблемами.

«Жизнь с другими и ради других» Рикёр называет также заботой. Он согласен с хайдеггеровским определением модуса бытия через понятие заботы, взятой в ее теоретических, практических и аффективных детерминациях. Принимает Рикёр и проводимое немецким философом различие между «озабочением» (отношение к «подручному», к средствам) и «заботливостью». Однако заботу у Хайдеггера, по мысли Рикёра, можно понять, скорее, через чувство страха, к которому немецкий философ апеллирует из-за присущей ему способности размыкать бытие, *Dasein*, «столкнувшегося с самим собой» [См.: 5, 495, след.]. Французский философ считает, что отношение заботы охватывает весь человеческий опыт, причем и оно обостряется в жизненно важные моменты (катастрофы, бедствия, эпидемии и т.п.) как возможность открыться другим и оказать им поддержку. Забота есть практика, с помощью которой общество перестает быть абстрактным скопищем разумных существ, бесконечно занятых заключением договоров и ведением дискуссий.

Список литературы

1. *Левинас Э.* Время и Другой. Гуманизм другого человека, СПб., Высшая религиозно-философская школа, 1998, 265 с.
2. *Левинас Э.* Избранное: Тотальность и бесконечное, М.; СПб., Университетская книга, 2000, 416 с.
3. *Левинас Э.* Трудная свобода, М., РОССПЭН, 2004, 751 с.
4. *Levinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Paris: La Haye, 1974, 233 p.
5. *Рикёр П.* Память, история, забвение, М., Издательство гуманитарной литературы, 2004, 726 с.
6. *Рикёр П.* Путь признания, М., РОССПЭН, 2010, 268 с.
7. *Рикёр П.* Справедливое, М., Гнозис; Логос, 2005, 299 с.

8. Рикёр П., Я – сам как другой, Москва, Издательство гуманитарной литературы, 2008, 419 с.
9. Ролз Дж., Теория справедливости, Москва, ЛКИ, 2010, 536 с.
10. Ricoeur P., Approches de la personne // Ricoeur P. Lectures 2, Paris, Seuil, 1992, P. 203-221.
11. Ricoeur P., La critique et la conviction, Paris, Calmann-Lévy, 1995, 289 p.

ФЕНОМЕН «ПРИНЯТИЯ ДРУГОГО» В РАМКАХ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ РЕСПУБЛИКОЙ МОЛДОВА И НЕКОТОРЫМИ МУСУЛЬМАНСКИМИ ГОСУДАРСТВАМИ

Р.М. Гросу

Институт юридических и политических
исследований Академии наук Молдовы (Кишинев, Молдова)
ruslana.grosu@gmail.com

Аннотация: В докладе раскрывается суть и основные особенности отношений между Республикой Молдова и некоторыми мусульманскими государствами сквозь призму объективного восприятия «Другого», а также сопоставляются фактическое состояние этих отношений и перспектива их развития в контексте имеющихся культурно-религиозных различий.

Անոտացիա. Ռ. Մ. Գրոսու: «Ուրիշի ընդունման» ֆենոմենը Մոլդովայի Հանրապետության և մի շարք մուսուլմանական պետությունների հարաբերությունների շրջանակներում: Հոդվածում «Ուրիշի» օբյեկտիվ ընկալման համատեքստում քննարկվում են Մոլդովայի Հանրապետության և որոշ մուսուլմանական պետությունների միջև ձևավորված հարաբերությունների էությունն ու առանձնահատկությունները, ինչպես նաև համադրվում են այդ հարաբերությունների փաստացի վիճակն ու դրանց զարգացման հեռանկարները առկա կրոնամշակութային տարբերությունների պայմաններում:

Abstract: R.M. Grosu. The Phenomenon of «Adoption of the Other» in Relations Between the Republic of Moldova and Some Muslim States. The paper reveals the essence and specific features of relations between the Republic of Moldova and some Muslim states through the prism of an objective perception of the Other. The actual state of these relations and the prospect of their development are compared in the context cultural and religious differences.

Низкий уровень интереса Республики Молдова к некоторым государствам исламского геополитического пространства часто подпитывался определенными оговорками в духе культурных и цивилизационных различий, с од-

ной стороны, и невысоким потенциалом сотрудничества, с другой. В свете этого представляет интерес сопоставление фактического состояния этих отношений и перспективы их развития в контексте существующих между Республикой Молдова и мусульманскими государствами региона культурных религиозных различий.

Установление и развитие отношений Республики Молдова с некоторыми странами мусульманского мира во многом зависит от взаимного интереса, векторов внешней политики и динамики внутренней политики. Со стороны Республики Молдова эти отношения определяются по преимуществу торгово-экономическими интересами; политические и социокультурные мотивы играют в них гораздо меньшую роль. Внешняя политика Республики Молдова, развиваемая в соответствии с Декларацией о нейтралитете, за некоторыми исключениями, приобрела центристскую направленность, которая считается актуальной и для внутренней политики. Как утверждает ряд экспертов [См.: 3], расширение сферы сотрудничества с рядом стран исламского мира Республики Молдова отвечает жизненно важным интересам страны.

Исследование, результаты которого представлены в настоящем докладе, было направлено на рассмотрение взаимодействия и взаимозависимости, порождаемых межгосударственными отношениями. При этом учитывалась модель межгосударственных отношений как в двустороннем, так и в многостороннем формате. Если двусторонний подход традиционно фокусируется на политических и экономических аспектах взаимодействия, то многосторонний требует внимания к другим компонентам межгосударственных отношений сквозь призму конструктивизма или модели «people to people», что представляется тем более актуальным на фоне расширяющихся процессов глобализации. Развитие государственности Республики Молдова и реконфигурация роли государства в мусульманском мире в разных географических регионах требуют целостного подхода к предмету, в наибольшей степени отражающего геополитическую динамику.

Двухсторонние отношения Республики Молдова с некоторыми государствами мусульманского мира берут свое начало с установления дипломатических сношений с Турецкой Республикой. Двухсторонний диалог был сфокусирован на экономических интересах, которые способствовали началу долгосрочного сотрудничества. Дипломатические отношения между Республикой Молдова и Турецкой Республикой были установлены 3 февраля 1992 года [См.: 5]. Посольство Турции в Кишиневе стало первым дипломатическим представительством государства, принадлежащего мусульманскому миру. Дальнейшее развитие двусторонних отношений обеспечивалось подписанием более чем семидесяти соглашений.

Развитие отношений между Турцией и бывшими советскими республиками, в том числе и Республикой Молдова, в некоторой степени определялось присутствием на их территории либо этнических меньшинств тюркского происхождения, либо исламских общин. Политика, проводимая Турцией, подтверждает применение принципов «доктрины хинтерлэнд» (hinterland doctrine), направленной на предоставление финансовой помощи [1, 245], в особенности, в сфере образования [1, 188].

В Республике Молдова практически нет научных работ, посвященных исламскому геополитическому пространству и двухсторонним отношениям с мусульманскими государствами, за исключением нескольких работ, посвященных отношениям с Турцией. Концепция восточного вектора внешней политики Республики Молдова была научно обоснована, но так и не нашла отклика в исследовательских проектах и не получила применения на практике. Перечислим ряд причин: политическая нестабильность, высокое число конфликтов в регионе, недостаточное понимание степени межсистемной взаимозависимости, стереотипы и ошибочное толкование целей межкультурных платформ, ограниченный доступ к достоверным источникам информации, незнание восточных языков, пониженный интерес как властей, так и научных кадров.

На наш взгляд, развитие сотрудничества Республики Молдова с Турцией стало важным шагом для молдавских политиков в улучшении отношений с властями АТО Гагаузия и убедило радикальные круги автономии перейти к решению политических проблем посредством диалога. Таким образом, конфликт в южных районах стал одним из предпосылок для активизации сотрудничества, хотя Рубен Заргарян предполагает, что интерес турецкой стороны к гагаузскому народу оказывается не чем иным, как укреплением своих культурно-исторических корней [8, 131].

С момента установления дипломатических отношений оба государства прилагали совместные усилия для обеспечения благоприятного климата для достижения результатов во взаимовыгодных проектах. Роль Сулеймана Демиреля была неоспорима в поддержании благоприятного климата для расширения двусторонней правовой базы и долгосрочных отношений между Республикой Молдова и Турцией [7, 566-567].

Таким образом, отношения между Республикой Молдова и Турцией характеризуются последовательностью и целесообразностью, в частности, в торгово-экономическом плане. В этих отношениях можно выделить два этапа, первый из которых относится к 1990-м гг. и характеризуется углублением процессов сотрудничества, а второй – небольшим застоєм, причем спад был определен с обеих сторон. Следует ожидать, что третий этап может начаться с подписания Соглашения о свободной торговле, которое по определению должно способствовать развитию торгово-экономических отношений.

Установление и расширение рамок сотрудничества с Ираном было продиктовано необходимостью Республики Молдова диверсифицировать своих потенциальных поставщиков нефтепродуктов, в результате чего стороны подписали ряд соглашений о сотрудничестве [6, 70]. В 2017 г. интерес к интенсификации двухсторонних межгосударственных связей проявила молдавская сторона, подтверждением чего стал визит президента И. Додона в Иран.

Двухсторонние отношения со странами Леванта (Сирией, Иорданией и Ливаном) были установлены в ходе нескольких дипломатических попыток в период с 1993 г. по 1998 г., несмотря на то, что в Республике Молдова, на протяжении более 20 лет, проживают граждане упомянутых стран. Рамки для двустороннего сотрудничества с Сирией были расширены, главным образом, в области образования, однако не были дополнены другими документами. То же

самое относится к молдавско-ливанским и молдавско-иорданским отношениям [См.: 3, 69-70].

Дипломатические сношения между Республикой Молдова и другими арабскими государствами Персидского залива находятся на начальной стадии. Возможно, такая ситуация создалась из-за социокультурных особенностей, ограниченных возможностей для поддержания удовлетворительного уровня двустороннего диалога, слабой политико-правовой основой для таких отношений [См.: 3, 170-181]. Исключением является Катар, сближение с которым, стимулируемое поиском возможных иных источников поставки энергетических ресурсов, наблюдается с 2013 г.

Сотрудничество Республики Молдова с бывшими советскими республиками, принадлежащими мусульманскому миру, стремилось быть взаимовыгодным, одной из причин было общее историческое прошлое в СССР, а также новые вызовы пост-биполярной системы в геополитическом и геоэкономическом плане.

Двусторонние отношения между Республикой Молдова и Азербайджаном имеют под собой солидную основу. Подписание более пятидесяти соглашений свидетельствует о надежной нормативной базе для будущего взаимного сотрудничества в политическом и экономическом плане, а также в области гуманитарной и культурно-научной областях [См.: 4].

В 1992-1994 гг. Республика Молдова установила дипломатические отношения со всеми бывшими советскими республиками Центральной Азии, что является одной из предпосылок сохранения и укрепления сотрудничества в новых политических, юридических, геополитических и геоэкономических условиях в общих интересах [См.: 2, 22].

Однако членство в СНГ и в других региональных структурах на постсоветском пространстве не оказалось катализатором углубления процессов сотрудничества Республики Молдова с Казахстаном, Туркменистаном, Кыргызстаном, Таджикистаном, Узбекистаном или Азербайджаном, будь то на многосторонней или двусторонней основе, несмотря на заявления о намерениях.

Дипломатические документы свидетельствуют, что отношения, установленные Республикой Молдова с некоторыми государствами исламского мира, не предусматривают направлений, представляющих общий интерес в большинстве областей. В то же время, следует подчеркнуть, что нестабильность в указанных регионах, порожденная многими конфликтами, не должна стать препятствием для сотрудничества с этими странами.

Таким образом, характер политико-дипломатических документов и официальных контактов свидетельствует о намерении Республики Молдова наладить взаимовыгодные отношения с мусульманскими государствами. Правда, более или менее обнадеживающий дебют в 1990-е гг. не получил ожидаемого результата по масштабу развития в последующий период, несмотря на то, что Республика Молдова осознает важность развития устойчивых отношений с мусульманскими государствами. Долгосрочные проекты международного сотрудничества не получили развития, а во многих случаях так и остались на ранних стадиях. Политическая нестабильность и вспышки нестабильности, вызванные терроризмом и исламским фундаментализмом, повлияли на ход

событий, но нельзя игнорировать отсутствие реального интереса как со стороны Республики Молдова, так и со стороны ряда мусульманских государств. Непостоянный характер контактов помешал конкретным результатам, даже если существовал ряд возможностей, которые, будучи признанными, способствовали бы широкой и динамичной позитивной эволюции двусторонних отношений.

Отношения между Республикой Молдова и мусульманскими государствами отличаются разнообразием, но в то же время различной интенсивностью в зависимости от интересов и возможностей их привлечения и продвижения. Недостаточно установить дипломатические отношения с последующими декларативными намерениями. Для конкретизации и реализации совместных проектов необходимо активное взаимодействие. Отношения Республики Молдова с бывшими советскими республиками исламского геополитического пространства в период с 1992 г. по 2017 г. положительно сказывались на нескольких сферах, хотя одновременно наблюдались пассивные периоды и незначительные разногласия. Центрально-азиатские государства и Азербайджан, которые внедрили различные модели интеграции, остаются в числе экономических и политических партнеров Республики Молдова, а перспектива этих отношений является активной. В торгово-экономических отношениях Казахстан, Узбекистан и Азербайджан входят в первую тройку партнеров, а за ними следуют Кыргызстан, Туркменистан и Таджикистан. При этом в политическом плане и по количеству совместных проектов лидирует Азербайджан.

Наблюдаемая сегодня политическая ситуация подтверждает высказывания М. Ханна о том, что концепция принятия «Другого» не усвоена [9, 9]. Причина кроется в том, что не только у отдельных граждан, но и у представителей власти нет достаточных знаний в области страноведения, религиоведения, социологии, этнопсихологии и т.д. Под влиянием определенных обстоятельств, незнание способно превращаться в источник ненависти или неприятия «Другого». Таким образом, отсутствие толерантности и необоснованные стереотипы отдаляют Республику Молдова от возможности реализовать государственные интересы посредством углубления двухсторонних или многосторонних отношений с государствами мусульманского мира.

Список литературы

1. Архив Министерства иностранных дел и европейской интеграции (АМИДЕИ), Фонд 2, Инвентарь 3b, папка 374, С. 245; п. 374, С. 247; п. 374, С. 188.
2. АМИДЕИ, Фонд 2, Инвентарь 3b, папка 652, С. 22.
3. *Grosu R., Evoluția relațiilor Republicii Moldova cu unele state din arealul geopolitic musulman.* Chișinău: Tipografia «Reclama», 2015, 256 p.
4. Отношения Республики Молдова с Республикой Азербайджан, <http://www.mfa.gov.md/cooperare-bilaterala/> [доступ 9.10.2017]
5. Отношения Республики Молдова с Республикой Турция, http://www.mfa.gov.md/img/docs/lista_tratate_bilaterale.pdf, p. 70. [доступ 9.10.2017]

6. Ангели Ф., Республиканская Турция. Сулейман Демирель. Chişinău: Tipografia Centrală, 2005, 576 с.
7. Заргарян Р., Доктрина геополитики современной Восточно-Средиземно-морской цивилизации, Турецкая угроза Восточно-Средиземноморской цивилизации, Санкт-Петербург, Алетейя, 2004, 217 с.
8. Ханна М., Принятие другого. Из размышлений египтянина, Москва, Центр гуманитарного сотрудничества, 2007, 112 с.

ЭТИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА «ДРУГОГО»

В РАБОТАХ Э. ЛЕВИНАСА

С.Г. Доронина

Белорусский государственный университет (Минск, Беларусь)

svetadoris@mail.ru

Аннотация: В статье сделана попытка показать возможность создания синтеза этики и герменевтики на основе анализа концепции «Другого» в этико-философских трудах Э. Левинаса. «Другой» рассматривается как аксиологическая наивысшая ценность, инициирующая коммуникацию. Субъект понимающей деятельности характеризуется посредством моральных качеств, обуславливающих понимание. Наличие трансцендентного измерения в коммуникации «Я – Другой» позволяет эксплицировать новый механизм диалогических взаимоотношений, специфика которого связана с экспликацией доязыкового этического пространства смыслов. Герменевтические практики в данной смыслообразующей коммуникативной деятельности образуют этикосферу, которая, являясь сферой единства различных «Другостей», позволяет конструировать социальность позитивного значения.

Անոտացիա. Ս. Գ. Դորոնինա: «Ուրիշի» բարոյագիտական հերմենտիկան Է. Լևինասի ստեղծագործություններում: Է. Լևինասի բարոյափիլիսոփայական աշխատություններում Ուրիշի հայեցակարգի վերլուծության հիման վրա փորձ է կատարվել ցույց տալ բարոյագիտության և հերմենտիկայի համադրման հնարավորությունը: Ուրիշը դիտարկվում է որպես հաղորդակցություն նախաձեռնող գերագույն քսիոլոգիական արժեք: Ըմբռնողական գործունեության սուբյեկտը բնութագրվում է ըմբռնումը պայմանավորող իր բարոյական հատկանիշներով: Ես-Ուրիշը հաղորդակցման մեջ անդրանցական չափման առկայությունը թույլ է տալիս բացատրել երկխոսական հարաբերությունների նոր մեխանիզմը, որի յուրահատկությունը կապված է մինչլեզվական բարոյական իմաստների տարածության էքսպլիկացիայի հետ: Տվյալ իմաստաստեղծ հաղորդակցական գործունեության մեջ հերմենտիկական պրակտիկաները ստեղծում են բարոյական ոլորտ, որը, հանդիսանալով տարբեր «Ուրիշների» միասնու-

թյան դաշտ, հնարավորություն է տալիս ստեղծել պոզիտիվ նշանակության սոցիալականություն:

Abstract: S.G. Doronina. Ethical Hermeneutics of the Other in the Works of E. Levinas. The article attempts to show the possibility of creating a synthesis of ethics and hermeneutics based on the analysis of the concept of the Other in the ethical and philosophical works of E. Levinas. The other is regarded as the axiological superior value that initiates communication. The subject of understanding activity is characterized by the moral qualities that condition understanding. The presence of a transcendental dimension in the Self – the Other communication makes it possible to explicate a new mechanism of dialogical relationships, the specificity of which is connected with the explication of the pre-linguistic ethical space of meanings. The hermeneutical practices in this sense-establishing communicative activity form an ethico-sphere, which, being a sphere of unity of various Others, allows us to construct the sociality of positive meaning.

Анализ современных этических программ свидетельствует об актуализации рассмотрения нравственности с точки зрения коммуникативно-деятельностных характеристик человеческой жизни. Трансформации данных тенденций и некоторые закономерности их развития позволяют обнаружить необходимость использования как этических, так и герменевтических подходов в решении проблем, связанных с теорией понимания. Данные предпосылки имплицитно заложены в трудах французского философа Эммануэля Левинаса, который посредством проведения моральной диагностики этико-философских проблем XX века, перенаправил вектор развития современной этики в сторону необходимости создания интегральной теории понимающей личности.

1. Этика Левинаса как интегральная теория понимающей личности.

Попытка создать теорию морали как теорию понимающей личности становится возможной для Левинаса благодаря специфическому определению субъекта и объекта понимания. Он выстраивает этические импликации понятия «понимание», связанные с аксиологической интенциональностью. Сознание как трансцендентальный модус человеческого существования, содержащий очищенный от мышления источник смысла, позиционируется Левинасом как преждедущая, дорефлексивная аксиологическая интенциональная активность, являющаяся подлинной духовной экзистенцией. Именно аксиологическая интенциональность, по его мнению, является источником любых смыслов и значений в коммуникативной системе «Я – Другой».

Поскольку, как подчеркивает Жак Деррида, этическое с большой буквы начинается, именно с гетерологии [1, 226-230], где критерием «инаковости» является не принцип разделения, а принцип уважительного различия и дополнения друг друга, то именно взаимоотношения «Я – Другой» позволяют выявить специфику понимающей деятельности. Прагматичность данной этической деконструкции связана с актом осуществления субъектом коммуникации постоянного морального выбора, подразумевающего приоритет аксиологической значимости «Другого» над собственной самотождественностью.

Содержательно наполненный философско-этический дискурс данного направления элиминирует представление о субъекте как о субъекте рационального познания, а позиционирует субъективность как самотрансформирующуюся инстанцию – личность, каждый раз саму себя нравственно переосмысливающую и моделирующую. Как считает М.Н. Евстропов, у Левинаса, субъект, или экзистенция – это субстантив и «ипостась», которые детерминируют и производят из себя остальные предикативные описательные формы жизни [См.: 2, 35-41]. При таких основаниях нравственных ценностей субъект становится единственным в своем роде добровольным носителем морали, которая, являясь доязыковым, духовным феноменом, детерминирует понимание.

Субъект понимающей деятельности определяется Левинасом как моральная автономная личность, которая посредством внутренней детерминации в отношениях с аксиологически значимым «Другим» осуществляет непрекращающийся ответственный нравственный выбор. Перманентное самоконституирование в отношениях «Я – Другой» позволяет моральной личности осуществлять акт постоянной самоидентификации, что формирует неотчуждаемые духовные смыслы, организующие как понимающую деятельность, так и социальность позитивного значения.

2. Понимание «Другого» как этико-герменевтическая процедура.

В феноменологической этике Левинаса понимающая личность эксплицируется посредством определения моральных характеристик субъекта. Обоснование универсального этического принципа нравственной ответственности, позволяет философу эксплицировать доязыковую «смыслонаправленность» «по ту сторону предметных значений» [6, 88]. Данное автономное, «предзаданное» трансцендентное измерение, по Левинасу, является праязыком этики; оно проявляется путем взаимодействия нескольких субъектов в этической коммуникации «Я – Другой».

Новая субъективность, понятая через священность жизни «Другого», порождает истинный смысл любой коммуникации, в которой ценностное различие «Я» и «Другого» становится конституирующим принципом понимания. Понимание как акт эксплицирования смысла послания «Другого» и его *зова* предполагает наличие качественного изменения ситуации, в которой происходит трансгрессия за рамки самотождественного «Я». Данный сдвиг осуществляется как переход из стадии потенциального понимания в стадию актуального и подразумевает наличие личной заинтересованности в понимании, а также умение осуществлять технику трансцендентальной и феноменологической редукции. Левинас считает, что аутентичное понимание не происходит в процессе прямого означивания потустороннего в посюстороннее, а опосредовано третьим элементом – «Ликом». Здесь феномен понимания не является внешним герменевтическим актом, а является осознанием наличия Божественной «тойности» в аксиологически значимом «Другом». Поскольку следовать к Богу, по Левинасу, значит «идти к «Другим», которые удерживаются в следе тойности» [5, 631], постольку лишь в чистой этической коммуникации «Я – Другой» имеется возможность избежать насилия и осуществить акт адекватного понимания. Данный тип аутентичного пони-

мания подразумевает наличие у субъекта понимающей деятельности определенной трансцендирующей активности и этического восприятия «Другого», позволяющих увидеть в зове и сообщении ближнего богоявленность лица. След как Богоявленность Лица конституирует диалогическое окно между «Я» и «Другим», которое позволяет схватить смыслы и произвести их дальнейшую интерпретацию в форме языкового выражения.

Данные этико-религиозные алгоритмы понимания производят инверсию в самой герменевтической процедуре и трансформируют коммуникативную модель общения. Зов, поступающий от «Другого» является точкой сдвига коммуникативного акта в сторону осознанной автокоммуникативной практики. Трансцендентность «Другого» в этической коммуникации становится имманентным смыслом постоянно трансформирующегося «Я», вследствие чего информация в канале «Я – Я» обрастает индивидуальными значениями и «перестраивает ту личность, которая включена в процесс автокоммуникации» [7, 84].

Таким образом, вводя в коммуникативную систему «Я – Другой» третье – трансцендентное измерение, Левинас меняет сам механизм диалогических отношений. Он смещает понятие общения как обмена информацией на понятие «эйдетической коммуникации», которая определяется через примат этических взаимоотношений, основанных на религиозном чувстве ценностного отношения к «Другому».

3. Этико-герменевтическое постижение моральных смыслов.

Поскольку понимание всегда означает, прежде всего, понимание «Другого» и диалогический опыт потенциальности бытия с «Другим», который уже превосходит каждое сообщение в общей сфере [4, 47], то ранее эксплицированное определение субъекта этической герменевтики позволяет определить механизм этической коммуникации. Данный механизм связан с циклическим взаимодействием, в котором герменевтическое пространство существует как диалогическое окно смыслов, обусловленное нравственной коммуникацией и направленной адресно-субъективной формализацией сообщения. В результате этического дискурса возникает канал обратной связи, который обеспечивает понимание и приращение смысла как по объему, так и по содержанию. Замкнутость коммуникации «Я – Ты» образует пространство смыслов, требующее интерпретации и формализации. Последующее размыкание данной коммуникативной системы обеспечивает поиск новых оснований этического диалога и способов его реализации. Данные возвратно-поступательные шаги позволяют сформировать герменевтическое пространство, связанное как с приращением смысла и его трансляцией, так и с постоянным расширением границ понимания.

В данном контексте диалогическая связь «Я – Другой» основана на скрытой религиозной интенции, подчеркивающей первенство принципа различия в коммуникативном акте. Смысл становится литургической направленностью, детерминированной внутренним желанием «независимого существа, желающего не для себя», а для «Другого» [5, 618]. Являясь «избыточностью понимания», это смещение образует предметность мысли, которая является вполне

определенным бытием, «объективированным и трансцендированным в автономный статус существования» [3, 47].

В этической герменевтике Левинаса бинарность является необходимым принципом, как приумножения семиотического пространства, так и постоянного его обновления. Следовательно, от определения понятия «Другого» как Иного отличного от собственного «Я» и его характеристик зависит форма диалогических отношений.

В самом широком смысле существует три определения Иного: а) Иное как чужое и инородное, следовательно, противостоящее субъекту понимания; б) Иное как «Другое», отличное (в позитивном значении) от понимающего субъекта; в) Иное как сама по себе ценность.

Только в третьем случае герменевтическая практика приобретает статус аксиологически направленной деятельности, связанной с наличием потенциальных автономных смыслов и ценностей в самом Ином. При таком определении объекта герменевтики ее основным методологическим принципом становится метод трансцендентальной и феноменологической редукции, позволяющей осуществить безоценочное, некатегоризированное понимание Иного, что смещает область герменевтических исследований в этическую плоскость.

Таким образом, система социального взаимодействия, основанного на принципах нравственного «участного» отношения субъектов коммуникации друг к другу образует семиосферу, которая имеет свои специфические механизмы функционирования. Чтобы быть восприимчивым к знаковым конструкциям «Другого», необходимо обладать «презумпцией семиотичности» как возможности обнаружения данных конструкций в собственном сознании, являющимся первичной инстанцией самоописания. Необходимость данного самоописания опосредована тревогой за «Другого», чутким восприятием его данности, которая вносит принцип различия и конструирует ядро данной сферы. Такая этическая ядерность подразумевает наличие непосредственного восприятия символического послания «Другого», которое не может быть понято на периферии данной сферы, т.к. понимающий акт обусловлен образованием духовного пространства между коммуникантами. Замкнутость этико-герменевтического пространства достигается не столько метауровнем понимания, сколько единством «Другостей», опосредованным любовным отношением. Именно последнее позволяет обнаружить границу, отделяющую внутреннее пространство семиосферы от внешнего, и конструировать понимающую деятельность. Предсуществование смыслов смещает понятие интерперсональной коммуникации как простой передачи информации во времени в сторону транзитивного акта – перехода смыслов от одного «Я» к «Другому» без потери содержания. Специфика взаимоотношений такого типа связана с наличием между двумя коммуникантами первичного доязыкового поля, несущего изначальные трансцендентные смыслы, способные стать имманентной духовной потенцией личности. Это позволяет охарактеризовать понимающую деятельность в категориях процессуального перманентного становления смыслового пространства коммуникации с последующей экспликацией его как этикосферы.

Заключение.

Этико-феноменологический анализ интенциональности сознания позволил Левинасу эксплицировать аксиологическую смысловую интенцию в понимании, которая связана с наличием у понимающего субъекта определенных моральных качеств. Данные выводы позволяют сместить статус этики в сторону теории понимания. Моральный субъект, являясь автономной личностью в гетерономном пространстве социальной реальности, посредством этической коммуникации с «Другим» осуществляет собственную самоидентификацию, что позволяет организовать качественные неотчуждаемые нравственные связи, инициирующие дотеоретическое понимание «Другого». Этика становится интегральной теорией понимающей личности, в которой субъект этического понимания, посредством нравственной восприимчивости, организует семиотическое пространство дискурса.

Аксиологически значимый «Другой», являясь для субъекта этического понимания Божественным «ликом» и опытом переживания трансцендентного, оставляет неявный след, раскрывающий свою значимость только в этической коммуникации. Смысл как предмет понимания в этической герменевтике Левинаса возникает благодаря постоянно возобновляющемуся диалогу в отношениях «Я – Другой», трансцендентные состояния которого образуют смысловое пространство.

Механизм этического понимания характеризуется циклическими взаимодействиями в смыслообразующей коммуникативной деятельности. Замкнутость данной системы коммуникации обеспечивает постоянное приращение смыслов, требующее осуществления этико-герменевтических практик, которые образует этикосферу.

Список литературы

1. *Деррида Ж.*, Письмо и различие, М., Академический проект, 2000, 495 с.
2. *Евстропов М.Н.*, Онтологическая грамматика Эммануэля Левинаса // Вестник Томского государственного университета, 2009, № 238, С. 35-41.
3. *Евтушенко Р.А.*, Рефлексия и метод в эстетике М. Бахтина // *Евтушенко Р.А., Пронякин В.В.* Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. К столетию рождения Михаила Михайловича Бахтина (1895-1995), Санкт-Петербург, Алетейя, 1995, С. 43-50.
4. *Коткавирта Ю.*, Философская герменевтика Х.Г. Гадамера // Герменевтика и деконструкция / Под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова, Санкт-Петербург, СПбГУ, 1999, С. 47-67.
5. *Левинас Э.*, Избранное: Трудная свобода, М., РОССПЭН, 2004, 752 с.
6. *Левинас Э.*, Избранное. Тотальность и бесконечное, Москва; Санкт-Петербург, Университетская книга, 2000, С. 7-64.
7. *Лотман М.Ю.*, Статьи по семиотике и топологии культуры // *Лотман М.Ю.* Избр. ст.: В 3-х т., Т. 1, Таллин, Александра, 1992, 472 с.

ИНАКОВОСТЬ «ДРУГОГО» В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЯЗЫКА (ПО М.М. БАХТИНУ И М. МЕРЛО-ПОНТИ)

Е.И. Жук

Белорусский государственный университет (Минск, Беларусь)

zhuke93@gmail.com

Аннотация: Данная статья посвящена обоснованию значимости фигуры «Другого» как радикально инакового существа для феноменологии языка. Опыт «Другости» соприсутствует «Я» во всяком взаимодействии с миром, исходя как от обладающего «дистанцией внеаходимости» внешнего «Другого», так и изнутри нашего тела, существующего в дихотомиях «видящее – видимое», «слышащее – говорящее» и т.д. М. Мерло-Понти и М.М. Бахтин сходятся в том, что «Другой», являясь заброшенным в мир телом и владея сходными способами обращения с миром, тем не менее, обладает уникальностью телесного присутствия и остается тайной для наших познавательных интенций. Общее для «Я» и «Другого» стремление к пониманию, являющееся онтологически значимым для человека, лишь постольку ведет к подлинному диалогу и порождению новых смыслов, поскольку является переплетением уникальных точек зрения на мир, исходящих от «Я» и инакового «Другого».

Անոտացիա: Ե. Ի. Ջուկ: Ուրիշի այլակերպությունը լեզվի ֆենոմենոլոգիայում (ըստ Մ. Մ. Բախտինի և Մ. Մերլո-Պոնտիի): Հոդվածը նվիրված է լեզվի ֆենոմենոլոգիայում Ուրիշի՝ որպես ծայրահեղ այլակերպ էակի նշանակալիության հիմնավորմանը: Աշխարհի հետ ցանկացած փոխազդեցություններում այլության փորձը մշտապես ուղեկցում է Ես-ին՝ ելնելով ինչպես «ապագանվելիության տարածություն» ունեցող արտաքին Ուրիշից, այնպես էլ «տեսնող-տեսանելի», «լսող-լսելի» և այլ դիխոտոմիաներում գտնվող մեր մարմնի ներսից: Մ. Մերլո-Պոնտին և Մ. Մ. Բախտինը համակարծիք են, որ Ուրիշը հանդիսանալով աշխարհի նետված մարմին և ունենալով աշխարհի հետ հարաբերությունների միանման եղանակ, այնուամենայնիվ օժտված է մարմնական բացառիկ ներկայությամբ և մեր ճանաչողական ձգտումների տեսանկյունից մնում է գաղտնիք: Ես-ի և Ուրիշի համար հասկացված լինելու ընդհանուր ձգտումը, որը գոյաբանորեն նշանակալի է մարդու համար, տանում է իրական երկխոսության և նոր իմաստների բացահայտման միայն այն պատճառով, որ հանդիսանում է աշխարհի վերաբերյալ Ես-ից և այլակերպ Ուրիշից տարածվող տարբեր տեսանկյունների միահյուսում:

Abstract: K.I. Zhuk. The otherness of the Other in the Phenomenology of Language (by M. Bakhtin and M. Merleau-Ponti). This article is dedicated to the figure of the Other in the phenomenology of language and the significance of the Otherness of the Other. Experience of the Otherness is present in each interaction

between the I and the world, coming from both outside and inside: from the external Other possessing the «distance of outsideness» and from within the human body, which is at the same time visible and seeing, speaking and hearing, etc. According to M.Bakhtin and M.Merleau-Ponty the Other as a body being thrown into the world and having similar ways of handle with the world, nonetheless, has a uniqueness of body presence and remains a mystery for our cognitive intentions. An aspiration for understanding, common for the I and the Other, leads to genuine dialogue and genesis of new meanings only owing to intertwining of unique worldviews of the I and the fundamentally different Other.

С точки зрения феноменологии языка, понимание, выступающее онтологически значимой чертой человека, становится возможным только в присутствии фигуры «Другого». Человек, как существо конечное, не мог бы претендовать на самостоятельное осмысление бытия, если бы данное осмысление не было фундировано изначальной связью с «Другим»: совместная погруженность «Я» и «Другого» в пространство культуры, фиксируемое в языке и в практике живого речевого общения позволяет каждому из нас участвовать в творении новых смыслов. Процесс понимания принципиально открыт и не завершим. Ситуация «вопрос – ответ» пронизывает пространство встречи человека с миром и встречи человека с «Другим». Всякое творческое понимание ведет к появлению новых вопросов, к вновь звучащей потребности в поиске ответа. «Объектность образа человека не является чистой вещностью. Его можно любить, жалеть и т.п., но главное – его можно (и нужно) понимать» [3, 291]. Таким образом, понимание необходимо всем и каждому, сознание жаждет не просто творить смыслы, но и делиться ими, т.е. быть понятым. А это возможно только при взаимоотношениях двух сознаний, когда они признают друг за другом творческую поступающую активность. В этом пространстве нет места овеществлению, наоборот, на первый план выходит персонафикация, т.е. за объектным образом человека, который явлен в его высказываниях, стоит реальная личность – наш собеседник. Такая встреча двух личностей происходит всегда в пространстве диалога. Проблематика диалога как встречи голосов «Я» и «Другого» получает свое развитие в феноменологической традиции именно благодаря проработке проблемы «Другого».

М.М. Бахтина и М. Мерло-Понти роднит представление о «Другом» как о принципиально инаковом существе. Согласно Бахтину, перед взором «Я» возникает фигура «Другого», когда «Я» отваживается ощутить соприсутствие иного мыслящего субъекта. И «Я», и «Другой» выступают субъектами диалогических отношений. В таких отношениях субъект характеризуется конкретностью (имеет свое имя), целостностью и ответственностью, которая лежит на нем, говорящем и поступающем. Этот активный субъект диалога представляет собой некую незавершенность, неисчерпаемость, открытость, которые, при этом, складываются для нас в целостную фигуру «Другого». «Другого» невозможно обратить в вещь, поскольку он говорит, он активен и никогда не подчинится процессу овеществления. В то же время, активно заявляя о себе,

оказываясь перед лицом «Я» как конкретность и целостность, «Другой» постоянно ускользает от «Я». «Другой» неисчерпаем и всегда открыт изменениям, он столь же текуч, сколь и конкретен, поэтому он не известен до конца. Таким же для «Другого» предстает «Я». Основополагающей чертой «Другого» является его «Другость». Понимание «Другого» как носителя «Другости» дает возможность говорить о принципиальной неадекватности позиции кого бы то ни было. Полностью «встать на место «Другого»», или же «смотреть его глазами» невозможно. Именно поэтому в диалогических отношениях, пронизывающих реальность, участвуют уникальные субъекты и персонализированные смыслы.

Слова других людей полны тайн и глубины: «Слово, если только оно не заведомая ложь, бездонно» [3, 307]. Тем не менее, каждый человек пытается вобрать в себя это постоянно растущее и изменяющееся множество смыслов, освоить его, превратить чужие слова в «свои-чужие». Таким образом, каждый пытается преодолеть мир чуждости, окружающий его, каждый хочет, чтобы «Другие» преодолели его собственную чуждость для них. Каждый стремится быть понятым. И чтобы хоть частично совершить преодоление окружающей чуждости, необходимо погружение до «творческого ядра личности» [2, 371], из которого рождаются смыслы.

Фигура автора как одного из участников диалога может служить яркой иллюстрацией необходимости наличия «Другого» для осуществления понимания. Понимающий «Другой» прежде всего характеризуется дистанцией внеадекватности по отношению к понимаемому. Автор, в свою очередь, представляет собой говорящего субъекта, активно выражающего себя в своем произведении. Смыслы, проговоренные в его произведении, заставляют прислушаться к себе, подвигают к новому вопрошанию мира, к творению новых смыслов. Однако самые великие произведения, пишет Бахтин, часто творятся в значительной степени неосознанно, по интуиции. Посему понимание смыслов, якобы уже понятых автором и вложенных в текст, на самом деле, оказывается доступно «Другим»-читателем, обращенным к произведению с позиции дистанции внеадекватности. Бахтин пишет: «Понимать текст так, как его понимал сам автор данного текста. Но понимание может и должно быть лучшим» [1, 346]. Более того, многие смыслы, высказанные в произведении, могут быть осознаны и проговорены лишь в последующие эпохи – их представители будут обладать дистанцией внеадекватности по отношению ко времени создания произведения. Чтобы обратиться к целостности какого-либо смысла, необходим взгляд «со стороны». Понимающий субъект активно заинтересован в глубинном проникновении в суть того, к чему он обращает свое понимание.

Одним из аспектов внеадекватности, помогающим свершиться пониманию, оказывается стояние на своем месте. Субъект всегда остается самим собой, на своем месте, и в действительности не «становится на место Другого», чтобы понять его. Напротив, он осуществляет акт понимания из глубин своей личности, за счет чего подлинно усматривает «Другость» «Другого». В такой ситуации происходит обогащение смыслового пространства. По такому же принципу Бахтин называет человека своеобразным надбытием: призванный

понимать мир, человек должен иметь некую «Другость» по отношению к миру, стать его «Другим», что и оказывается возможным благодаря сознанию человека.

Точно так же человек познает себя как уникальную, неисчерпаемую, целостную личность – через соприкосновение с вненаходимым «Другим». Поскольку сам человек всегда полностью погружен в себя самого (и даже зеркало есть всего лишь иллюзия взгляда со стороны), постольку ощущение себя как конкретной уникальности приходит извне, также, как свои имена мы узнаем, слыша их из других уст. Значимым для текущего «Я» оказывается взгляд «Другого», который воспринимает «Я» извне, с дистанции вненаходимости как некоторую целостность, что позволяет «Я» предстать в своих собственных глазах как некая относительная завершенность и целостность. Без наличия внеположенного «Я» взгляда «Другого» невозможно было бы обретение себя как целостности, поскольку «Я» как жизненный процесс принципиально подвижен и не завершим ни в какой момент времени.

Тема языка и речи в феноменологии М. Мерло-Понти особенно тесно сплетена с фигурой «Другого», поскольку речь вносит свой вклад в осмысление и очеловечивание природного мира. Речь есть способ употребления наших тел и, одновременно, способ надстраивания мира культуры. Однако без фигуры «Другого» мир культуры, согласно Мерло-Понти, в принципе никогда не был бы возможен. Именно человеческое сообщество, именно переплетение «Я – Другие» рождает очеловеченный мир. Человек сразу приходит в мир природный и мир культурный. Таким образом, Мерло-Понти располагает картезианское чистое Cogito в телесном присутствии, в непрозрачном природном мире и одновременно в мире интересубъективности.

Философия конституирующего сознания не могла столкнуться с подобной проблематикой, поскольку Cogito погрязло в своем всесии и, вместе с тем, одиночестве. Чистое Cogito не может встретить «Другого», поскольку именно себя полагает конституирующим этот мир. «Другой», в таком случае, являлся бы «возражением» против этого. Очевидно, что сосуществование двух конституирующих Cogito невозможно и тем более не необходимо. Феноменология же отказывается от концепта конституирующего сознания и вводит проблематику телесности.

Проблематика тела и языка как способа употребления тела у Мерло-Понти затрагивает множество тайн человеческого бытия-в-мире. Одна из них находит свое выражение в проблематизации интересубъективности. Б. Вальденфельс пишет о понимании «телесности как формы самоудвоения» [4, 395], что раскрывается в немецком слове *Ineinander* («переход одного в другое или друг в друга»), используемом Мерло-Понти. Телесность несет нам отношение к себе, которому присуще и некоторое лишение себя: при взгляде в зеркало я являюсь и видящим, и видимым, но самого видения я не вижу. Самоудвоение являет себя в дуальностях «видеть – быть видимым», «говорить – слушать» и т.д. И каждому из нас, в этой связи, не чуждо внутреннее присутствие «Другого». Каждый, будучи телом, оказывается заброшенным в мир, полный вещей и «Других». «Я» уже больше не чистое Cogito, «Я» – тело, которое переплетено с миром, которое вступает в диалог с «Другим» [См.: 6, 4]. Понимание жестов

«Другого» возможно именно благодаря тому, что они являются эмоциональным выражением сходных интенций человеческих тел. Смыслу слов и иных знаков ребенок научается в контексте их применения «Другими».

Мерло-Понти пишет о «междумирии», которое существует, поскольку и «Я», и «Другой» «взяты в оборот» этим миром и сосуществуют в нем. Но не остается ли «Я» все тем же эгоистичным *Cogito*, считающим, что оно конституирует весь мир? Ведь решение увидеть «Другого», со-существовать с ним также исходит от самого «Я». Мерло-Понти опровергает это, говоря, что мы задаемся таким вопросом, только отступив вглубь своей мысленной природы, сделав «Другого» объектом. Такая объективация «Другого» может происходить при встрече с незнакомцем, когда наши взгляды не вступают в общение. Однако такое положение вещей тягостно и неприятно для нас – оно замещает собой возможную коммуникацию. «Я» стремится к переплетению с «Другим», даже незнакомым человеком, и оно осуществляется: «Но стоит ему сказать хотя бы одно слово или сделать жест, выражающий нетерпение, то он сразу перестает быть внеположным по отношению ко мне: вот его голос, вот его мысли, вот та область, которая казалась мне недоступной» [7, 460].

Итак, мы существуем в intersубъективном мире, в «междумирии», в переплетении с «Другим». Это осуществимо постольку, поскольку «Другой» есть, как и «Я», телесное присутствие в мире. «Другой» есть для «Я» то, что «Я» есть для «Другого» – некий опыт дружности. Мы нуждаемся друг в друге и мы направлены друг к другу. «Другой», как и мое тело, как весь мир, скроен из той же ткани. «Другой» проявляет себя как привычный нам способ обращения с миром, и мы предчувствуем в нем интенции, схожие с нашими. «Я» отказывается от объективации «Другого» и становится зависимым от «Другого» [См.: 7, 456].

Мерло-Понти поднимает еще одну проблему: как узнать, кто есть «Другой» на самом деле? «Другой» не есть только его лицо, жесты или произносимые им слова. Следуя путем восприятия, «Я» все же не может окончательно удостовериться: действительно ли «Другой» стоит с ним рядом? «Я» должно поверить, что за этой плотью, за звуком произносимых слов на самом деле скрывается «Другой»; и только эта вера, которая не есть уверенность, подтолкнет «Я» к вызову диалога, хоть общение и не будет гарантировано. Если мы считаем себя в состоянии полностью познать «Другого», значит, мы по-прежнему полагаем себя конституирующим сознанием, а его – объектом. «Другой» и мир сохраняют определенную непрозрачность для меня, являют собой тайну. Мы никогда не остаемся в одиночестве, хоть и не можем рассчитывать на полное понимание нас «Другими» [См.: 7, 461].

Итак, речь может существовать только тогда, когда она обращена к «Другому». Именно так надстраивается культурный мир над миром природным. Если бы мысль существовала каким-то образом вне речи, то она никогда не могла бы быть передана «Другому» и никогда не была бы действительно нагруженной смыслом. Здесь следует сказать о непреходящей ценности феномена речи для человеческого сообщества, которая состоит в том, что именно речь – «это момент, когда еще молчащая и постоянно актуальная сигнификативная интенция обнаруживает себя способной включиться в культуру,

мою собственную, и культуру другого, дать мне и ему форму, трансформируя смысл культурного инструментария» [5, 104]. В первой из своих крупных работ, «Феноменологии восприятия», Мерло-Понти направляет наше внимание на феномен восприятия как основу человеческого отношения с миром, основу всех наших актов. Интенции, которые населяют мое тело, сходны с интенциями «Другого», однако это не дает нам возможности обмениваться восприятиями. Мы можем лишь предположить, что ощущения «шершавости» для наших пальцев похожи, но мы не в состоянии передать свой «опыт шершавости» «Другому». Надо полагать, именно поэтому в более поздних работах Мерло-Понти серьезно углубляется в языковую проблематику. Феномен речи действительно напрямую выводит нас к intersubjectивности, давая возможность говорить о культурном, человеческом мире.

Итак, сосуществуя с «Другими» в ситуации заброшенности в этот мир, в междумирии, мы представляем собой взгляды на этот мир и друг на друга. Мы бежим от объективации «Другого», поскольку она тягостна и непродуктивна – мы бежим в сторону диалога с «Другим». И диалог, возможность которого мы предполагаем лишь благодаря существованию «Другого», сам может возникнуть лишь тогда, когда мы поверим в «Другого». Мы предпринимаем усилия, чтобы за телесностью друг друга увидеть тайну – и принять подлинного «Другого», – и, если мы преуспеем в этом, пространство диалога обогатит и освободит нас, позволив новому смыслу прорваться из-за наших горизонтов.

«Я» обретает целостность и завершенность исключительно под взглядом «Другого», обладающего дистанцией внаходимости. «Место-в-бытии» «Я» исключительно только благодаря наличию места, принадлежащего «Другому». Диалогическое вопрошание о мире свершается тогда, когда в ответ на вопрос «Я» раздается голос «Другого». Эта «Другость» с момента заброшенности в мир поселилась в наших телах: слышащих и говорящих, видимых и видящих. Соответственно, заложена в нас и способность принять «Другого» – услышать его, ведь все наши взаимодействия с миром происходят в пространстве встречи с «Другим». Этот опыт «Другости» (а в данном случае вернее будет сказать «кинаковости»), который и вырастает в нас, и приходит извне, фундирует наше восприятие мира, вопрошание о мире и себе, стремление к диалогу, обеспечивая, в конечном счете, процесс понимания и порождения смыслов.

Список литературы

1. *Бахтин М.М.*, Из записей 1970-1971 годов // *Бахтин М.М.*, Эстетика словесного творчества / Сост. С.Г. Бочаров; Текст подгот. Г.С. Бернштейн, Л.В. Дерюгина; Примеч. С.С. Аверинцева, С.Г. Бочарова, Москва, Искусство, 1979, С. 336-360.
2. *Бахтин М.М.*, К методологии гуманитарных наук // *Бахтин М.М.*, Указ. изд., С. 361-373.
3. *Бахтин М.М.*, Проблема текста в лингвистике, филологии и гуманитарных науках. Опыт философского анализа // *Бахтин М.М.*, Указ. изд., С. 281-307.

4. *Вальденфельс Б.*, Ключевая роль тела в феноменологии М. Мерло-Понти / Пер. с франц. О.Н. Шпараги, Минск, Логвинов, 2006, С. 381-399.
5. *Мерло-Понти М.*, О феноменологии языка // *Мерло-Понти М.* Знаки / Пер. с франц., примеч., послесл. И.С. Вдовиной, Москва, Искусство, 2001, С. 95-110.
6. *Мерло-Понти М.*, Око и дух / Пер. с фр., предисл., коммент. А.В. Густырева, Москва, Искусство, 1992, 64 с.
7. *Мерло-Понти М.*, Феноменология восприятия / Пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина, Санкт-Петербург, Ювента; Наука, 1999, 605 с.

ОСОБЕННОСТИ ОБРАЗА «ДРУГОГО» (ВРАГА) В АРМЯНСКОМ ЭПОСЕ

С.А. Закарян

Ереванский государственный университет (Ереван, Армения)
szakaryan@ysu.am

Аннотация: Образ врага в армянском эпосе «Давид Сасунский» в целом создается в соответствии с «классическими канонами». Однако есть некоторые особенности. Во-первых, приписываемые «Врагу» отрицательные черты обусловлены не расовой, племенной или религиозной принадлежностью, а, скорее, социокультурными и этико-антропологическими особенностями. В эпосе в мирные времена «Враг» объявляется врагом, однако это не мешает установлению деловых, соседских и даже порой дружеских взаимоотношений между «Мы» и «Они». Во-вторых, в армянском эпосе приписываемые «Врагу» отрицательные, казалось бы, черты часто в общем контексте отношений между «Мы» и «Они» не только не делают их образы ненавистными или презренными, но и наоборот – представляют их в определенном смысле достойными похвалы и почтения. Кроме того, в эпосе есть множество примеров тому, как «Врагу» приписываются нравственные добродетели и достойные восхищения рыцарские поступки.

Անոտացիա: Ս. Ա. Զաքարյան: Ուրիշի (թշնամու) կերպարի առանձնահատկությունները հայկական էպոսում: Հայկական «Սասունցի Դավիթ» էպոսում Թշնամու կերպարը թեև ընդհանուր առմամբ ներկայացվում է «դասական կանոններին» համապատասխան՝ նրան վերագրվում են բացասական հատկություններ՝ նենգություն, խորամանկություն, վախկոտություն, ագահություն, ագրեսիվություն և այլն, այնուհանդերձ, դիտելի են որոշ առանձնահատկություններ: Նախ, Թշնամուն վերագրվող բացասական գծերը պայմանավորված են ոչ թե նրա ռասայական, ցեղային, կրոնական, այլ ավելի շուտ սոցիալական և բարոյական-մարդաբանական առանձնահատկություններով: Ուրիշը «թշնամի» է դառնում միայն այն դեպքում, երբ «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի միջև հակամարտությունը սրվում է և

վերածվում պատերազմի, իսկ խաղաղ պայմաններում Թշնամին հայտարարվում է որպես թշնամի, սակայն դա չի խանգարում «Մենք»-ի և «Նրանք»-ի միջև գործնական, դրացիական, անգամ փոխվստահելի հարաբերությունների կայացմանը: Երկրորդ, հայկական էպոսում Թշնամուն վերագրվում են իբրև բացասական գծեր ու դիրքորոշումներ, որոնք, սակայն, Մենք-ի և Նրանք-ի հարաբերության ընդհանուր համատեքստում նրա կերպարը դարձնում են ոչ թե ատելի ու արհամարհելի, այլ, ընդհակառակը, հարգանք հարուցող, մեծարելի ու գովելի: Բացի դրանից, էպոսում բազմաթիվ են այդ դեպքերը, երբ Թշնամուն վերագրվում են մարդասիրական արարքներ, բարոյական առաքինություններ, հիացմունքի արժանի ասպետական արարքներ:

Abstract: S.A. Zaqaryan. Features of the Image of the Other (Enemy) in Armenian Epic. In the Armenian national epic «David of Sassoun» the image of the Enemy generally is presented according to the «classical rules»: negative features, such as cunning, deceitfulness, cowardice, greed, aggression are attributed to it. Nevertheless, there are some visible specifics. First of all, negative features attributed to the Enemy are not initiated by the Enemy's racial, tribal, religious characteristics, but rather by its ethical-anthropological features. The Other becomes the enemy only when the conflict between «We» and «They» escalates and turned into a war. In the peaceful times the Enemy is acknowledged as such, but it doesn't interfere with the establishment of practical, neighborly, even trustworthy interrelations between «We» and «They». Second, in the Armenian epic attributed to the Enemy negative features make the image of the Enemy not hateful and despicable, but vice versa, respectable, magnificent and praiseworthy in the general context of relations between «We» and «They». Besides, in the epic there are many cases when humanistic actions, ethical virtues and deserving admire knightly acts are attributed to the Enemy.

Создание двух образов – «Мы» («Свои», «Родные») и «Они» («Другие», «Чужие», «Враги») – является обязательным и необходимым условием построения парадигм этнической идентичности, поскольку последняя, словно зеркало, отражает не только представления «Мы» о самом себе и его самооценку (что наше «Мы» думает о самом себе и как себя оценивает), но и его представления об «Они» – «Другом», «Чужом» (который волею обстоятельств может стать «Врагом»), а также формы, в которых выражается его отношение к характеристикам, данным «Другим». В структуре этнической идентичности «Другой», «Чужой», «Враг» выполняет важнейшую функцию по ее конструированию, он принимает непосредственное или опосредованное участие в процессе создания идентичности для «Мы», способствует процессу самоидентификации, объединяет носителей этноса, регулирует их поведение, в некоторых случаях – особенно в условиях обострения межнациональных отношений – «требует» возврата к национальным корням и ценностям, «заставляет» сле-

довать национальным ценностям, обычаям и традициям. Исходя из всего сказанного, часто говорится, что если у этноса нет реального «Врага», то надо непременно придумать такой образ.

Обычно выделяют два варианта отношений между «Мы» и «Они». Один из них предполагает толерантное восприятие «Другого», доброжелательное отношение к нему, установление добрососедских отношений между «Мы» и «Они», тогда как во втором случае различия между «Мы» и «Они» возводятся в степень противоречий, и между сторонами устанавливаются отношения, характеризующиеся взаимной нетерпимостью и враждебностью. В этом случае «Другой» представляется как «Враг» почитаемых данным этносом святынь и ценностей, как угроза, как воплощение варварства, жестокости, зла, бесчеловечности, чудовищности, аморальности, безобразности и, вообще, всего отрицательного. Посему образы, в которых предстает «Враг», бывают начисто лишены положительных черт, они вызывают отвращение и омерзение, пробуждают чувство опасности, неопределенности и тревоги. Политизируясь и идеологизируясь, эти образы становятся еще более «ужасающими». В подобных случаях даваемые друг другу оценки часто однобоки, абстрактны, субъективны и основаны на стереотипах. Например, исходя из исторического опыта совместной жизни, армяне и турки взаимно создали образы друг друга, отличающиеся крайне негативными чертами и рисуемые исключительно в черно-белых тонах. Таким образом, как те, так и другие считают приписываемые другому отрицательные черты постоянными и неизменными качествами национальной идентичности. Турок для армянина – варвар, ксенофоб и фанатик, способный на убийство и геноцид, а армянин для турка – предатель и клятвоотступник, отличающийся неверностью и неблагодарностью. Если для армянина воплощением врага, зла, всего отрицательного и бесчеловечного является турок, то для турка, соответственно, армянин. Подобное конструирование образов «Мы» и «Они», при всех возможных на то причинах, доводится буквально до крайности националистически настроенными мыслителями и политиками, превращаясь в орудие политической и идеологической борьбы. В условиях отсутствия контактов между армянами и турками, а также обострения армяно-азербайджанского конфликта вокруг Нагорного Карабаха, все сказанное окрашивается в еще более мрачные тона.

В произведениях устного народного творчества – легендах, эпосах, сказках и сказаниях – стихийно, в непринужденной форме проявляются архетипические черты, характеризующие национальную идентичность, мировоззрение, психологию и поведение данного народа, а также ценностные подходы и позиции, сформировавшиеся в ходе длительного процесса адаптации. В основе образа «Врага» в армянском эпосе «Давид Сасунский» лежит представление армян о человеке и человечности, добре и зле, своем и чужом, долге и ответственности, государстве, власти, народе и отечестве. Армянин, как это явствует из армянского эпоса, рассматривает реальность преимущественно с позиций национальной/общечеловеческой нравственности, он осмысливает и оценивает поведение людей, исходя из этических понятий (долг, ответственность, честность, справедливость, чистота, совесть, стыд и т.д.), что в свою

очередь предполагает своеобразное представление образа «Врага» в контексте эпико-мифологического мышления.

Образ врага в героическом армянском эпосе в целом создается в соответствии с «классическими канонами»: ему приписываются отрицательные качества – коварство, хитрость, трусость, жадность, высокомерие, слабоволие, лицемерие, агрессивность и т.д., которые, надо сказать, обусловлены не расовой, племенной или религиозной принадлежностью, а, скорее, социокультурными и этико-антропологическими особенностями. В эпосе в мирные времена «Враг» объявляется врагом, «душманом», однако это не мешает установлению деловых, соседских и даже порой дружеских взаимоотношений между «Мы» и «Они». Например, когда в единоборстве между Мсра-Меликом и Мгером Старшим не удается установить победителя, Мсра-Мелик предлагает пойти на мировую. Некогда враги, они становятся братьями – сделав порезы на пальцах, смешивают кровь и договариваются, во-первых, помогать друг другу в случае войны, а во-вторых, обязуются, что в случае смерти одного второй возьмет на себя заботу о его стране, жене и детях. То есть бывшие враги породнились настолько, что доверяют друг другу святая святых – защиту семьи, жены и страны. Или, например, несмотря на то, что сасунцы воспринимают жену Мсра-Мелика, Исмил-хатун, как «врага» («душман»), именно к ней они отправляют своего будущего богатыря, младенца Давида, чтобы она выкормила его своим молоком. В эпосе даже «враждующие» являются кровными родственниками. Например, Давид Сасунский и Мсра-Мелик Младший – враги, однако они полукровные братья, у них общий отец и растила их одна и та же женщина – Исмил-хатун. И воюют они между собой не как армянин и араб, или христианин и язычник, а как люди с разным мировоззрением и разными политическими целями. Подобные примеры свидетельствуют о том, что вражда между «Мы» и «Они» в армянском Эпосе носит ситуативный, кратковременный, а не «вечный» характер. «Другой» становится «Врагом» тогда, когда пытаются покорить Сасун и заставить сасунцев платить дань. В этом смысле в армянском эпосе по сути нет ни только подчеркнутой ненависти к врагу, но и вообще нетерпимости к чужому и ксенофобии. Один этот факт говорит многое об общей идеологической направленности эпоса и человеческой сущности его героев.

В армянском эпосе приписываемые «Врагу» отрицательные, казалось бы, черты часто в общем контексте отношений между «Мы» и «Они» не только не делают их образы ненавистными или презренными, но и наоборот, представляют их в определенном смысле достойными похвалы и почтения. Например, в эпосе «Враг» представлен как страна, имеющая государственность, правители которой – цари, князья и военачальники – неустанно заботятся об укреплении этой государственности, ее процветании и преумножении ее могущества, в том числе путем завоевания соседних стран и наложения на них дани. В эпосе создаются образы врагов, которые готовы всеми своими силами – смекалкой, умом, способностью на разные политические уловки, хитрость, обман, интриги, компромиссы, расчет – служить собственной стране, стремясь любой ценой, в том числе и переступая через «законы морали», защитить свое государство и поднять его авторитет. Любовь врагов к своему оте-

честву проявляется на подсознательно-инстинктивном уровне. Они не «думают», а безошибочно действуют. Что бы они ни делали, все служит одной цели – сохранить свою страну, свои права, свои достижения. Они действуют целенаправленно, без укоров совести, не оглядываясь на моральные принципы и традиции других. Для «Врага» законы нравственности сводятся к реализации данной ему самой природой воли к власти. Именно так думает-действует Исмил-хатун. Например, после смерти мужа, Мсра-Мелика, Исмил-хатун, не теряя времени, пишет письмо Мгеру Старшему, приглашая его взять на себя правление ее страной и заботу о себе самой. На первый взгляд, такой шаг может показаться безнравственным поведением женщины, думающей лишь о собственных утехах. И действительно, Исмил-хатун была «молодой и прелестной» женщиной, способной разжечь страсть, однако в данном случае она руководствуется не инстинктивной женской страстью, а идеями далеко не личного характера: а) страна должна иметь хозяина, б) надо обеспечить мощь, стабильность и единство страны, в) нужен наследник, достойный славы своих предков, г) она должна заботиться о судьбах страны. Цель Исмил-хатун – любой ценой родить от богатыря Мгера сына – наследника, который будет хранить ее владения. Исмил-хатун знает, что для преумножения собственного могущества надо уметь пользоваться родовыми преимуществами противника. Собственная личность для нее – всего лишь средство достижения политической сверхцели. Она рассуждает следующим образом:

*Мне нужен бы муж,
Мне нужен хороший муж,
Чтобы он правил страной моей,
Чтобы наших князей укротил,
...Быть может, ко мне придет он,
И я сыночка рожу.
Коль крови его мы здесь не привьем,
... Потомки его раздавят наш род!* [1, 137-138].

Несмотря на то, что на словах Исмил-хатун – сторонница дружбы, мира и сотрудничества между народами, она уже с самой колыбели предначертала общую направленность личностной идентичности Мсра-Мелика Младшего – идентичность, которая по умолчанию принимает превосходство и власть собственного народа над другими. Осмысливающий мир через понятия нравственности Мгер Старший очень удивляется, когда Исмил-хатун начинает обучать еще не вылупившегося из яйца малыша искусству того, как совершать зло, как погасить огонь в чужой лампаде и завоевать весь мир. Когда сасунцы отправляют новорожденного Давида в Мсыр, Исмил-хатун соглашается оторвать собственного сына от груди и кормить Давида, потому что видит в этом начало осуществления своей «политической» мечты:

*Я сына своего от груди отниму,
Буду Давида кормить.
Пусть он растет у нас!*

*Пусть будут братьями Давид и Мсра-Мелик,
Товарищами пусть растут.
Пусть правят вместе Мсырскою землей [1, 158].*

Более того, она хочет, чтобы Мелик и Давид стали властителями мира. «Любовно растила Давида ханум, // Думала: Сыну помощник растет, // А вместе они завоюют весь мир!» [1, 161]. Эта «завоевательская» идея постоянно присутствует в ее размышлениях, будь то минуты радости или печали. Она слуга этой идеи. Когда в поединке Давид убивает ее сына Мелика, она немедленно обращается к Давиду, чтобы тот встал во главе ее страны.

*Давид, убил ты Мсра-Мелика!
Что ж делать, ведь и ты – мой сын, Давид!
Иди, возьми его жену.
Сасун, как был – твоя земля,
И Мсыр теперь – твоя земля! [1, 292]*

Давид отказывается, приводя для этого нравственные доводы. И если Давид отказывается править Мсыром, то потерявшая сына Исмил-хатун, которая «политик» по природе, без причитаний, не теряя времени, начинает думать о судьбе своей страны. Это жизненная позиция достойна уважения, т.к. она, пренебрегая всем личным, стремится сделать все, что будет способствовать могуществу ее рода и страны. В эпосе есть множество примеров тому, как «Врагу» приписываются человеческие поступки, нравственные добродетели и достойные восхищения рыцарские черты.

Подобное представление образа «Врага» свидетельствует не только о гуманистической сущности армянского эпоса и его приверженности общечеловеческим ценностям, но и показывает, как могут решаться жизненно важные проблемы и противоречия, возникающие между во многом отличающимися друг от друга и порой конфликтующими и «враждующими» народами.

Список литературы

1. Давид Сасунский. Армянский народный эпос / Под ред. И.А. Орбели, Москва; Ленинград, АН СССР, 1939, 384 с.

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ АСИММЕТРИЯ «МЕНЯ» И «ДРУГОГО»

О.П. Зубец

Институт философии РАН (Москва, Россия)
olgazubets@mail.ru

Аннотация: Статья посвящена понятию «Другого» в этике, понимающей поступок как способ бытия человека в его субъектной единственности,

как абсолютного начала мира, что полагает онтологическую асимметрию поступка как основу бытия. Аристотелевский человек морали является началом (arche) благодеяния «Друга», современный человек является началом, не благодеяния, но злодеяния «Другого»: один задает пространство полиса, а другой – Аушвица. «Другой» бескачественен – он был бы бескачественен, мыслимый как субъект (хотя он не может мыслиться так в силу единственности субъекта), но он бескачественен и если мыслится как объект (хотя и так он не может мыслиться, т.к. это овеществляет его и выводит за пределы морали) в силу того, что любое качественное определение «Другого» дискредитировало себя, что осмысливается в «этике после Аушвица». Таким образом, проблемой становится сама возможность помыслить «Другого» в этике.

Անտաղիա. Օ. Պ. Զուբեց: Իմ և Ուրիշի գոյաբանական անհամաչափականությունը: Հոդվածը նվիրված է բարոյագիտության մեջ Ուրիշը հասկացությանը, ուր արարքը մեկնաբանվում է որպես մարդու կեցության եղանակ՝ իր սուբյեկտիվ բացառիկության մեջ, որպես աշխարհի բացարձակ սկիզբ, ինչը արարքի գոյաբանական անհամաչափականությունը ենթադրում է որպես կեցության հիմք: Եթե արիստոտելյան բարոյական մարդը հանդիսանում էր Հնկերոջ բարերարության սկիզբը (arche), ապա ժամանակակից մարդը հանդիսանում է ոչ թե Ուրիշի բարերարության, այլ չարագործության սկիզբը. մեկը որոշում է պոլիսի, մյուսը՝ Աուշվիցի սահմանները: Ուրիշը որակ չունի. այն կլիներ այդպիսին, եթե մտածվեր որպես սուբյեկտ (չնայած նա չի կարող ընկալվել այդպիսին իր բացառիկության պատճառով), սակայն այն առանց որակի է նաև այն ժամանակ, երբ մտածվում է որպես օբյեկտ (չնայած որ այսպես էլ այն չի կարող մտածվել, քանի որ այս դեպքում էլ առարկայանում է և դուրս է գալիս բարոյականության սահմաններից), քանի որ ուրիշի ցանկացած որակական սահմանում վարկաբեկել է իրեն, ինչն իմաստավորվում է «Աուշվիցից հետո էթիկայում»: Այսպիսով, բարոյագիտության մեջ Ուրիշի ընկալման հնարավորությունն ինքնին խնդրահարույց է:

Abstract: O.P. Zubets. The Ontological Asymmetry of Me and the Other.

The paper seeks to understand the concept of the Other in the ethics, which sees an act as a form of Being of a person in their subjectness and oneness as the absolute origin (arche) of the world, which defines the fundamental asymmetry of an act as the basis of Being. The Aristotle's virtuous man is the origin of the other's good deed, whereas the contemporary man is also an origin but not of a good deed, but of an evil deed of the Other: the former creates the space of polis, whereas the latter creates the space of Auschwitz. The Other lacks any qualities. He would be qualityless in both cases: when being seen as a subject (which is impossible in view of the oneness of the moral subject) and when being seen as an object (which is also impossible as this thingifies him) as any qualitative view of the other has been

brought into discredit in the «ethics after Auschwitz». Therefore, the very possibility of The Other in ethics is seen as a problem.

В античной философии значимое место занимало понятие друга. Для Сократа, а затем для Аристотеля сложнейшей проблемой был вопрос о том, нужен ли друг добродетельному, т.е. самодостаточному человеку. В XX в. в философию врывается новое понятие – вместо друга появляется «Другой». Причем если его понятийный предшественник в XIX в. был укоренен в первую очередь в эпистемологии, то теперь это именно философско-этическое понятие. Оно родилось из ужаса двух Мировых войн, из того, что человек осознается как убивающий другого человека или убитый им, как принимающий решение о поступке не в пространстве полиса, свободного общения граждан, стремящихся к превосходству в добродетели, человеческой качественности, а в пространстве взаимного уничтожения и невозможности избежать соучастия в зле. На место проблемы нужности друга самодостаточному встает проблема ответственности за все человечество и за «Другого». Но тем не менее у обеих проблем можно определить общее основание – философию поступка: не случайно они столь концентрированно мыслятся в философии поступка Аристотеля и Бахтина. Именно философия поступка, воспроизводящая оптику субъекта морали, поступающего в своей единственности, ставит вопрос и о друге и о «Другом». Античное понятие друга вписано в понимание поступка как актуальной действительности, бытия человека как активного начала. Понятие «Другого» чаще всего вписано в понимание человеческого бытия как ответственного. Аристотелевский добродетельный человек является началом своего поступка и поступка друга, а бытие друга есть и его бытие, что близко идее ответственности за деяние другого как за свой поступок. В сущности, аристотелевский друг есть любимый мною «Другой», деяниями которого я горжусь как своими, а современный Другой есть друг, деяния которого ужасают меня в качестве моих. «Я» как аристотелевский человек морали есть начало (arche) благодеяния друга, а как современный человек – начало, но не благодеяния, а злодеяния другого, к которому я могу отнести этически только как к своему. Поэтому другом является тот, кого любит человек морали и чье бытие принимает в качестве своего, а «Другим» – тот, за деяния которого в качестве своих поступков он принимает ответственность, отказывая им в моральной санкции.

Можно сказать, что «Другой» есть друг в «этике после Аушвица», ставящей передо мной как субъектом морали, как поступающим задачу не убивать и не соучаствовать в убийстве, в том числе и тогда, когда социальность склоняет меня к этому и вовлекает в это. Идет ли речь о друге или другом, моральный субъект есть единственное начало поступка. Он (т.е. я) несет ответственность не за судьбу «Другого», не за то, что с ним делают и что с ним происходит – в этом случае другой был бы пассивной стороной действия, объективирован и рядоположен с вещами. Я несу ответственность за «Другого» именно будучи началом его действий и речей, я ответственен за его действия и слова как за собственные поступки: в таком случае «Другой» не становится пассив-

ным объектом, остается в пространстве морали. «Дружба» у Аристотеля есть, в первую очередь, дружба с самим собой, и отношение с «Другим» есть, в первую очередь, отношение с самим собой. Бессодержательность субъектности и непорождающее множественность удвоение – трудно схватываемые речью облики «Меня» и «Другого», которые будут предметом моего размышления.

Сколь бы ни были разными умонастроения, актуализировавшие понятия «Друга-другого» – утверждение идеального, совершенного способа бытия в полисе и попытка дать философско-этический ответ ужасу Аушвица через противостояние породившей его социальности – общим для них является лежащая в их основе идея онтологической асимметрии мира поступка. Философская этика с самого своего возникновения связана с утверждением принципиальной асимметрии мира: в его центре оказывается человек, совершающий поступок и в этом соотносимый с богами, и философ, занятый поиском самого себя. Поступающий человек осознается в образе героя, который является таковым изначально и этим задает качество своих действий как поступков: уже в этом обнаруживается асимметрия человека и творимого им мира. Мораль есть основа человеческого бытия, бытие в поступке, и она задает онтологическую асимметрию, которая заложена в поступании и которая была настойчиво акцентирована в этике Аристотеля первоначально как асимметрия активного и пассивного. (По Аристотелю лучше совершить благое, чем претерпеть его; доводя эту мысль до предела он даже утверждает, что лучше совершать благо, чем не совершить зло: «В самом деле, свойство добродетели состоит, скорее, в том, чтобы делать добро (eu poiein), а не принимать его (eu paskhein), и в том, чтобы совершать прекрасные поступки, более, чем в том, чтобы не совершать постыдных» (EN 1120a 10) [1, 122].) Бытие аристотелевского человека, то, к чему он стремится, что он избирает, есть активность, но никак не пассивность, действительность действующего, поступающего, но не страдательного. В этом философия обнаруживает, в сущности, отличие человеческого бытия от вещного, ведь в страдательном существовании человек и становится вещью, пассивность есть нечто противоположное бытию началом, т.е. бытию как таковому. Мораль начинается именно с этой асимметрии, с того, что человек ставит себя точкой порождения мира и ответственности за него, врывается и взрывается поступком, задавая мир заново, каждый раз заново.

Бытие началом (или возведение начала к самому себе, если использовать выражение Аристотеля) означает не вплетенность в сеть причинно-следственных и целе-средственных связей, но их полный обрыв, не втискивание себя во взаимодействие разнообразных сил и не выполнение функции опосредования их действия (своего рода суммы сил), но бытие абсолютным началом, ничем не обусловленным и полностью данным в поступке. Идея человека как абсолютного начала поступка есть идея морального субъекта: и он столь же единственен, как единственно начало. Начало принципиально не может быть множественным, и индивидуально-ответственный поступок совершается единственным автором, у него не может быть нескольких деятелей. И сам моральный поступок как самодостаточный может быть только единственным, он полностью осуществлен в самом себе, он есть актуальная действительность и

не может быть средством для внешней цели: в этом он отменяет и причинно-следственное и целе-средственное развертывание мира, заключая его полностью в самом себе. Единственность поступка и морального субъекта в их слитости означает, что в философской этике невозможно говорить ни о субъект-субъектных, ни о субъект-объектных отношениях. Моральный субъект как начало бытийствует только в поступке, который не есть творение (что так настойчиво подчеркивает Аристотель): порождаемый поступком мир неотчуждаем от него и полностью является «моим», т.е. моей ответственностью. Отношение «Меня» и «Другого» (а точнее говорить именно «Меня», а не «Я», т.к. в последнем случае происходит раздвоение мыслящего и мыслимого, что разрушает исходную моральную асимметрию, превращает единственное активное начало в объект теоретического созерцания и описания: философская этика, таким образом, оказывается возможной исключительно как оптика самого морального субъекта, как его направление взгляда из единственной точки, из моего места) совершенно невозможно мыслить этически как субъект-субъектное или субъект-объектное. «Друг-Другой» не есть пассивная, страдательная сторона, но, наоборот, форма бытия меня как активного начала: это «Мой Другой» не как мое творение (моим творением он может видиться извне поступка), а как поступок. Творение отчуждаемо, объективировано, оно доступно смысловым определениям извне, «Другой» же виден только в оптике субъекта поступка, только *моим* взглядом: внешний наблюдатель ничего не знает о нем, так же, как он не дан и мне в виде знания. «Другой» не знает, это такая же бескачественная точка, как и я, но он не может быть субъектом в силу единственности субъектности, значит – это несубъектная бескачественность. Он не дан мне в содержании, его нет в нормативном пласте морали. Если моральный запрет или норма включает в себя идею эмпирического человека, то с неизбежностью возникает вопрос о его качественном определении, о различении человека и не человека, о вычленении того, кого нельзя убивать, через знание, качественное описание. Но именно такое различие оказалось очевидным соучастником Аушвица, своего рода идеологическим ядром нацизма: оно более не может быть включено в этическое рассмотрение. «Другой» же бессодержателен, бескачественен и неопределим эмпирически, объективированно. Он не включен в *содержание* поступка, которое никогда не дано поступающему, скрыто от него, но обнаруживается наблюдателем, извне. Поэтому «Другой» лишен определений, которые порождают моральной оценкой или знанием, он не нарушает моего бесконечного одиночества как поступающего. Будучи бескачественным и неопределимым, он не называется в лежащем в основе морали абсолютном запрете «Не убий». Он не может быть вписан в содержание запрета, ибо любое содержательное определение его стало бы формой соучастия в зле, но он может порождаться абсолютным запретом, быть тем, кого я не убиваю: понимание различия между невозможностью санкционирования «не убий «Другого»» и возможностью «Другого» как того, кого я не убиваю, осуществляя абсолютность «Не убий» – основоположение «этики после Аушвица».

Я как начало не существую вне поступка: только принимая ответственность за мир с бескачественной точки своей единственности, я разворачиваю

свое бытие как содержательное. Иной человек перестает быть вещью, только становясь «Моим другим»: любой иной способ видения его есть овеществление. Но он не может при этом оставаться эмпирическим существом со своими социальными и психологическими качествами, «Мой Другой» есть лишь тот, чьи деяния есть «Мои». И они «Мои» совсем не в силу того, что этот «Другой» есть пассивная, страдательная сторона – он как раз не выступает в таком качестве. Они мои в силу того, что я бытийствую в качестве единственного и абсолютного субъекта. «Другой» не дан мне ни как субъект, ни как эмпирический человек: он вообще не дан мне, не видим мною вне поступка, я не могу отделить его в качестве иного начала от поступка, который всегда есть *мой* поступок. Это значит, что в моральном пространстве нет «Другого», как нет другого для Бога. Это слово, которому нельзя найти место в этике, это то, чему нет места в моральном пространстве. Его даже нельзя определить негативно – как не-«Я», т.к. в моральном пространстве нет не-«Меня»: онтологическая асимметрия «Меня» и «Другого» оборачивается асимметрией бытия и небытия.

Обратимся к очень важному месту из «Никомаховой этики», фрагменту, в котором Аристотель говорит об идеале добродетельного человека как о том, кто стремится сам совершать благодеяние, но не желает быть благодеятельствованным, не помнит блага, совершаемого в отношении него, но помнит лишь совершаемое им самим (EN 1124b 9-19) [1, 133]. Где здесь место «Другому»? – если им является тот, кому Величавый совершает благодеяние, то он пассивен и поэтому не может быть добродетельным человеком, т.е. ему нет места в рассуждении о морали. Если же он тот, кто сам совершает благодеяние в отношении Величавого – ему просто отказывают в месте в этом пространстве, забывают, ничтожат.

Решение о поступке не является логическим выводом из знания (о ситуации, норме и т.д.) – и в нем «Другой» не может быть дан в форме знания (это было бы овеществлением, объективированием, точно также как в нарративе нет меня как субъекта, и именно в силу того, что меня там нет, так же в нем нет и моего «Другого»). Более того, я не могу говорить о нем и мыслить его, т.к. в этом случае становлюсь не поступающим, а познающим, т.е. «Другой» не дан мне как поступающему содержательно. Лишь «Другой» как «Третий» (Левинас) является носителем смысла моего поступка, описателем его содержания. Если содержание моего поступка не дано мне, но дано исключительно «Другому» как «Третьему», то мое отношение с ним есть отношение между моей единственной ответственностью, авторством и содержанием объективации моего поступка, который уже не мой, т.к. в содержании нет моей субъектности. Мир, мой будучи моим поступком, никогда не мой в своем содержании: мое лицо в зеркале никогда не мое, как и описания меня, оценки, нарративы обо мне. «Я» в качестве субъекта есть то ничто, которое всегда другое, всегда не «Это». И я никогда не узнаю себя в том, как дан мой поступок и поступающий в нарративе, во взгляде извне. «Другой» как «Третий», автор нарратива, оценщик моих действий и слов, изнутри поступка не дан, он стоит по ту сторону разрыва между содержанием любого рода, знанием, речью и принятием решения поступить.

Зачем мне, абсолютному самодостаточному началу, нужен «Друг-Другой»? По Аристотелю, быть началом также и его поступка еще лучше, чем собственного: «еще лучше», ибо в этом я актуализирую себя в качестве начала всего мира, выхожу за пределы собственного действия и речи, являюсь началом и «Другого», воплощая предельную асимметрию в собственной центральности. И важнейшим в этом «выходе» является то, что я не выхожу за пределы моего поступка, не выпадаю в социальное.

Человек несет моральную ответственность за сопротивление социализации (Х. Арендт, З. Бауман): это есть ответственность за собственную субъектность, т.е. за свое бытие. В познании обращение на самого себя оборачивается появлением все нового и нового познающего, объективирующего предыдущего в этой цепи (поэтому *самое себя* неуловимо для познания). В ответственности за собственную субъектность также происходит удвоение, но такое удвоение, которое не порождает множественности (о такой возможности пишет Арендт, говоря о мышлении): порождается «Другой», не разрушающий моей единственности. «Моя ответственность есть одна-единственная форма, в которой другой существует для меня» [цит. по: 2, 216], но он существует в моей ответственности не как ее объект, но как моя субъектность, за которую я ответственен. Деяние «Другого» есть мой поступок не в результате некоего принятия ответственности за него *post factum*: в силу того, что изначально есть мой поступок (мое бытие), возникает «Другой»: в этом заключается онтологическая асимметрия.

Понятие «Другого» в философии поступка – трагическое переосмысление аристотелевского друга: больше нет идеи полиса как пространства дружбы, социум и публичное пространство оказались тем, чему противостоит моральный субъект. Онтологическая асимметрия, задаваемая поступком, осмысленная последовательно, превращает понятие «Другого» в непреодолимую проблему: если «Другой» как «Третий» может быть встречен лишь за пределами территории морали Левинаса» [3, 223] – на территории социального устройства, то на территории философии поступка «Другой» как Второй оказывается лишь исчезающей при любом мыслительном внимании к нему неопределимой тенью, отбрасываемой мной как единственным субъектом.

Список литературы

1. *Аристотель*, Никомахова этика / Пер. с древгреч. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4 / Общ. ред. А.И. Доватура, Москва, Мысль, 1984, С. 54-293.
2. *Бауман З.*, Актуальность Холокоста, Москва, Европа; ИД КДУ, 2013, 316 с.
3. *Бауман З.*, Индивидуализированное общество / Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева, Москва, Логос, 2002, 390 с.

СОСТРАДАНИЕ КАК ОСНОВА ВЗАИМООТНОШЕНИЙ «Я – ДРУГОЙ» В БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

А.Л. Карагулян

Ереванский Государственный университет (Ереван, Армения)

arman_gharagulyan@ysu.am

Аннотация: В данной статье устанавливается, как буддийская философия, исходя из своих предпосылок о счастье и страдании человека, приходит к особому пониманию «Я» и не-«Я». Нами исследована логика, по которой, дополняя свою концепцию «Я» особым видением реальности, буддизм приходит к идее сострадания не как морального императива, а как естественного состояния сознания.

Անոտացիա: Ա. Լ. Ղարագուլյան: Կարեկցանքը որպես Ես-Ուրիշը փոխհարաբերությունների հիմք բուդդայական փիլիսոփայության մեջ: Հոդվածում քննարկվում է այն հարցը, թե ինչպես բուդդիզմի փիլիսոփայությունը, ելնելով մարդու երջանկության և տառապանքի մասին իր նախադրյալներից, կառուցում է «Ես»-ի և «ոչ Ես»-ի յուրահատուկ մոդելը: Վերլուծվում է այն տրամաբանությունը, որով «Ես»-ի ըմբռնումը լրացվում է իրականության յուրահատուկ տեսլականով: Արդյունքում բուդդիզմը հանգում է կարեկցանքի գաղափարին՝ որպես ոչ թե բարոյական իմպերատիվի, այլ որպես գիտակցության բնական վիճակի:

Abstract: A.L. Gharagulyan. Compassion as a Basis of the Relation «I – the Other» in Buddhist Philosophy. The paper analyzes, how the Buddhist philosophy based on its prerequisites for the happiness and suffering of man, comes to a special understanding of the I and the not-I and explores a way of supplementing the concept of the I with a special vision of reality. It is also demonstrated that Buddhism comes to the idea of compassion not as a natural state of consciousness rather than a moral imperative.

«Кто я?» – один из извечных вопросов философии. На протяжении веков мыслители разных культур и направлений пытались найти ответ на главный вопрос человека к самому себе. Ведь от ответа на данный вопрос будет зависеть, к чему я должен стремиться в этой жизни, каким должен быть вектор моей жизнедеятельности, на каких принципах должны строиться мои взаимоотношения с внешним миром, и в итоге, каков конечный смысл человеческого существования.

Наш обыденный ум может попытаться по-разному ответить на вопрос «Кто я?». Я – человек, я – мужчина, я – преподаватель философии, я – отец двоих детей, я – армянин, я люблю джаз и т.п. Независимо от конкретного ответа на данный вопрос, процесс, происходящий в нашем мозгу, в любом случае практически один и тот же: наш рациональный ум ищет мысленную раз-

граничительную линию в поле нашего опыта, которая соответственно будет отделять наше «Я» от «Другого» (не-«Я») [См.: 6, 19]. Данная граница может быть более узкой или широкой, более проницаемой или почти непроницаемой, но в любом случае самоотжественность человека будет зависеть от того, где и как именно он проведет эту пограничную линию – будут ли в нее включены только лишь желанные или все особенности нашей индивидуальности, будет ли «карта» нашего «Я» стремиться к «космическому сознанию единства» духовных учителей человечества или же она будет ограничена границами нашего физического тела и только?

Конечно, в качестве отправной точки этого вопроса, мы принимаем тот факт, что у каждого из нас есть явная физическая идентичность, которую нельзя игнорировать, но вместе с этим гораздо труднее операционализировать наше обыденное внутреннее Я. Невролог и практик дзен буддизма Дж. Остин для уточнения этого вопроса предлагает ввести три понятия: «Я – Меня – Мое» [См.: 9, 43]. Данная триада состоит из следующего:

1. «Я». «Я» существует. «Я» действует, знает, чувствует. «Я» персонифицирует роли. Никто из нас не может оценить насколько высоким и сильным является наше «Я» или насколько угрожающими бывают действия «Я» для других. «Я» почти невидимо для нас и отчетливо видно для других. «Я» всегда в гордом вертикальном положении, которое никогда не кланяется, а только агрессивно нагибается вперед. «Я» всемогущ.

2. «Меня». «Меня» реагирует. С ним происходят события разного характера. «Меня» – чувствительная часть меня, которая принимает действия извне. Вещи могут причинить вред «Меня». С одной стороны, оно ранимо и ему можно причинить боль. С другой стороны, «Меня» нравится быть восхваляемым, лести ему приятна и по отношению к ней «Меня» чувствует себя комфортно.

3. «Мое». «Мое» владеет. Все, чем я владею, есть мое. «Мое» – захватническая часть себя, которая бросает свои когти к материальным обладаниям или в жизнь других. Среди своих оберегаемых нематериальных ценностей «Мое» крепко держится за свои заветные точки зрения и фиксированные паттерны поведения. Для «Мое» не существует границ и оно может заявлять права на все, что пожелает.

Эти три компонента, взаимодополняя друг друга, образуют прочную систему человеческого эго. «Я – Меня – Мое» начинает пускать корни в сознании человека с детства, создавая свой мир фантазий. Человек верит в непоколебимость этого мира так, как когда-то человечество верило в геоцентрическую модель вселенной Птолемея. Неудивительно, что проблема идентификации и искоренения диктатуры нашего «Эго» является первичным в восточных философско-этических учениях. Учение буддизма является ярким примером данного подхода.

Одним из основных положений буддизма является следующее утверждение: независимо от наших культурных, социальных, религиозных, образовательных и других различий, есть принцип, объединяющий всех людей. С самого рождения каждый из нас, будь он разнорабочим, ученым, бизнесменом, преступником или политическим диктатором, желает достижения счастья и

свободы от страданий. С одной стороны, человечество едино в своем стремлении к счастью, с другой стороны, жизнь современного человека полна тревожных событий и стресса. Многие специалисты согласны, что современный человек, особенно представитель западной цивилизации, в той или иной мере находится в кризисном состоянии, которая проявляется как апатия, автоматичность, самоотчужденность, беспомощность и потеря связи с другими индивидами и природой [См.: 7, 203].

Как же получается, что в своем постоянном стремлении к счастью человеческая жизнь полна внутреннего страдания, и как от него можно избавиться? По сути, весь буддизм исходит из этой отправной точки: увидев страдания людей, живущих по ту сторону царского дворца, царевич Сиддхартха ужаснулся и, отказавшись от безопасности и комфорта отцовского дома, решил посвятить свою жизнь решению проблемы человеческого страдания. В конечном виде система буддизма предлагает свой ответ не в качестве религиозной доктрины, а как методологию исследования собственного ума и непосредственной работы с ним. Таким образом, цель буддизма – искоренить страдание, которое может иметь различные уровни проявления, начиная от постоянных мыслей о том, что мы были бы более счастливым и, если бы какой-то незначительный аспект нашей жизни изменился желаемым образом, заканчивая физическими страданиями больного или непреодолимой преградой смерти.

Для искоренения страдания нужно первым делом устранить саму причину страдания, а согласно одной из самых общепринятых трактовок основ буддизма, главным корнем проблем человека является ум, одержимый эгоизмом. Более конкретно проблему эгоизма можно обозначить двояко: во-первых, это привязанность к своему «Я», т.е. восприятие его как независимого, обособленного и реально существующего, как будто «Я» и «Другой» существуют изначально и в абсолютном смысле. Во-вторых, желание приносить пользу только себе самому, т.е. возвеличивание этого несуществующего «Я» и игнорирование страданий другого, как будто чужие страдания нас вообще не касаются [2, 44-45].

Путь искоренения страдания начинается через изучение своей собственной природы. Начиная честно и пристально рассматривать свое собственное «Я», свои мысли и эмоции, адепт начинает замечать, что границы, которые разделяют «Я» от не-«Я», постепенно начинают расплываться, растворяться и терять свою «материальную» непоколебимость... Именно так в Анатта-лаккхана Сутре (рассуждение о свойствах не-«Я») обсуждаются пять составляющих человеческой личности, которыми являются: форма (тело), чувство, восприятие, мышление и сознание. Ни одно из вышеперечисленных не является постоянным и не может составить сущность «Я». Форма – это «не-Я» и «не-Мое»; ощущения – «не-Я» и «не-Мое»; чувства – не «Я» и не «Мое» и т.д., т.к. эти элементы живут своей собственной жизнью и не подчинены воле «Я». В итоге, осознав, что непостоянное, беспокойное и подверженное изменениям не может быть стержнем для «Я», «благородный ученик освобождается от наваждения тела, от наваждения чувств и восприятий, мышления и сознания. Освободившись от чар, он становится бесстрастным – и бесстрастие освобождает его» [1].

Таким образом, чувства, восприятие, ментальная формация и мышление в их любом проявлении следует рассматривать как должное, только с правильным восприятием: «Это не принадлежит мне. Это не является моей сущностью. Это не является тем, что я есть». В таком контексте изречение мастера Догена «Познать себя значит позабыть себя» приобретает глубокий смысл, который можно понять как осознание того, что все преграды, отделяющие человека от других, не состоят из ничего, кроме как мнений, предубеждений и иллюзий.

Для более ясной картины вернемся к нашей первой аналогии выставления границ «Я». Если этот процесс представить как начертание круга на плоскости, то внутренняя часть круга, соответственно, будет территорией «Я», а внешняя – территорией «не-Я». В этой аналогии самое интересное в том, что если каким-то образом стереть эту линию, то вместе с этим уйдут и всякие различия между «Я» и «не-Я». Такой принцип жизнеощущения метафорически описан в индуистской мифологии как «сеть Индры». «Сеть Индры», сотканная из алмазов охватывает всю вселенную. Она устроена таким образом, что в каждом алмазе видно отражение всех остальных. Подобным образом каждая сущность в мире не существует просто сама по себе, но вся вселенная соединена в одно целое. Такой процесс растворения «Я» в окружающем мире похож на то, как изначальная иллюзия разделенности объектов во сне в бодрствующем сознании меняется на понимание целостности сновидения и существования его единого источника.

В реальной жизни такое понимание нашего «Я» освобождает индивида от эгоистического стремления «Я – Меня – Мое» к принуждению, повелеванию и подавлению внутреннего и внешнего мира. Совершив «коперниканскую революцию» в сознании, оно трансформирует комплекс «Эго» в более низко-профильный «Я – Меня – Мое» и направляет энергию человека в более актуализированное, жизнерадостное, сострадательное состояние [См.: 9, 47]. Человек становится открытым, восприимчивым, способным реагировать на вызовы внешнего мира. Дзэн-буддизм называет это состояние «быть пустым». Вообще «пустота» – одна из основных категорий буддизма. Она может иметь гносеологический смысл – быть открытым и гибким, жить и действовать свободно от предрассудков, оценок и предубеждений. «Пустота» в буддизме имеет также особый онтологический смысл.

Анализируя объекты и явления окружающего мира, буддийская логика пытается найти истинную сущность реальности и в итоге доходит до понятия пустоты. Пустота – не отсутствие чего-либо, а непрерывное изменение и трансформация. Пустота есть то, из чего все появляется и к чему все возвращается [См.: 4, 63]. Несмотря на свою абстрактность, понятие пустоты в буддизме (аналоги пустоты – «дао» в даосизме, «брахман» в индуизме) сегодня находит свои отклики в теориях современной квантовой физики. И физика, и буддизм утверждают, что объекты, какими они нам представляются – твердые, одиночные, разделенные и т.д., такими являются лишь в рамках нашего познания и интеллектуальной фантазии.

Можно дать две трактовки пустоты в буддизме. Негативное определение подразумевает, что никакой объект во вселенной не обладает независимой или

уникальной сущностью, позитивный же аспект пустоты подразумевает взаимозависимое существование всей вселенной. Таким же образом буддизм, признавая идентичность в повседневном смысле, отрицает уникальную идентичность и автономное существование своего «Я» [См.: 5, 41].

В свете вышеизложенного можно прокомментировать третью часть высказывания мастера Догена следующим образом: быть просветленным во всех вещах – значит убрать барьеры между «Я» и «не-Я». По аналогии с тем, как после пробуждения мы начинаем понимать насколько относительно разделенность объектов своего сновидения и что глубинная природа сновидения едина, так же в буддизме «пробужденный ум» (бодхичитта), осознавая относительность уникальности явлений нашего мира, непосредственно начинает переживать взаимосвязанность и глубинную природу всей вселенной. И чем яснее человек видит вещи такими, какие они есть на самом деле, тем больше он принимает внутреннее родство с внешним миром и готов ему открыть свое сердце. Вместе с этим, как только пробужденный ум начинает замечать как из-за незнания своей подлинной природы другие существа (в своем постоянном стремлении к счастью) испытывают боль и страдания, спонтанно возникает чувство сострадания и желание помочь другому выйти из порочного круга неведения и беспокойства. Такое сострадание в буддизме – не просто жалость к другим людям, а полное и всеобъемлющее раскрытие сердца, это спонтанное чувство связи со всем живым. Я чувствую то, что чувствуете вы; вы чувствуете то, что чувствую я. Между нами нет никакого различия [См.: 3, 156].

В тибетском буддизме сострадание ко всем существам часто объясняется на примере любви к собственной матери. Если мы принимаем допущение, что в круговороте рождения и смерти мы появлялись в этом мире бесчисленное количество раз, то во время этих перерождений мы успели побывать со всеми живыми существами во всех мыслимых отношениях. В частности, все живые существа когда-то были нашими матерями, следовательно, совершенно естественно проявлять сострадательность и сердечное отношение ко всем существам без исключений и испытывать такую же любовь и сострадание, которое почувствовали бы, если бы с нашими родителями случилась беда. Такое понимание пустоты и сострадание ко всем живым существам – это два краеугольных камня Махаяны и неразделимые аспекты учения.

Скептик может подумать, что при всей привлекательности и гуманистичности буддийской философии – это всего лишь добрые легенды и притчи. Тем временем, нынешняя нейробиология достигла таких уровней исследования, что может эмпирически подтвердить многие утверждения буддизма. Так, результаты исследований МРТ и ЭЭГ небольшой группы адептов во время медитации на сострадание показывают, что нейронная активность в важнейшем центре мозга, отвечающем за переживание счастья, за этот промежуток времени повышалась на 700-800 процентов! У обычных испытуемых, которые лишь недавно начали медитировать, активность той же области мозга возрасла всего на 10-15 процентов [См.: 3, 4].

Конечно, эгоцентризм, характерная привязанность к чувству отдельного, самостоятельного «Я» является основной помехой для развития сострадания. Истинное сострадание можно пережить лишь тогда, когда это цепляние за «Я»

будет полностью устранено. Буддизм в данном контексте предлагает систему координат, где эгоистичное поведение, при котором собственные нужды ставятся превыше потребностей других, становится совершенно непонятным и нерациональным. В знаменитом трактате «Путь бодхисатвы» («Бодхичарья-аватара») так говорит об этом Шантидева:

Всякое блаженство, какое только есть в этом мире,
Проистекает из стремления принести счастье другим.
Всякое страдание, какое только есть в этом мире,
Проистекает из стремления к собственному счастью [8].

Таким образом, безмерное сострадание буддизма есть искреннее желание благополучия и счастья всем существам, что выходит за все рамки «Своего» и «Чужого». Сострадание является не только добрым намерением, но и предполагает нерушимую волю исполнения этого желания и готовность действовать во имя освобождения всех живых существ от оков страдания. Будучи сердцевиной учения – такое сострадание является естественным состоянием пробужденного сознания, и никак не моральным императивом или продуктом умозрительной деятельности рассудочного ума. Неудивительно, что в буддизме Махаяны главное «действующим» лицом является бодхисаттва (буквально – существо, стремящееся к просветлению) – человек, который встал на путь личностного развития или же достиг просветления «ради блага всех живых существ».

Список литературы

1. Анатталаккхана Сутра, <http://www.theosophy.ru/sutra/anattar.htm> [доступ 9.10.2017]
2. *Джампа Тинлей Геше*, Мудрость и сострадание. Санкт-Петербург: Ясный свет, 1997, 238 с.
3. *Йонге Мингьюр Ринпоче*, Будда, мозг и нейрофизиология счастья. Как изменить жизнь к лучшему. Практическое руководство, М., Открытый мир, 2010, 368 с.
4. *Кхенчен Палден Шераб Ринпоче, Кхенпо Цеванг Донгъял Ринпоче*, Свет Трех Драгоценностей. Москва: Дхарма Самудра, 1999, 128 с.
5. *Мэнсфилд В.*, Тибетский буддизм & современная физика. На пути к единству любви и знания, М., Новый Акрополь, 2010, 208 с.
6. *Уилбер К.*, Никаких границ, М., АСТ, 2004, 283 с.
7. *Фромм Э.*, Дзэн-буддизм и психоанализ, М., Айрис-Пресс, 2004, 304 с.
8. *Шантидева*, Путь Бодхисаттвы (Бодхичарья-аватара), <http://www.theosophy.ru/lib/bodhisat.htm> [доступ 9.10.2017]
9. *James H. Austin, M.D.*, Zen and the Brain, The MIT press, 1999, 844 p.

НАТЕ SPEECH КАК ДИСКРЕДИТАЦИЯ НОРМАТИВНОГО СТАТУСА «ДРУГОГО»

Е.А. Коваль

Средне-Волжский институт (филиал) Всероссийского
государственного университета юстиции РПА Минюста России в г. Саранске
nwifesc@yandex.ru

Аннотация: В данной статье hate speech интерпретируется как способ непризнания «Другого». Особенность данной формы непризнания заключается в том, что она реализуется посредством дискредитации нормативного статуса «Другого». Hate speech отличается от таких сходных явлений, как троллинг, оскорбление, дискриминация, хейтинг. Для борьбы с hate speech могут быть использованы различные нормативные инструменты, в частности, правовые и моральные. При этом мораль предъявляет человеку более строгие требования и налагает более строгие запреты, чем право. Так, если в практике ЕСПЧ встречаются кейсы, допускающие публичное применение способов самовыражения, по форме и содержанию максимально приближенных к hate speech, то нравственные нормы запрещают обращаться к hate speech или сходным явлениям, если есть вероятность причинить вред «Другому», дискредитировать его нормативный статус.

Անոտացիա. Ե. Ա. Կովալ: Hate speech-ը որպես Ուրիշի նորմատիվ կարգավիճակի վարկաբեկում: Հոդվածում hate speech-ը մեկնաբանվում է որպես Ուրիշին չընդունելու եղանակ: Չընդունելու այս եղանակի առանձնահատկություններից մեկն այն է, որ վերջինս իրացվում է Ուրիշի նորմատիվ կարգավիճակի վարկաբեկման միջոցով: Hate speech-ը տարբերվում է այնպիսի նմանատիպ երևույթներից, ինչպիսիք են թրոլինգը, վիրավորանքը, խտրականությունը, հեյթինգը: Hate speech-ի դեմ պայքարում կարող են օգտագործվել տարբեր, մասնավորապես, իրավական և բարոյական նորմատիվ գործիքներ: Միաժամանակ բարոյականությունն առաջ է քաշում առավել խիստ պահանջներ և արգելքներ, քան իրավունքը: Այսպես, եթե ՄԻԵԴ պրակտիկայում հանդիպում են հրապարակային ինքնարտահայտման եղանակներ թույլատրող քեյսեր, որոնք իրենց ձևով և բովանդակության առավելագույն մոտ են hate speech-ին՝ բարոյական նորմերն արգելում են hate speech-ի կամ նման երևույթների կիրառումը, եթե կա Ուրիշին վնաս պատճառելու, նրա նորմատիվ կարգավիճակը վարկաբեկելու հավանականություն:

Abstract: E.A. Koval. Hate Speech as Discreditation of the Other's Normative Status. In this article hate speech is interpreted as a way of non-recognizing of the Other. This form of non-recognition has its own peculiarity. It is realized by discrediting the normative status of the Other. Hate speech differs from such similar phenomena as trolling, insult, discrimination. To combat hate speech,

various normative instruments can be used, in particular, legal and moral. Moral requirements and prohibitions are more stringent than legal ones. For example, in the practice of the ECHR there are cases that allow the public application of the methods of self-expression that by form and content similar to hate speech. Moral norms prohibit the use of hate speech or similar phenomena if it can harm the Other, discredit his normative status.

Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ (17-03-00094)

Понятие «hate speech» имеет различные варианты перевода на русский язык. Наиболее известны два из них: язык вражды и риторика ненависти. Однако данное понятие обозначает не просто совокупность высказываний, которые интерпретируются как вызывающие ненависть или вражду. Оно отражает определенные процессы, протекающие в публичном пространстве, которые не ограничиваются высказываниями. «Hate speech» можно определить как способ дискредитации нормативного статуса «Другого» или способ непризнания «Другого».

«Другой» как одно из центральных понятий философии после антропологического поворота получает разнообразные трактовки и интерпретации в различных философских концепциях, однако в этом массиве можно выделить такую атрибутивную характеристику «Другого» как «не-Я». Взаимодействие в координатах «Я – Другой» может осуществляться в разных условиях, с разными целями, во всем многообразии контекстов. Это может быть внутренний диалог «Я» с «Другим», когда «Я» говорит и за себя, и за «Другого», либо межличностный диалог, когда «Я» и «Другой» – разные люди. В последнем случае сталкиваются два разных сознания и переживают друг друга. Такое столкновение может быть рассмотрено в разных интерпретациях: любовь, ненависть, дружба, равнодушие, признание, непризнание и др. (весь спектр описать не представляется возможным). Более того, у каждой интерпретации могут быть найдены уточнения и конкретизации – детско-родительская любовь и любовь между мужчиной и женщиной, детская дружба и дружба зрелых людей и т.д. В данной работе предлагается рассмотреть только одну интерпретацию взаимодействия – непризнание «Другого». При этом акцент делается не на непризнании вообще, а на непризнании нормативного статуса «Другого» и конкретном способе выражения такого непризнания – hate speech.

Нормативный статус можно определить как положение субъекта в системе отношений, регулируемых при помощи норм. Так, социальный статус личности – это положение человека в структуре конкретного сообщества или в обществе в целом; правовой статус личности – положение человека в системе правоотношений. Однако нормативный статус может быть интерпретирован не только в структурном, но и в функциональном контексте. Нормативный статус личности предоставляет информацию о том, в каких сообществах и в каких социальных контекстах личность признается как соответствующая норме. Для разъяснения и конкретизации данного тезиса необходимо обозначить соотношение понятий «нормативный» и «нормальный».

Понятие «нормативный» – структурное. Оно используется для обозначения объекта, состоящего из норм. Понятие «нормальный» – функциональное, и оно применяется для обозначения соответствия объекта какой-либо норме. Так, например, понятие «нормативный порядок» используется Парсонсом для обозначения совокупности легитимизированных норм и ценностей, регулирующих и обуславливающих конкретную социальную ситуацию [7]. Понятие «нормальный человек» в разговорном языке мы можем использовать для обозначения личности, которая ведет себя в соответствии с нормами, принятыми в конкретном сообществе или обществе в целом.

Понятие «нормативный статус», как было отмечено выше, может быть использовано и в структурном, и в функциональном контексте. Когда мы говорим о нормативном статусе личности, то речь идет о том, какое место личность занимает в обществе и как она и ее поведение воспринимается другими личностями. В данном смысловом ракурсе нормативный статус личности коррелирует с таким феноменом, как признание.

В настоящее время признание является популярным философским концептом, который позволяет описывать различные социальные процессы. Противоположное явление – непризнание – реализуется в различных формах: равнодушие, пренебрежение, насилие. Один из ведущих теоретиков, работающих над проблематикой борьбы за признание, А. Хоннет, выделяет три формы признания – любовь, право и солидарность [6, 132-134]. Соответствующие формы непризнания – насилие над телесностью (пытки, побои и т.п.), отсутствие возможности пользоваться своими правами *de facto*, даже если *de jure* личность наделена ими, и непризнание социальной значимости личности, отказ в полноценном участии в жизни конкретного сообщества или общества в целом. Эти формы являются способами дискредитации нормативного статуса личности.

Непризнание нормативного статуса личности может выражаться при помощи различных инструментов. В случае насилия над телесностью – это физическая сила, оружие или предметы, используемые в качестве оружия. Способов нарушения прав личности и отрицания ее социальной значимости гораздо больше. Одним из таких способов является *hate speech*.

Hate speech, как правило, не применяется в отношении самого себя. Это публичное непризнание нормативного статуса «Другого», выраженное при помощи слов и выражений, изображений, элементов одежды, жестов и т.п. Впрочем, объектами языка вражды могут быть не только личности, но и группы и даже государства и межгосударственные образования.

Hate speech дискредитирует такие элементы нормативного статуса «Другого», как раса, национальность, сексуальная ориентация, место происхождения, имущественное состояние, возраст и т.п. Таким образом, субъекты, использующие *hate speech* в публичном пространстве, демонстрируют ненависть и выражают непризнание в качестве нормы определенных признаков «Другого». Это могут быть как политические, социальные, мировоззренческие позиции и убеждения, так и пол, возраст или цвет кожи.

Необходимо отметить, что в современной социальной реальности существуют способы непризнания «Другого», сходные с hate speech, но не идентичные данному явлению.

Так, hate speech не является синонимом *троллинга*, поскольку троллинг существует только в виртуальной среде, а hate speech активно используется и в реальных коммуникациях. Кроме того, троллинг – это провокация, искусственное создание конфликта, в то время как субъекты hate speech искренне убеждены в своей правоте, в истинности и правильности своего понимания нормы.

Hate speech отличается от *оскорбления*. Согласно ст. 5.61 Кодекса Российской Федерации об административных правонарушениях под оскорблением понимается унижение чести и достоинства другого лица, выраженное в неприличной форме [См.: 3]. Hate speech – поливариантный процесс, который не обязательно выражается в неприличной форме, а также, как правило, апеллирует к таким элементам нормативного статуса «Другого», которые отражают его принадлежность тем или иным социальным группам, в то время как оскорбление чаще связано с акцентированием внимания на характеристиках конкретной личности или ее поведении.

Отличие hate speech от *дискриминации*, по крайней мере, в нормативно-правовом контексте, заключается в следующем: дискриминация – это конкретные действия, нарушающие права человека в зависимости от отдельных элементов его нормативного статуса (пол, цвет кожи, язык, отношение к религии, принадлежность к общественным объединениям и др.), а hate speech – символическая агрессия. Так, например, отказ в трудоустройстве из-за цвета кожи – это дискриминация, а публичное высказывание о том, что люди с черным цветом кожи глупее, чем белокожие люди – hate speech.

Хейтинг, в отличие от hate speech, предполагает высказывание гипертрофированного неконструктивного критического отношения к людям, процессам, явлениям, вещам. Конечно, и hate speech – не добрая ирония, однако в этом случае внимание заостряется на конкретной групповой характеристике (или нескольких характеристиках) «Другого», а хейтеры высмеивают и «Другого», и его поступки, и его окружение. Так, публичное наименование оппозиционного политика А.А. Навального «либерастом» – пример обращения к hate speech, где дискредитируется нормативный статус «Другого» на основании его политических убеждений. Хейтерские же высказывания часто бывают многословными, язвительными и бессмысленными. Приведу пример такого высказывания в отношении того же политика: «Наконец, изрядно растрясенные и раздраженные, мы прибыли на опушку леса, где уже свил свой пост возможный эмбрион вакантного президентского поста» [1].

Интенсивное использование hate speech в современном публичном пространстве обостряет проблему выбора корректных форм выражения отрицательного отношения к отдельным социальным явлениям и процессам. Как бы мы ни стремились к гражданскому единению, достичь полного единодушия и единомыслия по острым социальным вопросам, так или иначе, не представляется возможным. Однако постоянное увеличение степени конфликтности в публичном пространстве, языковая и иные формы агрессии, проявляемые оппонентами, вступающими в публичный дискурс, в отношении друг друга так-

же не являются нормальными коммуникативными процессами. Возможно, конструктивной для субъекта, отрицательно относящегося к какому-либо явлению или процессу, и желающего выразить это отношение публично, является следующая стратегия: необходимо корректно высказываться в отношении действий «Другого», но не в отношении самого «Другого», не затрагивая и не дискредитируя его нормативный статус. Например, выражение «православие головного мозга» – элемент hate speech, а выражения «я негативно отношусь к религиозному фанатизму», «я не согласен с мировоззренческими основаниями православия» – вполне корректны.

В целом, определение границ между реализацией права выражения своего мнения и hate speech является сложной нормативной проблемой. Так, в практике ЕСПЧ сформулирована позиция, согласно которой hate speech – это ненормативное явление, однако если субъект, использующий hate speech, не нарушает фундаментальных ценностей, декларированных в Европейской конвенции о защите прав человека [См.: 8] (далее – Конвенция), то его поступок может быть интерпретирован как непротиворечащий нормам права, даже если для этого понадобится судебное разбирательство. Так, например, член Британской национальной партии выставил в своем окне плакат с изображением горящих башен-близнецов и надписью: «Ислам – из Британии – защитим британцев», за что был привлечен к ответственности. Он обратился в ЕСПЧ, полагая, что нарушено его право на свободу выражения мнения. Однако суд посчитал, что в данном случае было осуществлено злоупотребление правом и нарушены основные ценности, провозглашенные и гарантированные Конвенцией – толерантность, социальный мир и недопущение дискриминации [См.: 5]. В другом случае самопровозглашенный лидер исламской секты выступил в теледебатах с критикой «нечестивых» демократических принципов и институтов и призывами к введению шариата. Он был осужден, и посчитал это нарушением своего права на свободу выражения мнения. ЕСПЧ встал на сторону заявителя, указав в своем решении на то, что содержание публичных дебатов в данном случае не может быть интерпретировано как неправомерное деяние, поскольку не были озвучены призывы к насилию или изменению демократического строя насильственным путем, следовательно, отсутствовало нарушение фундаментальных ценностей, декларированных в Конвенции [См.: 4].

Данные судебные кейсы, на мой взгляд, иллюстрируют сложность отделения зерен от плевел в публичном пространстве, а также несовершенство правовых инструментов, которые могут быть использованы для предотвращения дискредитации нормативного статуса «Другого» посредством hate speech. Правовые нормы, обозначающие пределы свободы выражения мнения, не всегда могут защитить от различных форм языковой агрессии в публичной среде. В этой связи представляется необходимым дополнять правовые нормы моральными.

Нравственные ограничения обращения к hate speech преимущественно имеют форму запретов и требований. Так, принцип «не навреди» запрещает наносить не только физический вред «Другому», но и любые формы языковой агрессии и непризнания, включая hate speech. Золотое правило морали обязывает человека отказаться от hate speech, поскольку сложно представить здоро-

вую психически устойчивую личность, которая желает быть публично непризнанной на языке вражды. Сама по себе дискредитация отдельных элементов нормативного статуса не обязательно является болезненной для «Другого». Например, человек, формально являющийся членом политического объединения, но индифферентно относящийся к его деятельности и к политике в целом, может не реагировать на политический hate speech (либерасты, жидо-бандеровцы, ватники, колорады, совки и т.п.). Однако вне зависимости от отношения «Другого», на которого направлен hate speech, субъект и инициатор данного процесса осознанно и намеренно осуществляет насилие.

Насилие разрушает и самого субъекта, способствует искажению нормального отношения к «Другому» – «Ближнему» и «Дальному». Вместо любви, дружбы, уважения и доверия обыденными становятся ненависть, вражда, непризнание «Другого». Изобретая многочисленные способы взаимного непризнания, мы свидетельствуем о своей нравственной некомпетентности. Можно пойти по пути составления словарей языка вражды или усовершенствования критериев для определения оснований привлечения к юридической ответственности за hate speech. Однако в этом случае осуществляется ориентация на злое начало в человеке. Как отмечает А.А. Гусейнов, «когда говорится, что все равны перед законом, то это значит, что нет никого, кто заслуживал бы безусловного доверия, был бы свободен от искушения совершать запрещаемые законом действия» [2, 76].

Более перспективной представляется стратегия, в которой осуществляется опора на доброе начало. Hate speech – это процесс, похожий на костер: он горит, только пока в него подбрасывают дрова. Как только процесс поддержания костра прекращается, он гаснет. Следовательно, нравственная самодисциплина лиц, участвующих в публичном дискурсе, может поспособствовать существенному снижению интенсивности процессов дискредитации нормативного статуса «Другого». Разумеется, наивно надеяться, что hate speech исчезнет вовсе. Мы не можем в одночасье стать святыми и даже не думать плохо о «Другом» в целом и об отдельных элементах его нормативного статуса в частности. Однако представляется вполне посильным понимание различий как между мыслью, озвученной и не озвученной публично, так и между непризнанием конкретных поступков и непризнанием личности. Такое понимание влечет за собой и изменение поведения, исключающее дискредитацию нормативного статуса «Другого» с помощью hate speech или иных способов, которыми мы мастерски научились ранить друг друга.

Список литературы

1. Артамонов А., Алексей – наш полевой! // Столица С. Вып. от 28.05.2017, <https://stolica-s.su/policy/83980> [доступ 9.10.2017]
2. Гусейнов А.А., Этика ненасилия // Вопросы философии, 1992, № 3, С. 72-81.
3. Кодекс Российской Федерации об административных правонарушениях от 30.12.2001 № 195-ФЗ // Доступ из справ.-правовой системы «Консультант Плюс».

4. European Court of Human Rights. Case of Gündüz v. Turkey, <http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-61522> [доступ 9.10.2017]
5. European Court of Human Rights. Case of Norwood v. the United Kingdom, <http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-67632> [доступ 9.10.2017]
6. *Honnet A.*, The Struggle for Recognition: moral Grammar of Social Conflicts / Trans. by J. Anderson, Cambridge, The MIT Press, 1996, 210 p.
7. *Parsons T.*, The Concept of Society: The Components and Their Interrelations // *Parsons T. Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 1966, P. 5-29.
8. The European Convention on Human Rights, <http://www.hri.org/docs/ECHR50> [доступ 9.10.2017]

ЧУЖОЙ. О ПРИРОДЕ ЗЛА

М.С. Кунафин

Башкирский институт физической культуры (Уфа, Россия)
kumarat@yandex.ru

Аннотация: В статье устанавливается отсутствие зла как атрибута существующих объектов. Все материальные и идеальные объекты вне нашего «Я» рассматриваются как «Другие» изначально обладающие только одним свойством – быть нейтральными. Состояние ума, выраженное в нашем «Я», исходя из неверного понимания реальности и себя, превращает «Другого» в «Чужого», порождая тем самым страдание, и формируя представление о субстанциональном зле. Причина страдания и зла лежит не в «Другом», а в нас самих. Эгоцентричный ум абсолютизирует собственное «Я», превращая его в привилегированную систему отсчета. Поскольку это делают все, то все превращаются друг для друга в «Чужих». Так, страдание и зло становятся неотъемлемой частью нашего существования.

Անոտացիա. Մ. Ս. Կունաֆին: Ուրիշը: Չարի բնության մասին:

Հաստատվում է, որ գոյություն ունեցող օբյեկտները չարի ատրիբուտ չունեն: Մեր Ես-ից դուրս գտնվող բոլոր մատերիական և իդեալական օբյեկտները դիտարկվում են որպես «ուրիշ», որոնք ի սկզբանե օժտված են միայն մեկ հատկությամբ՝ լինել չեզոք: Իրականության և սեփական Ես-ի սխալ ընկալման արդյունքում մեր ԵՍ-ում դրսևորվող մտքի վիճակը «ուրիշին» դարձնում է «օտար»՝ դրանով իսկ ծնելով տառապանք և ձևավորելով պատկերացումներ սուբստանցիոնալ չարիքի մասին: Տառապանքի և չարի պատճառը ոչ թե Ուրիշի, այլ մեր մեջ է: Եսակենտրոն միտքը բացարձականացնում է սեփական ԵՍ-ը՝ այն վերածելով արտոնյալ սկզբնականի: Քանի որ բոլորն են այսպես վարվում, այդ պատճառով էլ մեկը մյուսի համար դառնում են «օտար»: Այսպես են տառապանքն ու չարը դառնում մեր գոյության անբաժանելի մասը:

Abstract. M.S. Kunafin. The Alien. On the Nature of Evil. The absence of evil as an attribute of existing objects is establishing. All material and ideal objects outside our «I» are considered as «others» initially possessing only one property – to be neutral. The state of mind expressed in our «I», proceeding from a misunderstanding of reality and self, turns «another» into «alien», thus causing suffering, and forming an idea of the substantial evil. The cause of suffering and evil lies not in the «other», but in ourselves. The self-centered mind absolutizes its own «I», transforming it into a privileged frame of reference. As everyone does this, they all turn into «aliens» for each other. Therefore, suffering and evil become an integral part of our existence.

У зла много обликов, но все они сводятся к состоянию страдания. Страдание многообразно, но в основе всех его видов лежит встреча с «Чужим». Существование форм «Чужого» неисчислимо, но чтобы стать злом оно должно встретиться с нашим «Я». Пока этого не произошло, «Чужой» обладает статусом «Другого». Быть «Другим» значит быть нейтральным и только потенциально обладать возможностью быть злом, т.е. приносить страдание или возможность быть добром, т.е. приносить счастье. Соответственно добро также выступает во множестве видов, но добро, а значит и счастье, является антиподом зла как отсутствие страдания. В мире причинно-следственных отношений невозможно избежать взаимодействий. Поэтому встреча с «Другим» происходит постоянно. В качестве кого вторгается «Другой» в пределы «Я», зависит от многих причин. Прежде всего от того как существует «Я».

В мире физическом отсутствует абсолютная система отсчета и все объекты равноправны, завися во взаимодействии только от совокупности физических факторов, присущих самим объектам. В социальном мире происходит нечто подобное. Социальные законы никак не влияют на причинно-следственную вероятность взаимодействия субъектов, возникающую как следствие их социального действия. Но в отличие от неживых объектов живые существа способны целенаправленно минимизировать взаимодействие с «чужим», поскольку все живые существа интуитивно делают все возможное, чтобы не страдать. Наиболее эффективны в этом отношении разумные существа. Их эволюционная стратегия предполагает не приспособление к условиям, а изменение их таким образом, чтобы избежать взаимодействия с «чужим» и тем самым минимизировать страдание. Очевидно, что наибольшее страдание способен принести тот, кто максимально отличен от того, кому страдание причиняется. Поскольку тенденция к нивелированию изначально ограничена биологически, то минимизация взаимодействия с «чужим» переходит на ментальный и психологический уровни.

Возникает парадоксальная ситуация: избегая страдания, не склоняясь ко злу, избегая «Чужого» и одновременно стремясь к счастью, склоняясь к добру, стремясь сделать «Другого» подобным себе, человек теряет то, что позволяет ему быть таковым – свободу. В абсолютном смысле счастливы только копии, но у копий нет собственного «Я». Очевидно, что плата за обретение подобного «счастья», а по сути самоуничтожения, как показал и показывает опыт тотали-

тарных обществ, неприемлема. Означает ли это, что человек должен стремиться к страданию, прибегать к злу, подчиниться «Чужому»? Означает ли это что сохранение свободы и человеческой идентичности возможно, только если склониться перед злом, т.е. принять необходимость страдания? Нет. Эта дорога приведет туда же, куда ведет и предыдущая – к утрате человеческой идентичности и самоуничтожению, но уже через насилие и страдание. Это крайности, ведущие к гибели. И в то же время привычная и правильная цивилизационная стратегия принятия добра и отвержения зла не является эффективной, и коренная причина этого лежит в неверном представлении о нашем «Я».

Эта проблема, если можно так выразиться, имеет четкий алгоритм. Вернемся к аналогии из релятивистской физики. Не существует абсолютной системы отсчета. Не случайно о ней всегда говорится в единственном числе. Если бы мы применили множественное число, это было бы нелепостью и означало бы всеобщую тождественность всех систем. Следовательно, мы должны признать их относительность друг к другу. В социальной сфере в качестве таких систем отсчета выступает «Я» индивидов. Но в социальных науках, в религиях, за исключением буддизма, в коллективном сознании, в отличие от физики, эти системы отсчета не являются относительными. Так или иначе, в той или иной форме они признаются абсолютными. Что это значит и к чему это приводит?

Прежде всего, это логически неверная позиция. Явно или неявно признавая абсолютность «Я» и мотивируя этим свою деятельность, люди автоматически создают логическое противоречие, которое заключается в следующем: если мое «Я» абсолютно, то «Я» других также должно быть абсолютно. Следовательно, они тождественны моему и тогда существует только одно «Я» (солипсизм), что очевидно не так, или существует множество тождественных «Я», что логически абсурдно, т.к. Абсолют может быть только один. Если исходить из того, что по непонятным причинам мое абсолютное «Я» отличается от абсолютных «Я» других, то невозможно объяснить почему, будучи абсолютным, оно может изменяться и отличаться.

Практические следствия признания абсолютности «Я» более впечатляющи. Прежде всего, это делает ум эгоцентричным. Признавая существование ни от чего не зависящего «Я», мы для поддержания и обоснования его существования вынуждены постулировать его исключительность. «Другой» автоматически превращается в «чужого», т.к. будучи таким же исключительным, должен обладать, чтобы не быть тождественным, набором прямо противоположных параметров, которые при взаимодействии он пытался бы навязать нам. Естественно, это приводит к резкому неприятию «чужого». Поскольку равнозначность изначально отсутствует, все формы взаимодействия развиваются от степени беспокойства до тревоги, страха, ненависти и прочих негативных состояний, что порождает страдание во всех его разнообразных формах.

Применительно к «Я» быть относительным означает, что «Я» существует не само по себе, а только в связи с каким-то конкретным обстоятельством. Например, «Я» принимает пищу, «Я» идет и т.д. Вне этих обстоятельств существующего самого по себе «Я» нет. Если это понято и принято, из него

вытекает критически важное следствие: человек понимает, что его «Я» не может находиться в привилегированном положении по отношению к «Я» других. Любое другое «Я» не тождественно, но равнозначно его «Я». Все «принимают пищу», «ходят» и т.д., а за пределами этого ничего нет. Если все «Я» относительны, то ни одно из них не может быть важнее «другого». Понятие «чужого» теряет смысл. Нельзя быть одновременно равнозначным и «чужим». Быть им означает обладать независимым «Я» и отличаться от иного независимого «Я». Отсутствие «чужого» не может породить страдания и, соответственно, зло становится невозможным. В этом случае эгоцентризм не возникает, но не за счет отмены «Я», а как следствие признания его равнозначности другим «Я».

Однако отсутствие «чужого» не отменяет присутствие «Другого», у которого остаются две функции: быть нейтральным и приносить счастье. Нейтральность «Другого» функционирует до тех пор, пока отсутствует взаимодействие с другим «Я». Взаимодействие автоматически включает другую функцию: приносить счастье. Причиной этого становится то, что ум, действительно принявший равнозначность всех «Я» не может относиться к «Я» другого иначе как к собственному, а себе мы всегда желаем счастья. Таким образом, зло не изначально. Оно не обладает субстанциональной природой. Зло является страданием, возникающим вследствие неверного понимания умом реальности, следствием того, что в буддизме, например, называется омрачением. Непонимание реальности, следование неверным принципам, развитие эгоцентризма, абсолютизация «Я» ведут, в конечном счете, к формированию представления о зле как о чем-то неизбежном и сущностном, но это лишь заблуждение, создаваемое нашим умом.

«Другие» по природе нейтральны, т.е. не являются ни добром, ни злом независимо от того, что они собой представляют. Однако если мы соотнесем состояние ума с состоянием страдания и состоянием счастья, то увидим, что состояние счастья является естественным состоянием ума в отличие от состояния страдания. Оно более естественно для ума во всех смыслах. Состояние счастья – это, прежде всего, состояние покоя. Страдание всегда сопряжено с нарушением этого состояния. Подобно тому, как энергия ветра нужна для создания волнения на поверхности воды, энергия ума нужна для создания страдания. Если нет ветра, то поверхность воды естественно спокойна, также и для состояния счастья нужен покой, который естественен для ума.

«Я – ДРУГОЙ»: ВЗАИМОПОНИМАНИЕ И ПРИНЦИП ГАРМОНИИ

Е.В. Кундереvич

Киевский национальный университет культуры и искусств (Киев, Украина)
l.kunderevich@gmail.com

Аннотация: В статье представлен один из важнейших принципов существования и динамики жизни – закон гармонии. Описывается его понимание в истории философской мысли. Акцентируется внимание на различии в

понимании понятий «общение» и «коммуникация». Рассматриваются коммуникационные стратегии конфронтации и кооперации. Раскрывается смысл понятия «язык ненасилия».

Անտաղիա Ե. Վ. Կունդերևիչ: Ես-Ուրիշը: Փոխըմբռնման հիմնահարցը որպես ներդաշնակության սկզբունքի իրացում: Հոդվածում ներկայացված է կյանքի գոյության և դինամիկայի կարևորագույն սկզբունքներից մեկը՝ ներդաշնակության օրենքը: Վերջինիս ընկալումը ներկայացվում է պատմափիլիսոփայական մտքի շրջանակներում: Շեշտադրվում են «շփում» և «հաղորդակցություն» հասկացությունների ընկալման տարբերությունները: Դիտարկվում են կոնֆրոնտացիա և կոոպերացիա հաղորդակցական ռազմավարությունները: Բացահայտվում է «ոչ բռնության լեզու» հասկացության իմաստը:

Abstract: E.V. Kunderevich. I – The Other: Mutual Understanding and the Principle of Harmony. The paper presents one of the most important principles of existence and dynamics of life - the law of harmony. The understanding of the law of harmony in the history of philosophical conception is described. The emphasis is on the differences in the understanding of concepts: «conversation» and «communication». Communication strategies of confrontation and co-operation are considered. The meaning of such a concept as «the language of non-violence» is revealed.

Одним из важнейших принципов существования и динамики жизни является закон гармонии. Существует около пятисот определений понятия «гармония». Она кажется нам настолько осязаемой, что мы ее постоянно ищем. Синонимами ей в какой-то степени служат понятия: «равновесие», «упорядоченность», «сбалансированность», «пропорциональность», «соразмерность», «соотношение», «сочетание», «согласие», «совершенство» и др. Принцип «мировой гармонии» известен с древнейших времен: принцип Инь-Ян в Древнем Китае, принцип срединного пути в Древней Индии, гармония как единство в многообразии у Аристотеля.

Современная философская энциклопедия в статье «гармония» описывает античное учение о музыкальном звучании планет, так называемой «гармонии сфер» [См.: 3]. В древнем пифагореизме гармония сфер служила «доказательством» сокровенной числовой природы мира и имела глубокий этический, эстетический и эсхатологический смысл, поскольку «душа» тоже мыслилась как «гармония», изоморфная гармония космоса, земная лира была точным «отображением» небесной, игра на ней – приобщением к гармонии Вселенной. Музыка производила в душе катарсис и являлась медициной духа.

В суфизме гармония – это источник проявления, причина его существования и посредник между Богом и человеком. Все жизненные достижения без чувства гармонии напрасны. Гармония необходима человеку для удержания равновесия в жизни. Согласно суфизму, существуют три аспекта гармонии:

вечный, универсальный и индивидуальный. Вечная гармония – это гармония сознания. Поскольку она сама по себе вечна, все вещи и существа живут и движутся в ней, и все же она остается далекой, неизменной и спокойной. Существует два аспекта индивидуальной гармонии: гармония между телом и душой и гармония между личностями. Суфии считали, что гармонии жизни можно выучиться таким же образом, как и гармонии музыки. Ухо должно быть «натренировано» различать как тон, так и слово, скрытое внутри значение, и узнавать из смысла слов и тона голоса, есть ли это истинное слово или фальшивая нота, отличать сарказм от искренности, скромность от смирения, улыбку от усмешки и т.д. Для слуха суфия каждое сказанное слово похоже на ноту, которая истинна, будучи гармоничной, и ложна, будучи негармоничной. Изучая жизнь, суфий учится и практикуется у природной гармонии. Он устанавливает гармонию с собой, с другими, со вселенной и с бесконечным. Нежность, мягкость, уважение, смирение, скромность, самоотверженность, совестливость, терпимость и всепрощение суфий считает атрибутами, создающими гармонию как внутри души самого человека, так и в душе другого. Высокомерие, гнев, порок, привязанность, жадность и ревность являются шестью основными источниками дисгармонии. «Все в этом мире притягивает что-то к себе. Вероотступничество притягивает неверующих, а великодушие – того, кто следует праведному наставничеству» [1, 31].

Понятие гармонии, безусловно, существовало во всех древних культурах, но само слово «гармония» является все же греческим. Гармония (от греч. *armonia* – связанность, соразмерность частей) – установка культуры, ориентация. У Гомера встречается также употребление слова «гармония» – в значении «согласие», «договор» и «мирное со-бытие».

У Платона, «гармония» – не только самое часто употребляемое слово, но и один из любимых предметов его рассуждений. Например, в произведении «Пир» [См.: 4] один из персонажей, Эриксимах, выводит гармонию из музыки. Он говорит, что гармония возникает из звуков, которые благодаря музыкальному искусству «прилаживаются» друг к другу. Есть у Платона и другая трактовка гармонии как некоей метафоры, которая впоследствии будет использоваться в бесчисленном множестве различных контекстов. Гармоническое согласие у Платона – согласие между людьми, устанавливает любовь и единомыслие.

Первоначальный смысл слова «гармония» остается в Античности неприкосновенным, несмотря ни на какое отвлеченно-философское развитие понятия. У Аристотеля «гармония» есть не что иное, как активное и непрерывно функционирующее сплетение чувственно-материальных вещей, когда это сплетение образует собою единую и цельную органически-жизненную субстанцию, т.е. гармоническое целое – не только мыслилось, но и переживалось, переживалось как нечто необходимое.

У Г.В. Лейбница в монадологии вводится понятие «предустановленная гармония» [См.: 2, 427]. Речь идет о том, что в соответствии с гармонией, все тела во вселенной «сочувствуют» друг другу и «все дышит взаимным согласием». Это говорит о том, что даже в математике в связи с гармонией появляются определения скорее поэтические, нежели логические. Таким образом,

гармония представляет собой общее понятие, метафору, которая не укладывается в рамки строгих определений.

В начале XXI в. происходит повышение интереса к феномену коммуникации, что связано как с рядом общественно-политических преобразований, так и мировоззренческих трансформаций. Проблема конституирования индивида и общества друг через друга предстает как диалектика паразитирования (Э. Морен) и взаимодополнения (Н. Элиас). Такая напряженность побуждает к жизни размышления о возможности коммуникации такого уровня, которая бы удовлетворяла потребности человека в «общении-единении» (Т. Аболина), ориентированном на достижение открытости и понимания. Для определения основ экзистенциально-диалогического направления используется разведение понятий «общение» и «коммуникация». Понятие «общение» охватывает гораздо больший спектр межсубъектного взаимодействия, оно пропитано ценностно-культурологическими характеристиками, в то время как понятие коммуникации в современном мире носит более инструментальный характер.

Стратегия, или план поведения, которая детерминирована намерением, является определяющим фактором в осуществлении выбора способов и средств достижения цели. В стратегии обязательно «мировоззренческое намерение», которое положено концептуально в технологии и воплощается в смысле коммуникационного процесса. Относительно коммуникационных стратегий межсубъектного взаимодействия в общем плане можно выделить два подхода: стратегии конфронтации и стратегии кооперации.

Феномен «языка ненависти» («hate speech») все больше привлекает внимание журналистов, политиков, общества. Проблема «языка ненависти» как языка пропаганды не нова, но актуализация современного дискурса по поводу таких понятий как свобода, плюрализм, толерантность приобретают свою специфику. Можно ли целенаправленно строить «пространство вражды» и культуру «Чужого»? Что первично: «чувство ненависти» или «язык ненависти»? Отчужденные друг от друга люди, сообщества создают социум с «низкой степенью доверия». И часто дело не только в том, что происходит ориентация на культуру «Чужого», а не «Другого», на доминирование, а не на сотрудничество, на разъединение, а не на диалог, но и в том, что происходит подмена понятий. «Инаковость» воспринимается враждебно, плюрализм – с отрицательным оттенком распада, толерантность – с принятием и терпением чего-то обязательно отрицательного.

Другой подход – это «язык ненасилия». В книге «Язык жизни. Ненасильственное общение» М. Розенберг раскрывает сущность понятия «сопереживание» и описывает процесс «ненасильственного общения» (ННС). Хотя автор и называет ННС «процессом общения», или «языком сопереживания», на самом деле, это нечто большее, чем просто процесс или язык. «На более глубинном уровне – это постоянное усилие, что позволяет сосредоточить свое внимание именно там, где мы с наибольшей вероятностью найдем то, что ищем» [5, 23]. М. Розенберг выделяет четыре компонента ННС: наблюдение, чувства, потребности, просьбы. Используя ННС при взаимодействии с самим собой, с другим человеком или группой людей, мы исходим из естественного состояния сострадания. Такой подход используется на всех уровнях общения и в

различных ситуациях. В основе его лежит принцип «ненасилия», или «ахим-са», как он понимается в ведической традиции. ННС позволяет внимательно слушать, уважать и сопереживать, порождает желание «отдавать от всего сердца». Это метод, позволяющий сделать коммуникацию конструктивной.

В основе работы над сложной проблемой лежит мудрость и смиренное признание того, что есть вещи, с которыми мы просто не способны справиться самостоятельно. Изначально двойственная природа человека указывает на то, что в нем должно быть и праведное, и греховное (гармоничное – дисгармоничное). Важен характер их соотношения. Гармоничное состояние личности предполагает наличие некоторого уровня противоречивости, стимулирующего саморазвитие и вкус к жизни.

Список литературы

1. *Джелеал ад-Дин Руми*, Сокровища воспоминаний, Москва, София, 2002, 208 с.
2. *Лейбниц Г.В.*, Собрание соч. в 4-х т., Т. 1, Москва, Мысль, 1982, 636 с.
3. Новая философская энциклопедия в 4-х т., Т. 1, Москва, Мысль, 2000.
4. *Платон*, Собрание соч. в 4-х т., Т. 2, Москва, Мысль, 1993, 528 с.
5. *Розенберг М.*, Язык жизни. Ненасильственное общение, Москва, София, 2009, 169 с.

КОНЦЕПТЫ «ДРУГ» И «ДРУЖБА» В АНАРХИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

М.Ю. Мартынов

Московский педагогический государственный университет (Москва, Россия)
golossa@gmail.com

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению особенностей концептов «Друг» и «Дружба» в анархическом дискурсе. Автор показывает, что концепт «дружбы» в анархизме осмысливается иначе, чем в контексте этиатистской парадигмы мышления, в которой политическое тесно связано с фундаментальным противопоставлением «Друг – Враг» (К. Шмитт). Во-первых, в анархизме «Дружба» не выражает семантики коллективной защиты, а во-вторых, «Друг» не раскрывается через свою противопоставленность «Врагу», как в этиатизме. Фигура «Другого» для анархистов не является враждебной и сближается с ницшеанскими представлениями о дружбе.

Անոտացիա. Մ. Յ. Մարտինով: Ընկեր և ընկերություն կոնցեպտները անարխիստական (անիշխանական) դիսկուրսում: Հոդվածը նվիրված է անարխիստական դիսկուրսում *ընկեր* և *ընկերություն* կոնցեպտների առանձնահատկությունների վերլուծությանը: Հեղինակը ցույց է տալիս, որ անարխիզմում ընկերության կոնցեպտն իմաստավորվում է այլ կերպ, քան մտածողության էտատիստական հարացույցի համատեքստում, որտեղ

քաղաքականը խիստ կապված է «ընկեր-թշնամի» հիմնարար հակադրության հետ (Կ. Շմիտ): Առաջին, անարխիզմում ընկերությունը չի արտահայտում կոլեկտիվ պաշտպանության իմաստաբանությունը, երկրորդ՝ *ընկերը* չի բացահայտվում *թշնամուն* հակադրվելով, ինչպես էտատիզմում: Ուրիշի կերպարը անարխիստների համար թշնամական չէ և մոտ է ընկերության նիցշեական պատկերացումներին:

Abstract: M.Y. Martynov. The Concepts of Friend and Friendship in Anarchical Discourse. This study explores the features of *friend* and *friendship* as concepts in anarchist discourse. The author argues that the concept of *friendship* is understood in anarchism in a different way than in the etatist paradigm of thinking, wherein the political is closely related to the fundamental *friend-enemy* opposition (C. Schmitt). First, *friendship* in anarchism does not express the semantics of collective defense; second, the *friend* is not revealed through its opposition to the *enemy*. The figure of the *Other* is not hostile to anarchists; instead, it is closer to the Nietzschean ideas of friendship.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №14-28-00130) в Институте языкознания РАН

Власть основана на практиках разделения («разделяй и властвуй»), и само пространство «политического» опирается, согласно К. Шмитту [См.: 18], на фундаментальную оппозицию «Друг» – «Враг». Согласно идущей от Шмитта интеллектуальной традиции, политическое основано на воспроизводстве экзистенциальной враждебности, которую испытывают представители одной социальной группы (или народа) по отношению к другой.

Необходимо отметить, что оппозиция «Друг» – «Враг» укоренена и во внутренней форме слова *государство*, этимологически связанного со словом *господь*. Последнее состоит из частей *gostь* и *podь*, из которых первая часть означает чужеземца (ср. лат. *hostis* «чужеземец, враг»), а вторая связана с индоевропейским словом *potis* – «хозяин, глава дома; супруг» [См.: 12, 446; 17, 210].

Разделяющий принцип является центральным в функционировании дисциплинарной власти [13], которая формирует разнообразные порядки изоляции (армия, тюрьма, больница, школа, семья и др.). Дисциплинарное общество строится на сравнительных процедурах, конституирующих связанные с нормой исключаящие практики [Там же, 282]. Например, школа есть пространство исключения всего того, что не соответствует условной норме. В противопоставлении «нормальные» школы – «коррекционные учебные заведения» именно последние являются условием существования первых, а не наоборот. Похожая логика действует и в дисциплинарном определении семьи – патриархатная, гендерно «правильная» семья возможна только как исключение всего того, что принято определять термином *queer* (англ. *queer* – «странный»),

т.е. того, что не соответствует конвенциональным рамкам представлений о гендере.

Если власть создает порядок разделения/исключения, то анархическое общество, напротив, никого не исключает. Это общество имеет своим важнейшим основанием неисключающий принцип дружбы или сотрудничества, который одним из первых обосновал П.А. Кропоткин. Так, например, согласно Кропоткину, в анархическое общество «входит бесконечное разнообразие личных способностей, темпераментов и сил, оно никого не исключает из своей среды» [8, 212].

В широко известной работе П.А. Кропоткина «Взаимопомощь как фактор эволюции» [9, 10], утверждается, что основным принципом развития человеческого общества и живой природы является взаимопомощь, а не борьба за существование, как полагал Ч. Дарвин и его последователи. Кропоткин также критикует и теорию Т. Гоббса о том, что догосударственное состояние человека характеризуется подозрительностью и враждебностью, которые проявляются в виде «войны всех против всех». Анархисты не признают никакой догосударственной враждебности, – враждебность, напротив, связана в их интерпретации как раз с государством, и критика государства означает критику утверждаемой и поддерживаемой им враждебности.

Вообще для анархистов человек имеет естественную склонность к взаимопомощи и по своей природе он не является враждебным по отношению к другому человеку. Начиная с М.А. Бакунина и П.А. Кропоткина, анархисты полагают, что в самом народе присутствует позитивное творческое начало, врожденный инстинкт свободы. Согласно, например, М.А. Бакунину, народ живет этим инстинктом, который тянет его «на сторону жизни, на сторону правды» [2, 83]. И при этом очень важно, что «народный инстинкт никогда не ошибается» [1, 139], народ безошибочно способен найти дорогу к свободе. Государство, как считают анархисты, подавляет это творческое и естественное начало народного духа, но именно оно, если сделать его свободным, способно обновить мир, переустроить его на принципах самоорганизации и федерализма.

Выдвинутый Кропоткиным принцип взаимопомощи фигурирует в анархистских и близких к ним текстах под различными именами и может обозначаться как «Дружба» или «Любовь». Приведем несколько примеров:

«Мы (повстанческие анархисты – М.М.) считаем, что вместо традиционных структур «пролетарского», а на самом деле буржуазного типа (партий, профсоюзов, блоков, федераций, союзов и пр.), нужно создавать небольшие группы близости (по три-четыре-пять человек), базирующиеся на силе и прочности личного знания. В двух словах: на любви и дружбе. Группа близости – новая форма сопротивления в эпоху окончательной коррумпированности организаций старого типа» [5, 8].

«По своей сути анархия – это помощь друзьям исключительно из дружеских побуждений. Среди нас, анархистов, это называется взаимопомощью. [...] Давайте начнем действовать не в больших организациях и суперструктурах, а в маленьких аффинити-группах, состоящих из друзей» [20, 81; 110].

Концепт «Люби» или «Дружбы» усиливает оппозицию анархизма по отношению к концепции государства. Ценный пример встречается в работе О. Бурениной: «В тексте «Власть» Хармс полемизирует с пониманием власти, изложенным в работе его современника Макса Вебера (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 1925). Для Вебера власть (*Macht*) всегда связана с насилием, которое по своей сущности всегда инструментально и как всякое средство нуждается в цели. Хармс, озаглавив свой короткий рассказ «Власть», ни разу не упоминает этого понятия. Напротив, он посвящает текст теме любви. Однако его размышления о любви перекликаются с выдвинутым Петром Кропоткинским законом о взаимопомощи и солидарности. [...] Любовь, с точки зрения Хармса, снимает иерархию, создает свободу выбора и изолирует личность от законов, устанавливаемых государственным порядком» [6, 295].

При этом важно отметить, что понятие «Дружбы» свойственно и государству, но оно существенно отличается от анархистского понимания. Во-первых, государство выдвигает на первый план военные коннотации «Дружбы», закрепленные в связанном с ним слове «Дружина» [См.: 14]. В анархизме эти коннотации не могут быть существенными, поскольку большинство анархистов отрицательно относятся к насилию и многие из них активно выражают пацифистские взгляды. Иными словами, «Дружба» в анархизме не реализуется через семантику коллективной защиты.

Во-вторых, являясь членом указанной шмиттовской оппозиции, концепт «Друг» всегда совмещен с концептом «Враг» – в эвристическом представлении он всегда раскрывается через эту свою противоположность. Это хорошо выражено в греческом слове *хепос*, смысл которого разбирает Л. Хеджиян: «Фигура *хепос-а* являет собой слияние противоречий. Чужой, на которого она указывает, есть одновременно и гость [*guest*], и принимающий его хозяин [*host*] – два английских понятия, производных от одного греческого слова, в результате этимологически обреченных на сходство. Отношение гость-хозяин – это отношение тождества в той же мере, что и взаимоперехода. Как чужестранец оказывается чужим для местного населения, точно так же и местные будут для него чужими; гость сосуществует как хозяин, хозяин – как гость» [15, 257].

Согласно анархистской трактовке, концепт «Друг», напротив, не раскрывается через свою противоположность, т.е. «Друг» для анархистов в принципе не может стать «Врагом». Свобода индивида в анархизме является абсолютной, она не ограничивается свободой «Другого». Иными словами, свободу анархисты понимают в позитивном ключе, как «свободу для», а не «свободу от».

По этой причине фигура «Другого» не является в анархизме враждебной. «Другой» для анархистов – это скорее друг, чем враг. То есть он выступает в качестве условия для творческой реализации каждого представителя анархистского сообщества. В этом отношении «Другой» как «Друг» осмысливается в контексте ницшеанских представлений о дружбе. В 376 фрагменте «Человеческого, слишком человеческого» Ф. Ницше восклицает: «Враги, не бывает врага!» [11, 240]. Иными словами, экзистенциальная чуждость «Другого» предполагает в анархизме не враждебность, а серьезную творческую работу

индивидов, направленную на преодоление находящейся между ними неизбежной бездны непонимания.

Список литературы

1. *Бакунин М.А.*, Коммунизм // *Бакунин М.А.* Анархия и Порядок: Сочинения, М., ЭКСМО-Пресс, 2000, С. 131-141.
2. *Бакунин М.А.*, Народное дело. Романов, Пугачев или Пестель // *Бакунин М.А.* Избранные сочинения в 5-и т., Т. 3, Федерализм, социализм и антитеологизм, Петербург; М., Голос труда, 1920, С. 75-91.
3. *Берлин И.*, Два понимания свободы // *Берлин И.* Философия свободы. Европа / Предисловие А. Эткина, М., Новое литературное обозрение, 2001, С. 122-185.
4. *Боровой А.А.*, Разговоры о живом и мертвом (1910-1920), РГАЛИ, ф. 1023, оп. 1, ед. хр. 108.
5. *Бренер А., Шурыц Б.*, От переводчиков // *Бонанно А., Фавн Ф., Эрнандес Х.* На ножах со всем существующим, Рига, Умопомрачительный Самиздат, 2006 – <http://ru.theanarchistlibrary.org/library/aleksandr-brener-i-barbara-shurc-predislovie-k-sborniku-na-nojah-so-vsem-suschestvuyuschim> [доступ 9.10.2017]
6. *Буренина О.*, Философия анархизма в русском художественном авангарде и «замкнутые конструкции» Даниила Хармса // *Russian Literature*, 2006, LX, III/IV, С. 293-307.
7. *Дамье В.*, Что такое анархия? Лекция в библиотеке им. Ф.М. Достоевского 24 июля 2014 г. – <https://www.youtube.com/watch?v=Sjhi6i-PcKY> [доступ 9.10.2017]
8. *Кропоткин П.А.*, Анархия, ее философия, ее идеал // *Кропоткин П.А.* Сочинения, М., Эксмо, 2004, 864 с.
9. *Кропоткин П.А.*, Взаимопомощь как фактор эволюции, М., Самообразование, 2007, 240 с.
10. *Кропоткин П.А.*, Речи бунтовщика / Вступ. ст. Д.И. Рублева, М., ЛИБРОКОМ, 2010, 184 с.
11. *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13-и т., Т. 2, М., Культурная революция, 2011, 672 с.
12. *Фасмер М.*, Этимологический словарь русского языка. В 4-х т., Т. 1, М., Прогресс, 1986, 576 с.
13. *Фуко М.*, Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы, М., Ad marginem, 1999, 480 с.
14. *Хархордин О.*, Основные понятия российской политики, М., Новое литературное обозрение, 2011, 328 с.
15. *Хеджиян Л.*, Варварство // Новое литературное обозрение, 2012, № 1 (113), С. 253-263.
16. *Хофмайстер Х.*, Что значит мыслить философски, СПб., Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006, 448 с.
17. *Черных П.Я.*, Историко-этимологический словарь современного русского языка, В 2-х т., Т. 1, М., Русский язык, 1999, 624 с.

18. Шмитт К., Понятие политического // Вопросы социологии, 1992, № 1, С. 37-67.
19. Янов А., Три утопии (М. Бакунин, Ф. Достоевский и К. Леонтьев) // Двадцать два, 1978, № 4, С. 191-210.
20. CrimethInc, Анархия в эпоху динозавров, М., Гилея, 2010, 160 с.

МОРАЛЬНЫЕ ОГРАНИЧЕНИЯ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В ПРИНЯТИИ ПРИРОДЫ КАК «ДРУГОГО»

М.Д. Мартынова

Национальный исследовательский Мордовский государственный
университет им. Н.П. Огарева (Саранск, Россия)
martynovamd@mail.ru

Аннотация: В статье анализируется состояние экологического сознания современного человека, его ограничения и ресурсы для развития в соответствии с экологическими императивами современности. Установлено, что повседневное отношение человека к природе ограничено прагматическими интересами и соображениями личной безопасности. Восприятие природы как «Другого» является способом расширения морального сознания и актуализации участного мышления.

Անոտացիա: Մ. Դ. Մարտինովա: Էկոլոգիական գիտակցության բարոյական սահմանափակումները բնության՝ որպես Ուրիշի ընդունման մեջ: Հոդվածում քննարկվում է ժամանակակից մարդու էկոլոգիական գիտակցության վիճակը, վերջինիս սահմանափակումներն ու արդիականության էկոլոգիական իմպերատիվներին համապատասխան զարգացման ռեսուրսները: Պարզվել է, որ բնության հանդեպ մարդու առօրյա վերաբերմունքը սահմանափակված է պրագմատիկ շահերով և անձնական անվտանգության նկատառումներով: Բնության որպես Ուրիշի ընկալումը մասնակցային մտածողության ակտուալացման և բարոյական գիտակցության ընդլայնման եղանակ է:

Abstract: M.D. Martynova. **Moral Limits of Environmental Consciousness in the Acceptance of Nature as the Other.** The modern ecological conscience form, its limitation and resources of development according to ecological imperatives are analyzed in the article. The everyday man's attitude to Nature is limited by pragmatic interests and consideration of individual safety. The perception of Nature as the Other is a method to extend moral consciousness and actualize engaged conscience.

В ситуации экологического кризиса, показавшего, что его причиной является истощающее природу поведение человека, выдающиеся гуманисты предложили сменить парадигму отношения человека к природе. Выделены типы отношения человека к природе – антропоцентрический, биоцентрический, экоцентрический [См.: 5], предложены принципы смены парадигмы – «благоговения перед природой» (А. Швейцер), «этика Земли» (О. Леопольд), «коэволюция природы и человека» (Н.Н. Моисеев), сформулированы экологические императивы (Н.Н. Моисеев, Г. Йонас), разработаны и приняты законы, ограничивающие истощительное поведение. Но практически ничего не меняется в обыденном отношении человека к природе в плане восприятия ее как равноправного члена морального сообщества. Что же сдерживает нас в том, чтобы расширить индивидуальное моральное поле, включить туда нового субъекта и распространить на него те нравственные принципы взаимоотношений, которыми мы руководствуемся при взаимодействии с людьми?

Многие источники определяют «экологическое сознание как способность понимания неразрывной связи человеческого сообщества с природой, зависимость благополучия людей от целостности и сравнительной неизменности природной среды и использования этого понимания в практической деятельности» [12]. «Экологическое сознание» выступает как общественный феномен, как некое «коллективное сознание». Для того, чтобы изменилось сознание и поведение человечества, нужно, чтобы изменилось сознание и поведение отдельного человека. Несмотря на то, что законы принимаются коллегиальными органами для исполнения коллективным деятелем, но пишут законы отдельные люди и исполняют их конкретные личности. Для того чтобы «экологическое сознание» было личностным, его следует «приземлить», сделать убеждением личности.

Трудность формирования устойчивого экологического сознания определяется многовековой традицией восприятия природы как объекта познания. Связь между человеком и природой преимущественно определяется логическими формами познавательного процесса, что ограничивает эмоциональный аспект и, следовательно, ценностный подход. «Познание, – писал М.М. Бахтин, – не принимает этической оцененности и эстетической оформленности бытия, отталкивается от них» [1, 46]. Он далее пишет, что наука сбрасывает с действительности все «ценностные одежды», превращая ее в голую и чистую действительность познания [1, 47]. Человек формирует мир культуры, который строится по этому образцу, и теряет связь с повседневной жизнью. «И в результате встанут друг против друга два мира, абсолютно не сообщающиеся и не проницаемые друг для друга: мир культуры и мир жизни» [2, 82]. Отношение человека к действительности определяется нашим анализирующим мышлением и несет на себе печать этой разорванности. Экологическое сознание как один из способов отношения к миру «страдает» тем же свойством. Оно формируется в русле общего стереотипа и обладает теми же характеристиками: амбивалентностью, разорванностью, несовпадением намерений и результатов действий человека, непрочностью ценностных связей человека и окружающего мира.

По Бахтину, эстетическое есть связующее звено между человеком и бытием, то, что может объединить два плана жизни. Именно в произведениях писателей, художников и музыкантов мы видим швейцеровское благоговение перед природой. В обыденной жизни всем знакомо восхищение прекрасными ландшафтами, свой природный мир человек стремится обустроить как можно красивее. Об этом свидетельствует современная тенденция к обеспечению убранства городов, новые парки и лесные массивы, вписанные в городское пространство. Но это не решает ключевой проблемы – принципиальной смены прагматического подхода к природе на эгоцентрическое экологическое сознание.

Экологическое сознание формируется в теоретических конструкциях с позиции должностования, как мы видим это в многочисленных исследованиях, и обладает характеристиками общественного феномена. В противовес антропоцентрическому подходу эгоцентрическое экологическое сознание отличает ориентация на коэволюционное взаимодействие с природой как высшую ценность, соблюдение экологического императива «правильно только то, что не нарушает существующее в природе экологическое равновесие», этические нормы и правила равным образом распространяются как на взаимодействие с природой, так и на взаимодействие людей [См.: 6]. Общественный уровень как характеристика «экологического сознания» отражается и в тех определениях, где обозначается его индивидуальный аспект. «В широком смысле слова экологическое сознание представляет собой сферу общественного и индивидуального сознания, связанную с отражением природы как части бытия. Можно сказать, что экологическое сознание – это активное мышление, которое характеризуется пониманием тесной связи человека и природы, при этом приоритетным является сохранность окружающей среды, а не социально-экономические и прочие задачи» [4, 220].

Исследования подтверждают, что обыденное сознание людей основано на антропоцентрическом отношении к природе, где преобладает прагматизм. Опросы ВЦИОМ, посвященные изучению проблем взаимоотношения общества и природы, показали, что в массовом сознании россиян проблемы, связанные с состоянием окружающей среды, в целом признаются, но не считаются первостепенными по сравнению, например, с угрозой войны. Актуализация экологического сознания происходит лишь в случае столкновения с непосредственной экологической угрозой [См.: 9]. Это подтверждают и исследования Фонда содействия устойчивому развитию, где говорится, что при довольно высоком заявленном уровне экологической ответственности, деятельностный компонент экологического сознания опрошенных носит неустойчивый характер [См.: 10].

Пассивность экологического сознания носит стихийный характер и актуализируется в определенные сезонные периоды (уборка мусорных свалок весной и летом), решительные действия люди ожидают от муниципалитетов [См.: 6]. Налицо противоречие в экологическом сознании горожан: понимание и беспокойство состоянием природы, наличие экологических проблем и неготовность к деятельности. Горожане готовы к действиям в защиту окружающей среды, не требующим значительных временных и финансовых вложений

[См.: 4]. Их внимание в основном сконцентрировано на самих себе. Размышления о природе и экологии актуализируются в связи с обеспокоенностью состоянием своего здоровья и здоровья близких, когда жители городов сталкиваются с загрязнением питьевой воды, недостатками обустройства канализации, большими скоплениями отходов и выбросами в атмосферу летучих отходов производства [См.: 6]. Озабоченность определяется стремлением избежать личного вреда, а актуализация экологического сознания обусловлена прагматическими соображениями личной безопасности.

Первая Конференция ООН по окружающей среде и развитию (Рио-де-Жанейро, 1992) отметила рост экологического сознания жителей многих стран и их интерес к возможностям невраждебного обращения с природой [См.: 7]. Однако Вторая Конференция ООН по окружающей среде и развитию (Йоханнесбург, 2002) констатировала нереализованность большинства положений «Повестки дня на XXI век», продолжающееся ухудшение состояния окружающей среды и отсутствие изменения поведения граждан в плане берегательного ведения домашнего хозяйства [См.: 8]. Вероятно, что одна из причин «нереализованности» положений состоит в трудностях расширения рамок морального сознания и включения в этот круг природы.

В качестве ограничений морального сознания индивида выступает то, что мешает ему совершать эцентрированные поступки, придерживаться берегательного ведения домашнего хозяйства. Ограничителями выступают постматериалистические ценности (стремление к устойчивому материальному благосостоянию), урбанизация, культурное запаздывание (проблема утилизации отходов, например), неготовность воспринимать объекты природы как наделенные духовностью, в отличие от технических предметов обихода (автомобиль, гаджеты, которые наделяют качествами живых существ).

Включение природы в сферу морального сознания начинается с формирования субъективного отношения к природе. С субъектом личность выстраивает отношения в процессе взаимодействия, коммуникации, и это становится предметом особого изучения в герменевтике и феноменологии. Понятие «Другой» используется в дискурсе феноменологии и герменевтики для рассмотрения процесса взаимодействия и диалога в повседневности, живом жизненном мире, наполненном смыслами. Здесь «Другой» – это субъект, индивид. Может ли «природа» восприниматься как «Другой» – взять на себя те функции, которые «Другой» выполняет в реальной жизненной практике? И какие именно функции важны для запуска процесса включения «природы» в сферу морального сознания?

Социальная феноменология исходит из того, что человек приходит в уже готовый мир значений и смыслов, которые усваиваются им в процессе социализации. В ходе совместной деятельности он формирует новые смыслы и значения. «Другой» становится при исследовании социальных и культурных процессов неустранимым, изначально данным и влияющим на ситуацию началом. «Другой», по мнению Гуссерля, возникает в переживаниях субъекта, как обнаружение «чуждости», «инаковости». Основными характеристиками «Другого» является диалогичность, наличие экзистенциальных отношений, ценностные параметры, направленность деятельности индивида на окружаю-

щих его людей. «Природа» обладает всеми этими характеристиками: она изначально дана индивиду, неустранима, влияет на ситуацию, он постоянно с ней взаимодействует в силу включенности в природную среду, вне которой он не может существовать.

Для анализа экологического сознания актуальна категория интенциональности, введенная Гуссерлем, как направленность сознания на нечто внешнее по отношению к субъекту, заинтересованность в рассмотрении именно этого объекта и проявляющееся в процессе эмпатии [См.: 3]. Бахтин эту направленность «я» вовне определяет как отношение «Я» к «Другому» принципиально отличное от отношения человека к себе. Это смыслообразующая устремленность сознания к миру, смыслоформирующее отношение сознания к предмету. По Бахтину, существуют принципиальные отличия «Я» и «Другого». «Я» всегда незавершен, изменчив, не совпадает с самим собой и при этом единственен. «Другой» – целостен и закончен, вызывает к моему поступку. Глубокий смысл отношений «Я» и «Другого» состоит в признании полной нетождественности «Я» и «Другого». Мой поступок, направленный вовне, на «Другого» есть поиск и реализация смыслов, через него восстанавливается целостность моей личности, поскольку поступок значим лично для меня. «Другой» играет особую роль в понимании человеком самого себя, формировании представления о самом себе и ситуации, в которой человек находится. Личностная значимость моего поступка, внутренняя его необходимость для меня, для моей субъективности отличает ответственный поступок, делает его действительным смыслом, «последней правдой моего бытия».

Как уже отмечалось выше, по Бахтину, проблема человеческого бытия определяется несходимостью его разных планов: «Акт нашей деятельности, нашего переживания как двуликий Янус глядит в разные стороны: в объективное единство культурной области и в неповторимую единственность переживаемой жизни, но нет единого и единственного плана, где оба лика взаимно себя определяли бы по отношению к одному-единственному единству». [1, 80]. Это применимо и к нашему размышлению о мире человека, как мире культуры, и переживаемой жизни, как жизни человека в системе природы. Чтобы рефлексировать себя, поступок должен обрести единый план, и этим единым планом является единая нравственная ответственность. Расширение рамок морального сознания возможно при этом условии – рефлексии над миром культуры и рефлексии над своей переживаемой жизнью. Так будет преодолена «дурная неслиянность и невзаимопроницаемость культуры и жизни». Такую «неслиянность и невзаимопроницаемость» мы наблюдаем в процессе становления экологического сознания.

Бахтин вводит очень важную категорию, характеризующую поступок, – участное мышление. Поступок – это участно-действенное переживание конкретной единственности мира. «Понять предмет – значит понять мое должествование по отношению к нему (мою должную установку), понять его в его отношении ко мне в единственном бытии-со-бытии, что предполагает не отвлечение от себя, а мою ответственную участность». [1, 89]. Ответственный поступок внутренне необходим человеку, он одинаково значим для человеческой субъективности и во внешнем мире, как духовно необходимая связь чело-

века с миром, как правда его бытия. Ответственный поступок, т.е. поступок для меня абсолютно необходимый и значимый, возможен при осознании моей включенности в процесс бытия, моего «не-алиби» в бытии. Ответственность, ответственный поступок выступают основанием экологических императивов (Г. Йонас. Н.Н. Моисеев). Это тот основной рычаг, который сможет раздвинуть рамки морального сознания индивида и включить в него «природу» на равных основаниях. Согласно Йонасу, к ответственности ведут «надежда» и «страх». По Моисееву, ответственность – одно из условий коэволюции. Согласно Бахтину, ответственность есть следствие участного мышления.

Насколько человек – носитель постматериалистических ценностей способен к участному мышлению? Рациональный фактор – понимание ограниченности окружающей среды и конечности природных ресурсов выступает внешним фактором принуждения экологически безопасных действий, тем самым актуализируя экологическое сознание. «Природа» уже встала перед человеком как «Другой», она взывает своей завершенностью к его незавершенности. «Надежда и страх» выступают не расширителями морального сознания, а ограничителями человеческой экспансии. Исследователи считают, что экологическая культура – это способность людей пользоваться своими экологическими знаниями и умениями в практической деятельности. Ключом к экологическому сознанию является постоянно практикуемое экологическое поведение или эколого-сообразный поступок со всеми признаками включенности участного мышления. И опять Бахтин нам поясняет: «Только изнутри действительного поступка, единственного, целостного и единого в своей ответственности, есть подход и к единому, и к единственному бытию в его конкретной действительности» [1, 94].

Список литературы

1. *Бахтин М.М.*, Литературно-критические статьи, Москва, Худлит., 1986, 504 с.
2. *Бахтин М.М.*, К философии поступка // Философия и социология науки и техники, Ежегодник, 1984-1985, Москва, 1986, С. 80-160.
3. *Гайденко П.П.*, Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции // Современный экзистенциализм. Критические очерки / Рук. авт. колл. Т.И. Ойзерман, Москва, Мысль, 1966, С. 77-107.
4. *Двойнев В.В.*, Социальная основа экологического сознания // Материалы XIII международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов», Москва, Изд-во МГУ, 2006, Т. I, С. 220-222.
5. *Дерябо С.Д.*, Экологическая психология: диагностика экологического сознания, Москва, МПСИ, 1999, 310 с.
6. *Дерябо С.Д., Ясвин В.А.*, Экологическая педагогика и психология, Ростов-на-Дону, 1996, 480 с.
7. *Дерябо С.Д., Ясвин В.А.*, Методологические проблемы становления и развития экологической психологии // Психологический журнал, 1996, Т. 17, № 6, С. 4-18.

8. Декларация по окружающей среде и развитию (Рио-де-Жанейро) http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/riodecl. [доступ 9.10.2017]
9. Декларация по устойчивому развитию (Йоханнесбург) http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/decl_wssd.shtml [доступ 9.10.2017]
10. Исследование эколого-политических рисков в международной среде http://studbooks.net/574259/politologiya/suschnost_politicheskoy_ekologii_sovremennom_mire. [доступ 9.10.2017]
11. Россияне о состоянии окружающей среды (2013) [Электронный ресурс] // ВЦИОМ. Экспертный совет, https://wciom.ru/fileadmin/file/reports_conferences/2013/2013-06-17-ekologiya.pdf. [доступ 9.10.2017]
12. Словарь терминов МЧС <http://www.mchs.gov.ru/dop/terms/item/86971/>. [доступ 9.10.2017]

КАК ВОЗМОЖНО БЛАГО «ДРУГОГО» (ЧИТАЯ ФРЭНСИСА ХАТЧЕСОНА)

И.И. Масликова

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко
(Киев, Украина)

i.i.maslikova@gmail.com

Аннотация: Обращение к концепции морального чувства Френсиса Хатчесона позволяет проследить формирование идеи блага другого и общего блага в истории этики, а также выяснить потенциал этического сентиментализма в решении острых моральных проблем современности. Хатчесон особое внимание уделяет выяснению природы и сущностных черт морального чувства, высшим проявлением которого является чувство благожелательности. Именно это чувство и позволяет реализовать благо другого. Обеспечение общего блага в концепции Хатчесона становится возможным благодаря реализации совершенных и несовершенных моральных требований и прав. Раскрытие сильных и слабых мест концепции морального чувства Хатчесона позволяет увидеть перспективность включения сенсуалистических соображений в современные дискуссии, разворачивающиеся в основном между представителями этического консеквенциализма и деонтологической этики.

Անոտացիա: Ի. Ի. Մասլիկովա: Ինչպես է հնարավոր Ուրիշի բարիքը (ընթերցելով Ֆրենսիս Հաթչեսոնին): Ֆրենսիս Հաթչեսոնի՝ բարոյական գաղափարության հայեցակարգին անդրադարձը հնարավորություն է տալիս բարոյագիտության պատմության շրջանակներում հետևել ուրիշի և համընդհանուրի բարիքի մասին գաղափարների ձևավորման ընթացքին, ինչպես նաև բացահայտել բարոյական սենտիմենտալիզմի ներուժը ժամա-

նակակից բարոյական հրատապ խնդիրների լուծման համատեքստում: Հաթչեսոնը հատուկ ուշադրություն է դարձնում բարոյական զգացողության բնույթին ու էական հատկություններին, որի բարձրագույն դրսևորումն է բարյացակամությունը: Հենց այդ զգացողությունն է հնարավորություն տալիս իրագործել ուրիշի բարիքը: Հաթչեսոնի հայեցակարգում համընդհանուր բարիքի ապահովումը հնարավոր է դառնում կատարյալ և ոչ կատարյալ բարոյական պահանջների ու իրավունքների իրացման շնորհիվ: Բարոյական զգացողության Հաթչեսոնի հայեցակարգի թույլ և ուժեղ կողմերի բացահայտումը հնարավորություն է տալիս նկատել գլխավորապես կոնսեքվենտալիստական և դեոնթոլոգիական բարոյագիտությունների միջև ծավալվող ժամանակակից քննարկումներում սենտալիստական նկատառումների ընդգրկման հեռանկարայնությունը:

Abstract: I.I. Maslikova. How the Other's Good is Possible (Reading Francis Hutcheson). The appeal to Francis Hutcheson's concept of Moral Sense allows tracing the formation of the idea of the good of others and the idea of common good in the history of ethics, as well as to elucidate the potential of Moral Sentimentalism in solving the acute moral problems of nowadays. Hutcheson paid special attention to clarifying the nature and essential features of moral sense, the highest manifestation of which is a sense of benevolence that allows achieving good of others. Achievement of common good in Hutcheson's moral philosophy is made possible by the realization of perfect and imperfect moral demands and rights. The discovery of the strengths and weaknesses of Hutcheson's concept of moral sense makes it possible to see the perspective of the inclusion of considerations of moral sentimentalism to contemporary discussions between representatives of ethical consequentialism and deontological ethics.

Основные моральные проблемы социальных практик в современной этике поляризуются в дискурсе «моральных прав» и «общего блага». При этом обоснование моральных прав осуществляется в контексте деонтологической этики, а общего блага – в контексте консеквенциалистских этических теорий. Однако, когда речь заходит о необходимости объяснений источников моральной нормативности, о способности такой нормативности осуществлять свою практическую функцию регуляции моральных отношений, о побудительных мотивах, приводящих к реальному моральному действию, возникает потребность выхода за схематические рамки оппозиции деонтологии и консеквенциализма.

Поиск ответа на эти вопросы направляет исследователя к истокам данных дискуссий, которые ассоциируются, в первую очередь, с противопоставлением кантовской этики и этики утилитаризма. Однако история этики свидетельствует о том, что попытки концептуально обосновать идею общего блага как цель моральной деятельности, а также идею совершенных и несовершенных прав как требований, обеспечивающих достижение общего блага,

были сделаны почти на столетие раньше в «этическом сентиментализме» шотландской философии XVIII в. Обращение к концепции морального чувства Френсиса Хатчесона, наиболее яркого представителя этого направления, позволит проследить историю формирования идеи общего блага, выявить сильные и слабые стороны его концепции морального чувства, а также выявить теоретический и практический потенциал этического сентиментализма отвечать на острые запросы современного общества.

В противовес трансцендентальной этике, этический сентиментализм видит источник морального долженствования в особом «естественном» чувстве – в моральном чувстве. Моральное чувство трактовалось Хатчесоном как когнитивно-оценочная способность воспринимать и оценивать добро и зло, приятные и неприятные идеи. И в таком смысле моральное чувство интеллигибельно, хотя и обозначено как естественная, инстинктивная способность [См.: 10] и является скорее «философским конструктом» [1, 188].

Всеобщей основой морального чувства является особая эмоция – благожелательность, запускающая в действие поступок, направленный на благо другого и общее благо [См.: 7, 145; 167; 187]. Такие эмоции и аффекты, как любовь, гуманность, благодарность, сострадание, забота о благе других, восхищение их счастьем являются побудительными мотивами действий, составляющих основу морального чувства. Наибольшее значение в моральной мотивации, по мысли Хатчесона, имеет любовь-благожелательность (доброжелательность), поскольку все остальные моральные эмоции и добродетели, направленные на содействие общему благу, являются ее производными. Отличительными особенностями этой эмоции-мотива является то, что она предопределяет человека к заботе о других и полезности для общества, является первичной по отношению к каким-либо соображениям частного интереса и выгоды, т.е. бескорыстной, имеет всеобъемлющий характер, не зависит от качеств объектов, на которые она направлена (благожелательность ценна как в отношении хороших людей, так и к несправедливым врагам). При этом благожелательность не может быть подкуплена, она не зависит от религии, соображений будущих вознаграждений, похвалы или наказания, обычая, образования, честолюбия и патриотизма или естественной привязанности. И что немаловажно, доброжелательность не может быть вызвана волевыми усилиями, поскольку тогда человек мог бы манипулировать этим чувством, заставляя себя или кого-то другого испытывать какие-угодно чувства [См.: 7, 134-211]. И эта сторона морального чувства позволяет нам увидеть его схожесть с идеей «common sense» не просто как «здорового смысла», а «общего чувства» и «чувства общности», поскольку оно «объединяющее», «свойственно всем людям», «разделяемо всеми людьми» в силу своей естественной всеобщности и общности социальной жизни [11, 187].

Таким образом, сущностными чертами морального чувства является, во-первых, особого рода интеллигибельность – его здравый смысл или благоразумность, обосновывающий причины поступков. Во-вторых, особая мотивационная сила, направляющая агента на способствование общему благу. В-третьих, его всеобщность и принадлежность каждому нормальному индивиду, что позволяет ему достойно жить в сообществе. В-четвертых, автономность мо-

рального чувства в восприятии, суждении и действии индивида в направленности на благо другого и общее благо, служащая условием свободы, самостоятельности и независимости индивида в системе общественных отношений.

Примечательно, что Хатчесон в своих обоснованиях морального чувства зафиксировал те моменты, которые в дальнейшем найдут свое развитие в кардинально противоположных этических системах. Так, считается, что «моральную арифметику» для расчета правильности действия ввел в научный оборот основатель утилитаризма И. Бентам в работе «Введение в основания нравственности и законодательства» (1789). Однако достаточно сложную и громоздкую формулу «всеобщего закона для вычисления моральности каких-либо действий» [7, 178] мы видим в работе Хатчесона «Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели» (1726), где он пытается зафиксировать корреляции между способностями агентов, добродетельностью, благожелательностью, личным благом, себялюбием и общим благом, с одной стороны, и способностями агентов, злобой, ненавистью, пороком и пренебрежением общим благом, с другой стороны. Справедливости ради стоит сказать, что в четвертом издании этой книги в 1738 г. «вычисления моральности» были полностью изъяты [См.: 7, 267].

Второй момент, нашедший свое развитие в деонтологической этике, связан с автономией. Хатчесон обосновывает автономию морального чувства, исходя из очевидностей живого, неумозрительного морального опыта, но при этом критерии оценки явлений и действий она содержит в себе. Спустя шестьдесят лет в деонтологической этике И. Канта автономность связывается с характеристикой воли, задающей самой себе принцип действия через подчинение моральному закону, находящему свое обоснование в разуме. Очевидно, что методология обоснований автономии является разной, тем не менее их позиции находят общий момент: самостоятельность и независимость индивидов должны быть дополнены нормативным содержанием для упреждения любых форм произвола [См.: 1, 194]. И поэтому их этические концепции нуждались в разработке обоснования типологии моральных обязанностей с соответствующей иерархией ценностей, на основе новоевропейской социально-этической традиции различения совершенных и несовершенных прав и обязанностей.

Хатчесон в общих чертах воспроизводит уже устоявшуюся в моральной философии схему моральных требований и прав. В список совершенных прав попадают: право на жизнь, на плоды своих трудов, требования соблюдения соглашений, права направлять свои действия на достижение общего блага или безвредного личного блага и т.д. [7, 243]. Отсюда следует обязанность защиты таких прав, а в случае их попрания и причинения ущерба возникает право на войну и наказание для возмещения ущерба и гарантий недопущения подобных действий в будущем. Несовершенные права лишь улучшают существование общества, не предотвращая несчастья. Такими несовершенными правами являются права бедных на получение благотворительной помощи от богатых, права всех людей на те услуги, которые не будут ущемлять тех, кто их оказывает, право на ответную благодарность и т.д. [См.: 7, 244].

Существенным в сделанном Хатчесоном разграничении является то, что, во-первых, совершенные права имеют большее значение для осуществления целей общества, поскольку они являются условиями существования самого общества. Во-вторых, несовершенные права, осуществленные без институционального давления со стороны государства, не только способствуют достижению общего блага, но и дают возможности для инициативного индивидуально-перфекционистского действия. Тем самым, несовершенные права имеют большее значение для оценки межличностного взаимодействия, поскольку они минимизируют эгоистические мотивы и направляют действие на благо другого человека, делая его по-настоящему добродетельными. В-третьих, реализация совершенных прав допускает применение принуждения [См.: 3, 140-143]. То есть мы имеем дело с институциональной общественной моралью, нормативным минимумом моральных действий. Реализация несовершенных прав в свою очередь гарантируется не силой, а добродетельностью и высокими нравственными качествами морального субъекта [См.: 7, 245–252]. В дальнейшем разграничение совершенных и несовершенных прав найдет свое обоснование в «Метафизике нравов» И. Канта, однако его позиция в отстаивании приоритетности совершенных прав основывается на различии их универсализации и на разном отношении к другому человеку.

Таким образом, обращение к концепции морального чувства Хатчесона позволяет выделить ее сильные и слабые стороны, но не только с точки зрения ее вклада в развитие этической мысли, но и способности теории морального чувства отвечать на запросы сегодняшнего дня. Безусловной заслугой Хатчесона можно считать то, что он, во-первых, концептуально обосновал независимость и автономность моральных суждений и мотивов от религиозных и социальных факторов, а также от давления внешних обстоятельств. Тем самым был утвержден новый прогрессивный образ морали как автономного самоопределения человека, больше отвечающий запросам времени, нежели теологическая христианская этика.

Во-вторых, в противовес этическому рационализму, сконцентрировав свое внимание на моральном чувстве как познавательной способности и аффективной мотивации, Хатчесон имеет дело не с «человеком Морали» метафизической этики, стремящейся подтянуть реального человека к высотам умозрительных моральных абстракций, а с живым полноценным «моральным Человеком». Таким образом, мы имеем дело не с концепцией абстрактной морали, задающей параметры собственного самосовершенствования, а с моралью как неким феноменом, вплетенным в живую ткань человеческих отношений, направляющим субъект на содействие благу другого человека и достижение общего блага.

В-третьих, путем эмпирических констатаций Хатчесон отверг новоевропейскую парадигму морали эгоизма, ограничивающую цели и мотивы человеческих поступков соображениями своекорыстия. Одобрение бескорыстного поведения или осуждение эгоистических поступков являются произвольными и дорефлективными моральными суждениями, предшествующими соображениям выгоды, часто восхищение, любовь, стремление к подражанию, ненависть, отвращение и т.д. возникают с первого взгляда, без раздумья.

Бескорыстные мотивации в некоторых поступках проявляются с очевидностью, что исключает подозрения в их эгоистичности, и наоборот, те поступки, в которых проявляется мотив себялюбия, сразу же теряет видимость благожелательности [См.: 7, 137; 148]. При этом Хатчесон предлагает нежертвенную концепцию доброжелательности, он не призывает следовать общему благу в ущерб собственным целям, и допускает, что себялюбие и благожелательность совместно могут побуждать к одинаковым действиям [См.: 7, 170-173]. Истинно благотворительный поступок делается без ожидания чего-либо взамен, как и благодарность является подлинной лишь тогда, когда мы не обязаны произносить ответные слова благодарности вслух [См.: 6, 58].

Наиболее общие возражения против этики Хатчесона можно сформулировать следующим образом. Во-первых, несмотря на то, что, казалось бы, одобрение и неодобрение как проявление морального чувства очевидны, его переживание будет видоизменяться в зависимости от характера предметов, на которые это чувство направлено. Переживание одобрения человеколюбивого чувства отлично от одобрения мужественного и героического, а переживание неодобрения ужаса жестокости отлично от презрения трусости [См.: 5, 313-314]. Таким образом, моральное чувство как инструмент оценки не имеет четкой объективной меры.

Во-вторых, несмотря на всеобщность морального чувства, его производные в своем сущностном разнообразном проявлении демонстрируют широкую вариативность, что чревато субъективностью, невозможностью дать одинаковый масштаб для доброго и злого. Следовательно, моральное чувство не имеет силы объективного долженствования и не может выступать в качестве морального закона [См.: 2, 266-267].

В-третьих, хотя Хатчесон обосновывает благожелательность как всеобщую моральную эмоцию, направляющую на общее благо и благо другого, и распространяет его не только на все человечество, но и на «мыслящих агентов», живущих на отдаленных планетах [См.: 7, 161], практика человеческого взаимодействия показывает, что такое способствование благу другого находит свое воплощение в кругу близких – семьи, друзей, коллег в силу пристрастности чувства благожелательности. Тем более, если нуждающийся в помощи не находится рядом, в прямом смысле невидим, то и эмоциональный импульс благожелательности будет настолько мал, что не приведет к благодетелью. Данную проблему сегодня активно обсуждают этики консенсуалистского толка, иллюстрируя примером, согласно которому большинство людей, не задумываясь прыгнули бы в воду, чтобы спасти тонущего ребенка, но при этом очень немногие отвечают на письма благотворительных организаций о помощи людям на другом конце света. И как показывают многочисленные исследования, наши моральные решения в отношении благотворительности или же строгости наказания в значительной мере определяются нашей способностью идентифицировать людей, по отношению к которым должно быть совершено действие [См.: 8, 185-186].

И в-четвертых, наличие чувства благожелательности не гарантирует необходимости добродетельного поступка. Опыт XX в. показал, что при стечении определенных социальных обстоятельств чувство доброжелательности

может притупляться, а человек, не бесчувственный к горю другого вообще, может вести себя пассивно в конкретной ситуации, когда на его глазах совершается злодеяние, и даже совершать деструктивные действия по отношению к другим [См.: 6, 65]. Так, описание личностей нацистских преступников (А. Эйхмана, Р. Гесса, Ф. Штангля), демонстрирует то, как абсолютно нормальные с психиатрической точки зрения личности не только не понимали своей роли в происходящем, своего участия в злодеяниях, но и пытались объяснить свою приверженность моральным принципам, негодовали по поводу неоправданной жестокости среди заключенных, и сочувствовали немецким солдатам, вынужденным принимать участие в непосредственных убийствах [См.: 4, 192-238].

Но несмотря на ужасные злодеяния человечества и не менее впечатляющие масштабы пассивности наблюдателей злодеяний, всегда находятся люди, которые совершают благодеяния, например, спасая евреев под угрозой собственной смерти (М. и А. Трокмэ, Дж. Перласка, Р. Валенберг), или же активно сопротивляясь угнетению и несправедливости ради себя и ради других. Такое доброжелательное вмешательство происходит часто почти мгновенно, без долгих размышлений, с осознанием невозможности занимать безопасную позицию зрителя-свидетеля в силу непроизвольного аффективного чувства долга по отношению к тому, кто требует помощи, переживая свое вмешательство как нечто «само собой разумеющееся», как невозможность поступить иначе [См.: 6, 255-279]. При этом принятие на себя ответственности за другого не означает самоотречения и жертвы, но, напротив, способствует полноте нравственного опыта личности. Богатый исторический материал и новейшие экспериментальные исследования в области психологии морали подтверждают практическую состоятельность теории морального чувства Хатчесона.

Современная этическая литература позволяет утверждать, что этический сентиментализм и сегодня не теряет своей актуальности, создавая широкое пространство для этических дискуссий. Современные этические обсуждения включают в себя ряд теоретико-нормативных вопросов, связанных с ролью эмоций и моральных чувств в формировании морального мышления, что приводит к реактуализации этического сентиментализма в аспектах моральной психологии, метафизики и эпистемологии [См.: 11]. Современные исследования альтруистических форм поведения осуществляют попытки ревизии этического сентиментализма, уделяя внимание не только практическим вопросам необходимости и способности культивирования благожелательности [9, 138-148], но и ее подавления для эффективного достижения целей спасения жизней других людей (военная медицина, в частности) [См.: 12]. Рассматриваются возможности применения беспристрастных правил, ограничивающих насилие в практиках наказания [См.: 12]. Вопросы благотворительности и добровольной или обязательной поддержки социально-полезных практик вызывают дискуссии среди сторонников этического сентиментализма и утилитаризма, поскольку краеугольным камнем выбора объекта помощи являются, с одной стороны, беспристрастные соображения максимизации общего блага, и с другой стороны, эмоциональные привязанности благотворителя [См.: 13].

Список литературы

1. *Апресян Р.*, Понятие морального чувства в этике Фрэнсиса Хатчесона (ранний период) // *Этическая мысль*, Т. 15, Москва, ИФ РАН, 2015, С. 170-200.
2. *Кант И.*, Основания метафизики нравов // *Кант И.*, Лекции по этике / Пер. с нем. А.К. Судаков, Москва, Республика, 2005, С. 223-282.
3. *Свендсен Л.*, Философия зла / Пер. с норв. Н. Шинкаренко, Москва, Прогресс-Традиция, 2008, 352 с.
4. *Прокофьев А.*, Вопрос об иерархии нравственных требований в этике Ф. Хатчесона // *Историко-философский ежегодник* / Отв. ред.: А.В. Черняев, Н.В. Мотрошилова, М.А. Солопова, Москва, Аквилон, 2015, С. 132-153.
5. *Смит А.*, Теория нравственных чувств / Вступ. ст. Б.В. Мееровского; подгот. текста, комментария А.Ф. Грязнова, Москва, Республика, 1997, 351 с.
6. *Тереженко М.*, Такой хрупкий покров человечности. Банальность зла, банальность добра / Пер. А.И. Пигалева, Москва, РОССПЭН, 2010, 303 с.
7. *Хатчесон Ф.*, Исследование о происхождении наших идей красоты и добра / Общ. ред., вступит. ст., комм. Б.В. Мееровского; пер. Е.С. Лагутина // Френсис Хатчесон, Давид Юм, Адам Смит, Эстетика, Москва, Искусство, 1973, С. 41-269.
8. *Эдмондс Д.*, Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо? / пер. с англ. Д. Кралечкина, Москва, Изд-во Института Гайдара, 2016, 256 с.
9. *Brandt R.*, A Theory of the Good and the Right, New York, Oxford University Press, 1979.
10. *Broadie A.*, Scottish Philosophy in the 18th Century // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition) / Ed. E.N. Zalta, 2013, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/scottish-18th> [доступ 9.10.2017]
11. *Kauppinen A.*, Moral Sentimentalism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition) / Ed. E.N. Zalta, 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/moral-sentimentalism> [доступ 9.10.2017]
12. *Kraut R.*, Altruism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition) / Ed. E.N. Zalta, 2016, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/altruism> [доступ 9.10.2017]
13. *Singer P.*, The Most Good You Can Do: How Effective Altruism is Changing Ideas About Living Effectively, New Haven, Yale University Press, 2015.

ОТНОШЕНИЕ К «ДРУГОМУ» В ГЕНЕТИКЕ ЧЕЛОВЕКА И СОВРЕМЕННАЯ ЕВГЕНИКА

С.Б. Мельнов

Белорусский республиканский научно-практический центр «Экология»

(Минск Беларусь)

sbmelnov@rambler.ru

Аннотация: Новая этика отношения к «Другому», базирующаяся на медицине и генетике, на особом рода биоответственности и принципе благоговения перед «Жизнью», предполагает учет специфики генных технологий и проблем, связанных с опасностью вмешательства в частную жизнь «Другого». Основные этические сомнения вызывает клонирование человека как самостоятельной особи. Особые этические проблемы связаны с геной терапией – коррекцией генетических дефектов в соматических клетках пациента. В контексте евгеники – позитивной (либеральной) и негативной (консервативной) рассматривается этическая противоречивость отношения к «Другому» при проведении генетических манипуляций.

Անոտացիա. Ս. Բ. Մելնով: Ժամանակակից եվգենիկան և Ուրիշի հանդեպ վերաբերմունքը մարդու գենետիկայում: Բժշկության և գենետիկայի, կենսապատասխանատվության և կյանքի հանդեպ առանձնահատուկ ակնածանքի սկզբունքի վրա հիմնված Ուրիշի հանդեպ վերաբերմունքի նոր էթիկան ենթադրում է հաշվի առնել գենային տեխնոլոգիաների և Ուրիշի մասնավոր կյանքին միջամտելու հետ կապված խնդիրները: Բարոյական հիմնական կասկածներն առաջանում են մարդու, որպես ինքնուրույն անհատի, կլոնավորման հարցում: Բարոյագիտական հիմնական խնդիրները կապված են գենային թերապիայի, մասնավորապես պացիենտի սոմատիկ բջիջներում գենետիկական արատների շտկման հետ: Դրական (ազատական) և բացասական (պահպանողական) եվգենիկայի համատեքստում դիտարկվում է գենետիկական մանիպուլյացիաների ընթացքում Ուրիշի հանդեպ դրսևորվող բարոյական հակասականությունը:

Abstract: S.B. Melnov. **An Approach to the Other in Human Genetics and Contemporary Eugenics.** A new ethic of attitude towards the Other, based in medicine and genetics on a special kind of bioresponsibility and the principle of reverence for Life, involves the consideration of the specifics of gene technologies and the problems associated with the danger of interfering in the private life of the Other. The main ethical doubts are caused by cloning a human being as an independent individual. Specific ethical problems are associated with gene therapy, i.e. correction of genetic defects in the patient's somatic cells. We consider ethical controversy of the attitude towards the Other in performing genetic manipulations - in the context of positive (liberal) and negative (conservative) eugenics.

С научными исследованиями в таких областях, как генетика человека и генная инженерия, генодиагностика и генотерапия, клонирование и генетическая идентификация личности возникает множество этических проблем. Сегодня уже очевидно, что *генные технологии* обладают огромным потенциалом и возможностями воздействия на биологическую сущность человека, а также социум в целом. Однако эти перспективы оказываются двойственными. Отмечая научные и экономические перспективы генной инженерии, необходимо иметь в виду и те опасности, которые могут возникнуть при дальнейшем проникновении человеческого разума в естественные силы природы, судьбу человека и человечества. Сегодня все, что *генной технологии* и *биотехнологиям* удастся сделать с микроорганизмами и отдельными клетками, принципиально возможно сделать с человеком, человеческой яйцеклеткой. Поэтому, с точки зрения биоэтики, должен быть поставлен вопрос: *всегда ли в области генной инженерии можно делать то, что можно сделать?* Речь идет не о том, чтобы сказать «да» или «нет» ее развитию, а о том, чтобы осветить не только ее положительные, но и отрицательные стороны. При этом некоторые ученые считают, что их деятельность ни в чем не должна быть ограничена: то, что они *хотят*, они *могут* и *должны* делать. Однако научное «любопытство», удовлетворяемое любой ценой, опасно и не всегда совместимо с гуманистической природой этики.

Генные технологии дали человеку преимущество, которым он раньше не обладал: способность целенаправленно и быстро изменять природную среду, самого себя и «Другого». Сумеет ли человек распорядиться своей увеличившейся властью, которой должна соответствовать *новая этика отношения к «Другому»*, базирующаяся в медицине и генетике на *биоиндивидуализме*, согласно которому *каждое* живое существо имеет свои интересы и собственное благо и заслуживает морального уважения. При этом следует иметь в виду следующее: генная технология – не универсальное средство, а продуктивный метод, который может быть применен в биотехнологии, клеточной биологии, генетике человека, и с помощью которого человечество может улучшать в будущем основы наследственности, победить многие болезни.

Эффективность новой технологии, виды и объем ее применения должны определяться в ходе научных и общественных дискуссий, которые уже выявили две основные позиции: одна, более слабая (меньшинство) – скептическая оценка, другая, более сильная – оптимистическая оценка генной инженерии.

Возможность распоряжаться жизненными процессами не должна привести к злоупотреблениям (конструирование новой, иной жизни может стать злом, потому что эта жизнь начинает существовать самостоятельно и воспроизводить сама себя).

Новое биологическое знание открывает новые возможности генетического контроля над индивидом. Каждый человек несет в себе немало «дефектных» генов. Знание о виде и тяжести этого «балласта» не должно вести к социальной и профессиональной дискриминации, психическим переживаниям.

Появление в результате естественных мутаций или целенаправленной геноинженерной деятельности «Иного» «Живого» – «Другого», не должна вести к *биоксенофобии* – страху, боязни Иного, нетерпимости, неприязни,

агрессивному отношению человека к живым существам других видов как чему-то непонятному и непостижимому, а потому опасному и враждебному.

Все эти обстоятельства требуют учета и применения в практической деятельности не только генетиков, но и всего человеческого сообщества *биоответственности* – терпимости ко всему живому, и особого рода *биоответственности* – понимания и признания того, что наша ответственность возникает в ответ на права других видов Живого, а наши обязанности по справедливости определяются в соответствии с правами этих «Других». Теоретической основой такого отношения к «Другому» «Живому» выступает принцип *благоговения перед «Жизнью»*, сформулированный А. Швейцером: «Я – жизнь, которая хочет жить... среди жизни, которая хочет жить». Согласно этой формуле, следует «относиться с благоговением к каждому живому существу и уважать его как собственную жизнь... Этика благоговения перед жизнью заключает в себе все, что можно обозначать как любовь, самопожертвование, сострадание, соучастие в радости и стремлении...». При таком подходе подлинно нравственный человек испытывает побуждение выказывать равное благоговение как по отношению к собственной воле и жизни, так и по отношению к любой «Другой».

Стремительное развитие *генетики человека* порождает также множество других вопросов, провоцируемых опасностью вмешательства в частную жизнь «Другого». Например:

- Может ли геном быть критерием оценки личности?
- Существует ли опасность, что генетическое тестирование может стать основанием классификации групп населения и поводом для ограничения свобод «неблагополучных» людей?
- Может ли реальность биогенетического неравенства (способности, здоровье и т.д.) стать основанием социального неравенства?
- Должно ли генетическое обследование стать обязательным, доступным каждому и охватывать всю популяцию, особенно для людей, вступающих в брак, или при беременности?
- Должен ли неблагоприятный прогноз при пренатальной генетической диагностике являться основанием для аборта?
- Этично ли сообщать человеку об имеющейся у него предрасположенности к тому или иному заболеванию, если медицина не может еще предотвратить его развитие?
- Как гарантировать и обеспечить конфиденциальность материалов генетического тестирования? Допустимо ли, чтобы данные «генетической паспортизации» были использованы страховыми компаниями и работодателями?
- Должна ли информация о результатах генетического обследования быть доведена до всех членов семьи и/или быть в относительно свободном доступе?
- Вправе ли человек выбирать: знать или не знать о результатах генетического тестирования, и можно/должно ли информировать его об этом в принудительном порядке?

– Ограничится ли наука расшифровкой патологических генов или пойдет дальше – к поиску генов, ответственных за поведение человека? Следует ли к этому стремиться?

– Следует ли улучшать, «гармонизировать» человека и род человеческий путем предоставления рекомендаций при вступлении в брак на основании медико-генетического тестирования?

– Должно ли государство и общество регулировать процесс генетических научных исследований, и если «да», то как? Не станет ли в этом случае человек (ученый-генетик, политик) «соавтором» биологической эволюции?

Большинство этих этических вопросов можно свести к двум бинарным оппозициям: 1) имеем ли мы право проводить какие-либо манипуляции с генами «Другого», обеспечивающими ему личностную индивидуальность, если отдаленные последствия таких действий неизвестны; 2) имеем ли мы вообще право вмешиваться в давно устоявшийся порядок жизни с целью изменить его?

Одна из важнейших задач генетики – обеспечить правильный подход к такой области современной биомедицины, как *клонирование человека*. Сегодня терапевтическое клонирование органов и тканей – это огромный прорыв для трансплантологии, травматологии и других областей медицины.

Основные возражения вызывает клонирование человека как самостоятельной особи. Это связано с опасениями, что:

– создание еще одного человека – «Другого» – с тем же самым генетическим кодом может стать посягательством на человеческое достоинство и его уникальность;

– такое клонирование сократило бы генетическое разнообразие, делая нас более уязвимыми к эпидемиям, снижая адаптабельность к новым, постоянно меняющимся условиям в современном индустриальном обществе;

– может возникнуть проблема самоидентификации собственной личности «клоном»;

– клонирование может привести к созданию таких «Других», как люди-монстры, химеры или «узкоспециализированные» клоны со специальными свойствами (клоны-спортсмены с повышенной выносливостью и физической силой, клоны-солдаты, запрограммированные убивать и т.д.);

– кто-то станет клонировать себя только для того, чтобы получить затем органы для трансплантации, т.е. действовать по принципу «убить ближнего, чтобы выжить»;

– репродуктивное клонирование человека чревато также такими этическими проблемами, как подрыв понятия естественного воспроизводства и семьи; неопределенность положения клонированного ребенка по отношению к «родителю»; неясность самобытности личности клона и ущерб для его психологического развития; ущемление человеческого достоинства; опасения евгенического характера;

– поскольку при проведении процедуры клонирования (или даже ЭКО) исследователь, как правило, работает с несколькими клетками, создавая несколько зародышей, а затем, руководствуясь своими собственными критерия-

ми, выбирает, кому дать жизнь, а кому нет, возникает еще одна этическая проблема, которую можно сформулировать как «Синдром Бога».

Весьма сложная и противоречивая ситуация в контексте отношения к «Другому» сложилась также вокруг евгеники. *Евгеника* (от греч. *eugenes* – породистый) – научное направление первой половины XX в., в рамках которого ставилась задача совершенствования наследственных характеристик человеческой популяции (физических и интеллектуальных). Цель евгеники – увеличение воспроизводства индивидов с признаками, способствующими процветанию общества, и ограничение воспроизводства лиц с отягощенной наследственностью. При этом в рамках негативной евгеники отставивалась идея лишения «неполноценных» граждан (психических больных, алкоголиков, наркоманов, преступников и т.п.) возможности продолжения рода и передачи по наследству «недостойных» генов, что подразумевало удаление из популяции дефектных генов в результате устранения потенциальных носителей этих генов (абортирование зародышей, несущих дефектные гены). Неготовность/нежелание многих евгенистов видеть возможные негативные последствия и антигуманный смысл селективных действий дискредитировали евгенику как научную дисциплину. Тем более что непродуманное использование евгенических принципов, рекомендующих вмешательство в репродуктивные процессы человека, противоречат биоэтическим принципам, в частности, принципу святости и неприкосновенности человеческой жизни. Поэтому многие представители биоэтики высказываются за то, чтобы на корректирование генофонда вообще был наложен мораторий (как и на клонирование человека) из-за опасений возможности расслоения общества на классы по генетическим признакам.

В рамках *позитивной евгеники* ставилась задача обеспечения преимуществ для воспроизводства наиболее одаренных (физических и интеллектуально) людей, улучшение и усовершенствование генома человека и размножение наиболее «удачных» индивидов. Однако и эта благая цель базировалась на авторитарной этике: кто-то, какой-то «авторитет» должен решать, кто эти наиболее «удачные» или нежелательные «Другие» и как следует поступать с этими «Другими». Вместе с тем все не так просто, и вполне правомерно задать встречный вопрос, например, игнорируя евгенику, имеем ли мы право «не вмешиваться» в геном «Другого» и тем самым передавать его будущему ребенку какой-либо негативный признак или наследственную болезнь, зная при этом, как этого можно было избежать?

Развитие медицинской генетики и генетики человека, а также биотехнологий на основе геной инженерии, привлечение к проблемам генетики этических методологий вдохнули новую жизнь в евгенические идеи. Выдвигаются требования учитывать этические и социокультурные факторы вмешательства в наследственные программы, осуществлять их регуляцию и контроль над ними, исходя из блага человеческой популяции. Благодаря гуманизации общества и развитию биоэтических принципов концепция евгеники трансформируется в так называемую *либеральную («позитивную») евгенику*, которая и в идеологическом, и в практическом смысле представляет собой качественно новое явление. С консервативной («негативной») евгенической концепцией ее

роднит лишь установка на улучшение наследственности у потомков. В отличие от традиционной, либеральная евгеника делает предметом своего воздействия не генофонд нации, а геном отдельного человека (родителей и/или ребенка). Правда, имеется этическая проблема, связанная с неготовностью общества и специалистов, медиков и педагогов, к включению этих «Других» – «особых» людей/детей в систему общественных связей, проведению их адаптации, созданию условий для их «нормализации».

Манипуляция на уровне отдельного генома и даже конкретного гена создает предпосылку для такой евгенической политики, в которой главную роль будет играть не государство или наука, а отдельный индивид. Сам смысл «либерализма» в генетике заключается в акценте на свободу выбора отдельных индивидов, что делает его более гуманным и этичным. В рамках либеральной евгеники каждый член общества может сделать информированный выбор: прибегать ли к генетическому кариотипированию при планировании семьи, делать или не делать пренатальную диагностику, допускать или нет рождение заведомо больного ребенка, пользоваться или не пользоваться технологиями искусственного вмешательства в геном с целью его корректировки. Запрет же на применение подобных технологий не только тормозит развитие генетики человека, биотехнологий и геномной инженерии, но и лишает человека возможности совершать выбор в соответствии с собственными возможностями и намерениями осуществить персональную концепцию «благой жизни». А это, на наш взгляд, противоречит принципам биоэтики, предполагающим в мировоззренчески-плюралистическом обществе свободный выбор себя и «Другого».

В сфере *генетической биомедицины* также обостряются или модифицируются традиционные проблемы биоэтики в отношении к «Другому». Так, при *генетическом тестировании* обретает новые аспекты *сохранение врачебной тайны*, выступающее *категорическим императивом медицины*, требующим от медика морально-целеустремленной и профессионально-грамотной заботы о *чести и достоинстве* «Других», недопустимости их оскорбления путем *диффамации* – разглашения фактов интимной жизни человека, не подлежащей вторжению постороннего любопытства.

Специфические этические проблемы связаны с *генной терапией* – коррекцией генетических дефектов в соматических клетках пациента с целью модификации некоторой популяции клеток и устранения таким путем специфического заболевания у пациента.

Еще более острые этические проблемы возникают в рамках *генной терапии зародышевой линии*, подразумевающей помещение гена в зародышевую линию (сперматозоид, яйцеклетку или эмбрион) таким образом, чтобы все потомки этого модифицированного индивида несли здоровый ген вместо дефектного. Этот вид генной терапии сопряжен с особенно высоким риском.

Бурное развитие биомедицинских наук привело к огромным успехам в таких принципиально новых областях, как трансплантология, репродуктивные технологии, контроль рождаемости, геномика, сделало возможным вмешательство в святое святых – генетический аппарат человека, в ход самой эволюции, в ход жизни. А это обусловило проблематизацию традиционно сложившихся границ начала и конца человеческого существования, демаркации нор-

мы и патологии, различия «Своего» и «Чужого» – «Другого», морального и аморального, легального и криминального – проблем, которые решаются сегодня в рамках глобальной биоэтики.

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ «ДРУГОГО» ВО ВЛАСТНЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ

В.А. Мирзоян

Армянский государственный экономический университет (Ереван, Армения)
valerimirzoyan@yahoo.de

Аннотация: Поскольку власть является не самоцелью, а средством управления, т.е. выполнения определенной работы посредством других, то для «Я»-управляющего такой исполнитель, как «Другой», является неотъемлемой частью единой системы управления. Как объективная роль «Другого», так и восприятие этой роли управляющим зависят от типа системы управления и метода управленческого воздействия. Выделяются пять типов системы управления – технократическая, принудительная, контролирующая, партисипативная и идеальная, а также три группы методов управленческого воздействия – командные, эмоциональные и аргументные. Успешность функционирования властных взаимоотношений, как в плане экономической эффективности организации, так и в плане межличностных связей внутри властной пирамиды, во многом определяется тем, какова концепция «Другого» у высшего менеджмента и какие организационные формы предлагаются для наиболее полного сближения с «Другим», вовлечения его в процессы соуправления.

Անոտացիա. Վ. Ա. Միրզոյան: Իշխանական փոխհարաբերություններում Ուրիշի սոցիալ-փիլիսոփայական վերլուծությունը: Քանի որ իշխանությունը միջոց է կառավարելու համար, իսկ կառավարումը «աշխատանքի կատարումն է ուրիշի միջոցով», ապա կառավարող «Եսը», իր սեփական նպատակադրումների իրականացման համար, կարիք ունի «Ուրիշի» որպես կառավարման միասնական համակարգի անքակտելի բաղադրիչի: Հնդվածում Ուրիշի դերը, ինչպես նաև այդ դերի ընկալումը կառավարչի կողմից դիտարկվում են կառավարման համակարգի տեսակի և կառավարչական ներազդեցության մեթոդի առանձնահատկությունների տեսանկյունից: Մասնավորապես, առանձնացվում է համակարգի հինգ տեսակ՝ տեխնոկրատական, հարկադրական, հսկողական, մասնակցողական և իդեալական, իսկ ազդեցության մեթոդի երեք տեսակ՝ հրամայում, համոզում և փաստարկում: Իշխանական փոխհարաբերությունների գործառության հաջողությունը (ինչպես կազմակերպության գործունեության տնտեսական արդյունավետության առումով, այնպես էլ իշխանական բուրգի ներսում միջանձնային փոխհարաբերությունների որակի) մեծապես պայ-

մանավորված է այն բանով, թե ինչպիսին է Ուրիշի վերաբերյալ վերին ղեկավարության հայեցակարգը և ըստ այդմ կազմակերպական ինչպիսի ձևեր են գործարկվում Ուրիշին առավելագույնս ներգրավելու, կառավարման ընթացքի շահագրգիռ մասնակիցը դարձնելու նպատակով:

Abstract: V.A. Mirzoyan. Socio-philosophical Analysis of the Other in Power Relations. Since power is not an end in itself, but a means of management, i.e. getting the thing done by other people, then for the self-managing subject the performer of his goal setting as the Other is an integral part of the unified management system. In the article considered as an objective role of the Other, and the perception of this role by the manager depending on the type of management system and the method of management impact. In particular, stand out five types of management system – technocratic, compulsory, controlling, participatory and ideal, and also three groups of methods of administrative influence – command, emotional and argument. The success of the functioning of power relations both in terms of the economic efficiency of the organization, and in terms of interpersonal links within the power pyramid is largely determined by what is the concept of top management about the role of the Other, and what organizational forms are proposed for the most complete rapprochement of the Other, involvement in co-management processes.

Человек – продукт интерсубъектности, межличностных взаимоотношений, даже если взрослый человек мыслит свое «Я» в отрыве, а порой и в противостоянии с «Другими». Мир каждого субъекта погружен в безбрежный океан интерсубъектности. Для нормального формирования «Я»-индивида необходимо осознание им существования других «Я» и понимание того, что переживаемое им собственное бытие вовсе не центр мироздания, и что если «Я»-окружающие представляются не всегда понятными «Другими», то и сам индивид является для других «Другим», а может быть и «Чужим». Подобное осознание крайне важно как в личностном плане – во избежание солипсизма и проявления разных форм социофобии, так и в социетальном – в плане обеспечения мировоззренческой основы для успешней интеграции личности в социум, конструктивного диалога между людьми и их группами, создания в обществе по крайней мере атмосферы толерантного сосуществования. В философской литературе рефлексия вокруг взаимоотношения «Я – Другой» отражена во многих теоретических интерпретациях. На одном полюсе – кантовская формулировка «высшего принципа моральности», «безусловного практического закона»: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» [5, 270]. На другом полюсе – экзистенциалисты, с их яркой констатацией тотального трагического одиночества человека, непреодолимости зияющей пропасти между «Я» и другим «Я», фатальности сартровских заключений о том, что «один плюс один равен одному» [10, 228] и что Ад – это «Другие» («L'enfer, c'est les Autres») [9, 93].

В специальной литературе вопросы межличностного общения занимают центральное место в поисках эффективных практических средств управления человеческим поведением, улучшения взаимопонимания в коммуникации. В данном случае нас интересует проблема восприятия «Другого» во взаимоотношениях, типа «властвование – подчинение» и, в частности, возможность перехода от крайностей конфронтационного характера отношений к толерантным формам сосуществования.

Власть, в соответствии с классической формулировкой Макса Вебера [См.: 3], мы определяем как возможность некоего субъекта (индивидуального или коллективного) реализовать собственную волю в рамках некой общности независимо от желания ее членов. При их согласии власть является легитимной, при несогласии – нелегитимной. Феномен власти пронизывает весь социум: в любой ячейке общественной жизни можно обнаружить отношения властвования и подчинения. В семье, в приятельской среде, на работе, в общественной деятельности, везде есть некто, кто доминирует и кто подчиняется.

Властные взаимоотношения всегда предполагают наличие иерархии. Именно иерархическая структура определяет тип взаимоотношений между властвующим и подчиненным. Власть существует не ради власти. В психологическом плане, как раз наоборот: власть существует именно ради власти, и подобная мотивация часто оказывается гораздо сильнее любых иных соображений. Но носитель власти всегда стремится к реализации определенных политических и экономических целей, к обеспечению своих частных интересов. Так что обладают властью все-таки ради ее практического использования. В процессе управления проявляется суть власти; властвующий субъект именно через свою управленческую деятельность реализует собственную волю в рамках данной общности.

Различив «власть» и «управление», мы получаем возможность рассматривать проблему «Другого» во властных взаимоотношениях. В литературе есть множество определений сущности феномена «управления», среди которых наилучшим является следующее: «выполнение работы посредством других». Это означает, что, по определению, проблема «Другого» в отличие от власти, прямо входит в управление. Разумеется, власть тоже связана с «Другими» – подданными, подвластными лицами, группами, структурами, но связь эта весьма абстрактная по сравнению с реальными управленческими взаимоотношениями.

Необходимость определенной степени толерантности в отношениях типа «властвование – подчинение» диктуется самым фактом принадлежности двух акторов к единой системе управления. Даже раб, абсолютно лишенный субъектности в плане целеполагания, тем не менее, вовсе не «говорящее орудие» – *instrumentum vocalis*. Если другие инструменты – «безмолвные» орудия (*instrumentum mutum*) и выючные животные (*instrumentum semivocalis*) – не нуждаются в речевом воздействии управляющего, то раб как исполнитель заданной ему цели должен понять обращенную к нему речь хозяина (или надсмотрщика). С настоящим инструментом мы не входим во взаимные отношения, иначе говоря, здесь невозможен диалог. Мы просто используем инструмент как нейтральный (в смысле субъектности) проводник нашего

воздействия на преобразуемый предмет. Поэтому в той мере, в какой нам нужен «Другой» – субъект как партнер для успешной реализации наших целей, мы терпим его, смиряемся с подобным сосуществованием «Другого». Более того, если хозяину нужен раб для исполнения его воли, то он вынужден не только смириться с фактом существования раба как «Другого», но и предпринять определенные меры к тому, чтобы раб был здоров, дееспособен, обладал трудовыми навыками и т.д. В свою очередь, если раб не решил покончить с собой, а смирился (хотя бы временно, до побега или выкупа), то он должен принять хозяина как властвующего «Другого». Кажется несерьезным говорить о толерантности раба по отношению к хозяину, поскольку, казалось бы, у него нет выбора. Однако это неверно: как человек, раб не лишен возможности выбора, хотя это и трагичный выбор: смирение или смерть.

Прагматическую взаимозависимость «Я» и «Другого» сжато сформулировал Аристотель: «Ведь то, что раб должен уметь исполнять, то господин должен уметь приказывать» [2, 386]. Гегелевский же анализ диалектики процесса труда выявляет преимущество рабского состояния, поскольку именно раб входит во взаимоотношения со средствами труда, с предметом труда, познает тонкости технологии, создает потребительские продукты, развивает тем самым свои сущностные силы, тогда как у господина лишь «чистая негация предмета» [4, 104-106]. В наше время нет акторов с подобным социальным статусом (по меньшей мере в цивилизованных обществах), однако взаимозависимость «Я» и «Другого» в рамках управления еще больше возросла. Дж. Пфедфер в монографии с примечательным названием «Управлять властью» так объясняет менеджерам суть своей формулировки: использовать собственную власть для менеджера предполагает «способность воздействовать на тех, от кого он сам зависит» [8, 38].

Рассмотрение управления как процесса опосредствования реализации целей управляющего через исполнительскую деятельность подчиненного позволяет выделить пять типов систем управления и, соответственно, пять возможных моделей восприятия управляющим подчиненного. В рамках первой, *технократической*, системы управления для «Я»-управляющего «Другой» вообще не существует: подчиненный вовсе не субъект, наделенный имманентной способностью к целеполаганию, а простой инструмент, используемый для обработки предмета труда, легко заменимый «винтик».

Для второй, *принудительной*, системы характерно то, что хотя «Другой» воспринимается как равноценный с управляющим субъект, однако собственные его цели изначально воспринимаются как вредные. Сущность подобного управления раскрыл «отец» научного менеджмента Ф. Тэйлор, объясняя, каким образом можно повысить производительность труда: «Только путем принудительной стандартизации методов, принудительного использования наилучших орудий и условий труда и принудительного сотрудничества можно обеспечить это общее ускорение темпа работы» [6, 69].

Третий тип – *контролирующий*: здесь управляющие не очень разбираются в технологических тонкостях и потому стремятся материально и морально поощрять работников, уповая на их ответную реакцию: высокую сознательность, ответственность, инициативность. Но то, что они получают на

самом деле, прекрасно показал Тэйлор: по его словам, в этой системе «инициативы и поощрения», которую он оценивает как наилучшую из до него существовавших систем, производительность опускается до уровня самого плохого работника. Работа с прохладцей – оборотная сторона господства воли управляемых над управляющими. Историческая заслуга трудов Тэйлора заключалась в том, что благодаря «научной», или «урочной» системе организации труда менеджмент вернул себе контролирующее положение, т.е. само «управление» приобрело аутентичную форму – «выполнение работы посредством других». В основе контролирующего (равно как и принудительного) управления лежит своего рода «презумпция виновности» подчиненного, работника, который считается лодырем, думающим только о том, как увильнуть от работы, и за которым нужен самый суровый контроль.

Если во всех трёх системах управления «Другой» лишён возможности самостоятельного целеполагания (он – безвольный инструмент, вредитель, лодырь), то в четвёртой системе – *партисипативного* («соучастного») управления, «Другой» выступает в качестве полноправного участника процесса целеобразования: в отличие от предыдущих систем, где властвующий «Я» диктует свою волю, в данной системе «Другой» вовлекается в сам процесс принятия управленческого решения. «Вовлеченность», «взаимное доверие», «приверженность организации», «человеческий капитал», «единство ценностей», «соучастие» – таков новый язык управления, «направленного на приверженность». Основной поведенческий императив этого типа управления заключается в следующем: «Чтобы поддерживать связь с самим собой, менеджер должен поддерживать связь с другими людьми» [1, 212].

Пятый тип – *идеальное* управление, при котором управляющий превращает свои цели в предмет самостоятельного целеполагания управляемых. При подобном типе опосредованности деятельности феномен управления отрицает себя: «Другой» «вобрал в себя» «Я», управление превратилось в самоуправление.

Проблему «Другого» во властных отношениях можно рассмотреть и с точки зрения метода управляющего воздействия. Мы выделяем три группы методов: *командные* – приказы, команды, требования, должностные инструкции, другие проявления воли управляющего и принуждения управляемого; *эмоциональные* – различные способы межличностного воздействия, убеждения, внушения со стороны управляющего субъекта, весь арсенал средств «человеческих отношений», идеология патернализма, чувство единой семьи на предприятии, «корпоративный дух»; *аргументные* – различные способы обоснования необходимости, неизбежности, «логоса» выполнения управляемым поручений управляющего.

Если обобщить сказанное с точки зрения проблемы «Другого», можно сделать следующие выводы. В рамках технократической, принудительной и контролирующей систем управления для «Я»-управляющего подчиненный остается неким «Другим», с которым у него взаимоотношения строятся по вертикальной оси власти. Именно взаимоотношения типа «господство – подчинение» держат подчиненного на относительной дистанции, по сути, в статусе «Дальнего» «Другого». Командные методы управляющего воздействия,

как наиболее соответствующие данным условиям, постоянно воспроизводят и закрепляют это положение «Дальнего» «Другого». При неадекватном поведении подчиненный вообще рискует стать «Чужим», т.е. быть исключенным из системы управления. Лишь партисипативная система управления, при использовании аргументных методов управленческого воздействия, создает благоприятные условия для постепенного сближения «Я»-управляющего с подчиненным: адекватное поведение последнего в принципе и есть путь превращения в «Ближнего» «Другого». Дистанция может сокращаться вплоть до превращения двух акторов в со-управляющих. Однако практическая реализация этой схемы зависит от множества объективных и субъективных факторов.

Список литературы

1. *Адизес И.К.*, Идеальный руководитель: Почему им нельзя стать и что из этого следует / Пер. с англ. 7-е изд., Москва, Альпина Паблишер, 2014, 264 с.
2. *Аристотель*, Политика // Соч. в 4-х т., Т. 4, Москва, Мысль, 1984, С. 375-644.
3. *Вебер М.*, Хозяйство и общество, Москва, Изд. дом Высшей школы экономики, 2016, 448 с.
4. *Гегель Г.В.Ф.*, Феноменология духа // *Гегель Г.В.Ф.*, Соч., Т. IV, Москва, Соцэкгиз, 1959, 440 с.
5. *Кант И.*, Основы метафизики нравственности // *Кант И.*, Соч. в 6-и т., Т. 4, ч. 1, Москва, Мысль, 1965, С. 219-310.
6. *Тэйлор Ф.У.*, Основы научного управления предприятием // *Тэйлор Ф.У.*, Научная организация труда, Москва, Транспечать, 1924, 292 с.
7. *Crosby Ph. B.*, Completeness: Quality for the 21st Century, New York, Dutton, 1992, 272 p.
8. *Pfeffer J.*, Managing with Power: Politics and Influence in Organizations, Boston, Harvard Business School Press, 2010, 288 p.
9. *Sartre J.-P.*, Huis clos. Les mouches, Paris, Éditions Gallimard, 1947, 248 p.
10. *Sartre J.-P.*, Les Séquestrées d'Altona, Paris, Éditions Gallimard, 1965, 230 p.

ОТНОШЕНИЕ К «ДРУГОМУ»: КСЕНОФОБИЯ, ТОЛЕРАНТНОСТЬ, ОБЩЕСТВЕННОЕ ДОВЕРИЕ?

Т.В. Мишаткина

Международный государственный экологический институт имени А.Д.
Сахарова Белорусского государственного университета (Минск, Беларусь)
mtv2013@tut.by

Аннотация: В статье рассматриваются этико-философские основания отношения к «Другому»: индивидуализм и коллективизм, альтруизм и толерантность, эгоизм и нетерпимость. Противопоставляются субъект-субъектный и субъект-объектный характеры общения «Я» и «Другого», ксенофобия и толерантность по отношению к «Другому». Как высшее проявление толерантности к инаковости «Другого» рассматривается доверие к себе, к миру, к «Другому»; сущность общественного доверия, его типы, условия, важнейшим из которых выступает информированность разных уровней. Выделяются три ключевых угрозы, исходящих от информационного загрязнения.

Անոտացիա: Տ. Վ. Միշատկինա: Ուրիշի հանդեպ վերաբերմունքը, այլատյացությունն, հանդուրժողականությունն, հասարակական վստահությունն: Հոդվածում դիտարկվում են Ուրիշի հանդեպ վերաբերմունքի բարոյափիլիսոփայական հիմքերը (ինդիվիդուալիզմ և կոլեկտիվիզմ, այլասիրություն և հանդուրժողականություն, էսասիրություն և անհամբերատարություն): Հակադրվում են Ես-ի և Ուրիշ-ի հաղորդակցման սուբյեկտ-սուբյեկտային և սուբյեկտ-օբյեկտային չափումները, Ուրիշի հանդեպ այլատյացությունն ու հանդուրժողականությունը: Վստահությունը (քո, աշխարհի, Ուրիշի նկատմամբ) դիտարկվում է որպես Ուրիշի այլակերպության հանդեպ հանդուրժողականության դրսևորման բարձրագույն ձև: Քննարկվում է հասարակական վստահությունը, վերջինիս տեսակները, պայմանները, որոնցից կարևորագույններից մեկը տարբեր մակարդակների տեղեկացվածությունն է: Տեղեկատվական աղտոտման հետ կապված առանձնացվում են երեք հիմնական վտանգներ:

Abstract: T.V. Mishatkina. Attitude Towards the Other: Xenophobia, Toleration, Social Trust. We consider ethical-and-philosophical grounds of the relationship to the Other, i.e. individualism and collectivism, altruism and tolerance, egoism and prejudice. We present the contrast between subject-subject and subject-object communication between the I and the Other, xenophobia and tolerance towards the Other. As the highest manifestation of tolerance to the Otherness of the Other, we consider trust – for oneself, the world, the Other; we discuss the essence of public trust, its types and conditions, with the awareness at various levels being the most important one. We specify three key threats originating from informational contamination.

Отношение к «Другому» – центральный элемент структуры морали, наиболее «философский» ее элемент, если иметь в виду, что сама философия – это рефлексия над *отношениями* человека и мира, тем более, что основной формой моральных отношений выступает *общение* – общение людей друг с другом. Именно в общении материализуются, становятся реальными те во многом эфемерные связи, которые обозначаются понятием *отношения*, и проявляется, насколько это вообще возможно, подлинная сущность человека, его личностное «Я», его моральный облик. Наиболее значимыми в нравственном смысле являются отношения человека к обществу в целом и к человеку.

Отношение человека к обществу регулируется рядом принципов, в частности, принципами коллективизма или индивидуализма.

Как это не парадоксально, но основным принципом, на котором зиждется феномен общественного доверия, выступает *индивидуализм* как – в соответствии с гуманистической этикой Э. Фромма – стремление к самоутверждению и самореализации, в результате чего человек обретает свою «самость», несет за себя ответственность и, что важно, признает самость и ответственность «Другого». Соответственно, «не самоотречение и себялюбие, а любовь к себе, не отрицание индивидуального, а утверждение своего истинно человеческого «Я» – вот высшие ценности гуманистической этики» [3, 15]. Согласно им, основная единица общества – человек, а главная цель общества – максимизировать индивидуальную автономию и социальную мобильность личности. При этом общество становится богаче за счет разнообразия и возможностей множества самобытных индивидуальностей «Других». В этом смысле индивидуализм есть основа общественного доверия.

На первый взгляд, такое индивидуализированное общество может казаться холодным и рационалистичным. Однако подлинный индивидуализм не приводит к отчуждению и падению *общего доверия*, поскольку изначально доверие возникает в тесно связанных сообществах – семье, среди друзей, единомышленников – там, где существует значительная степень взаимозависимости.

Вместе с тем возможны причудливые сочетания коллективизма, индивидуализма и эгоизма. Так, смыкание коллективизма и эгоизма порождает так называемый групповой эгоизм, когда личность, отождествляя себя с определенной группой, разделяет ее интересы и претензии, бездумно оправдывает все ее действия. В результате возникает единство «Я – Мы», как правило, предполагающее противостояние «Мы – Они», деление на «своих» и «чужих», «наших» и «не наших». Это в свою очередь ведет к нетерпимости к «Другим» как «чужим». Несмотря на теоретическое различие *индивидуализма* и *эгоизма*, также возможно их практическое смыкание в отношении человека к обществу. Так, удовлетворяя собственный интерес, человек, руководствующийся принципом индивидуализма, может нанести ущерб «Другим», эгоистически реализуя себя «за их счет». Именно поэтому индивидуализм воспринимается многими как принцип «человек человеку – волк». Поэтому отношение человека к обществу должно предполагать разумное сочетание положительных, продуктивных моментов и коллективизма, и индивидуализма.

Отношение человека к «Другому» – отношения «Я – Ты» могут носить *субъект-субъектный* или *субъект-объектный* характер. В первом случае «Я» относится к «Другому» как к равному себе *субъекту*. «Другой» выступает для «Я» целью: «Я» принимает и уважает право «Другого» на «самость», более того, способствует самореализации и раскрытию «Другого». Второй подход превращает «Ты» в *объект* воздействия «Я», для которого «Другой» становится средством. В этом случае «инаковость» и «самость» «Другого», вызывают у «Я» нетерпимость, стремление навязать «Другому» свои взгляды, ценности, линию поведения.

Субъектный тип отношений «Я» к «Ты» характерен для гуманистической этики и проявляется в диалоге «Я» и «Другого». Объектный тип характерен для этики авторитарной и проявляется в монологической форме общения и – одновременно – в нравственной «глухоте к окликанью» (К. Ясперс), когда собеседники не хотят и не умеют слушать друг друга и упиваются только собой, как «глухари на току». И если первый подход базируется на принципах альтруизма и толерантности, то в основе второго лежат эгоизм и нетерпимость. Одной из крайних форм последней является *ксенофобия* – неприязнь, страх перед всем иным, чужим, непонятным или неизвестным.

Особенно явственно ксенофобия проявляется в среде так называемых скинхедов, система моральных ценностей которых выстраивается по принципу группового эгоизма, всегда связанного с нетерпимостью: «Свои – Чужие», «наши – не наши». «Групповой эгоизм» создает опасное противостояние, ориентированное на массово-отрицающее (а иногда и уничтожающее) отношение к «Другому». Ксенофобия некоторых скинхедовских группировок явственно прослеживается в их неофашистских и расистских наклонностях. Все более распространенными становятся уголовные преступления, акты насилия с участием скинхедов, направленные против «инородцев» – чернокожих, «лиц кавказской национальности», выходцев из Средней Азии, Кореи, Вьетнама. Кстати, эти настроения активно используются некоторыми праворадикальными и фашиствующими партиями и организациями, которые видят в скинхедах свой резерв и «социальную базу» и видят свою задачу в распространении в молодежной среде *«русизма»* – экзотической праворадикальной идеологии, спекулирующей на чувстве «патриотизма» и приверженности православию. При этом «русизм» довольно снисходителен к арийскому нацизму: «краса выше веры, кровь объединяет, а религии разъединяют». Любому скинхед готов убежденно говорить об «угнетенной жидами русской (белорусской) нации», «мировом сионистском заговоре» и «грядущем возрождении Великой России (Беларуси)», которое может осуществиться только на основе насильственных действий против «инородцев» – «Других». В основе агрессивного национализма и ненависти к иным народам и лежит ксенофобия, базирующаяся на низком уровне культуры, необразованности и невоспитанности и, в свою очередь, являющаяся атрибутом маргинальности.

Маргинальность проявляется в ряде моментов. Прежде всего, для нее характерно деление на «своих» и «чужих». Менталитет маргинала отличается рядом признаков: а) одномерность мышления, неумение совместить разные точки зрения и найти общую систему координат; б) монополизм на истину:

только моя точка зрения верна, иные не имеют права на существование; в) неумение и нежелание слушать и слышать «Другого»; г) нетерпимость к иной точке зрения, к инакомыслию, когда «Другой» – несогласный со мной – воспринимается враждебно и вызывает не желание понять, а раздражение и желание дать отпор. Отсюда – воинствующий характер маргинала, его уверенность в собственной правоте и праве на отторжение «Другого», гордость собой и своими принципами. Маргинальность зачеркивает всякую возможность компромисса и взаимопонимания, выдвигая «борьбу» и насилие в качестве основной ценности и программы действий.

Сущностью *насилия* как проявления маргинальности и ксенофобии выступают: неприятие права «Другого» на автономию; апелляция к силовым методам давления; использование страха и принуждения как главных «аргументов». Социальные корни насилия в наше время следует искать в особенностях XX в.: революции, войны, диктаторские и тоталитарные режимы и репрессии медленно, но верно обесценивали человеческую жизнь; вражда и противостояние стали вытеснять нормальные человеческие отношения и привносить в них привычку к насилию. Психологические основания насилия убедительно раскрыл фрейдизм, показав, что насилие дает ощущение власти над «Другим», выступая своеобразным способом самоутверждения. В этих условиях для оптимизации человеческого общежития необходимы, прежде всего, желание и стремление к взаимопониманию. Но чтобы эти добрые намерения могли распознаваться, улавливаться другой стороной, необходима высокая общая культура, требующая от человека морально-политической компетентности, самоанализа, самокритичности и работы над собой.

Противоположной тенденцией в отношении к «Другому» и «Другим», особенно актуальной сегодня, выступает *принцип толерантности*, предполагающий проявление *терпимости* к «Другому». В современных условиях демократизации и плюрализма эта терпимость к инакомыслию и «инакодействию» чрезвычайно важна, особенно в сфере политических, межрелигиозных и межнациональных отношений, где ее отсутствие зачастую ставит целые народы в состояние непримиримого противостояния и даже гражданской войны. Стремление во что бы то ни стало навязать свою точку зрения, нежелание и неумение понять «Другого» и признать его право быть «Другим», следовать иным нормам и ценностям – все это признаки нетерпимости. А ведь именно терпимость и интерес к «Иному» – залог прогресса и утверждения нового в науке, в политике, в искусстве, в человеческих отношениях. Поэтому главное условие толерантности – терпимость к инакомыслию, отношение к нему как необходимому компоненту любого инновационного процесса: научного, культурного, социального. Готовность признать право «Другого» на его собственную точку зрения, принять новое, нестандартное решение, предложенное им и несовпадающее с моим или общепринятым, традиционным, увидеть в нем рациональное зерно – залог «обогащения» общества и его обновления. Толерантность, способствующая не только прогрессу, но и гражданскому миру и согласию, несовместима с такими явлениями, как поиск «врага», «деструктивных сил», якобы заинтересованных в дестабилизации

общества, политический и национальный экстремизм, распространенными в нашем обществе, исторически нетерпимом к любому инакомыслию.

Высшим проявлением терпимости к инаковости «Другого», базирующейся на принципе индивидуализма и уважении к правам каждого человека, выступает *доверие* – себе, «Другому», миру. Как безусловная ценность гражданского общества доверие – категория скорее этическая, нежели психологическая. Вместе с тем, с психологической точки зрения, доверие всегда предполагает устойчивое ощущение безопасности, уверенности в «Другом» человеке и самом себе. Доверие самому себе – это вера в свои силы, собственную значимость, ценность, нужность; состояние самопринятия, которое, позволяет свободно действовать, выражать свои чувства, мысли и быть уверенным при этом в понимании и поддержке «Других». При отсутствии такого доверия основным компонентом отношения к себе становится беспокойство, сомнение в том, что я могу справиться с ситуацией, блокирующее возможные действия и провоцирующее конфликты. Доверие «Другому» – это переживание ощущения защищенности, безопасности в его присутствии, безусловная вера в его позитивную сущность. Доверие в отношении «Другого» позволяет строить с ним открытые, положительные взаимоотношения, основанные на уверенности в его порядочности и доброжелательности.

Суть доверия – это достаточная и обоснованная степень открытости и веры кому-то или чему-то. Соответственно, недоверие – это определенная степень закрытости и неуверенности в чем-то или в ком-то. Сегодня решение основной социальной задачи – активного предупреждения любого обострения ситуации – лежит в поле преодоления разобщенности и недоверия, в совместной деятельности всех вовлеченных в процесс противостояния сторон, основанной на их *доверии* и *солидарности*. Если человек не умеет доверять, ему трудно создать близкие отношения с людьми. В обращении с «Другими» у него скорее проявляется потребность в самозащите, чем в доверии и открытости. В социальной психологии доверие рассматривается как одно из важных условий эффективности общения и один из важнейших и необходимых его компонентов. Доверительность при этом понимается как специфический способ обособления личностей в некую общность «мы», имеющий три функции: обратная связь в процессе самопознания; «психологическое облегчение»; «психологическое сближение».

Можно выделить четыре основных типа доверия: *доверие к «Другому»*; *общественное доверие* – к социальной системе, властной структуре, государству; *символическое доверие* – к символическим объектам, например, религии; *доверие к экспертным и профессиональным сообществам*, например, педагогам или врачам. Последний тип можно назвать *информационным доверием*, доверием к «знанию». Такое доверие минимизирует риски, точнее, дает возможность действовать в пространстве рисков, тем более что в отсутствие доверия риски просто блокируют любую полезную деятельность.

Важным условием общественного доверия и доверия к «Другому» является *информированность*. Можно выделить три уровня информированности.

1. *Полная, объективная, разносторонняя информированность*, когда и политическая власть, и оппозиция имеют равный доступ к СМИ, а население

получает возможность сравнивать и оценивать получаемую информацию, доверяя ее источникам. Такая ситуация крайне редка и складывается лишь в странах с устойчивым гражданским обществом и подлинной демократией.

2. *Частичная, дозированная, односторонняя информированность*, порождающая *дефицит информации*, – наиболее распространенная ситуация, при которой властными структурами отслеживаются и регулируются объем и источники информации, а к широкому распространению допускается только то, что экономически и политически выгодно или, по крайней мере, не вредит им; в этом случае дефицит информации заполняется, как правило, домыслами и слухами. Такая ситуация характерна для традиционного общества или складывается при неудачном/неполном переходе от авторитаризма к демократии.

3. *Дезинформация*, сопровождающаяся манипулированием общественным сознанием – *информационное загрязнение*, которое приводит к повышению агрессии в обществе, разобщенности, отказу от нравственных ограничений [1, 330].

В работе «Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе», пронизанной духом и идеями гражданственности, А.Д. Сахаров настаивал: «Человеческому обществу необходима интеллектуальная свобода – свобода получения и распространения информации, свобода непредвзятого и бесстрашного обсуждения, свобода от давления авторитета и предразсудков. Такая тройная свобода мысли – единственная гарантия от заражения народа массовыми мифами» [2, 35]. Одновременно он выделял три ключевых угрозы свободомыслию как атрибуту гражданского общества, исходящих от *информационного загрязнения*:

– «рассчитанный опиум массовой культуры», посредством которой власть «общается» с населением; «оболванивание человека массовой культурой» с намеренным или коммерчески обусловленным снижением интеллектуального уровня за счет развлекательности или утилитарности;

– «трусливая и эгоистическая мещанская идеология», которая за счет усовершенствования манипулятивных технологий и массовых коммуникаций объективно и субъективно ведет к «заражению народа массовыми мифами» и понижению его общей мыслительной культуры;

– «окаменелый догматизм бюрократической олигархии» и «идеологическая цензура» [2, 35], являющийся важнейшим инструментом *информационной войны*, отличающийся быстротой и интенсивностью ангажированных информационных потоков, не поддающихся нравственным ограничениям.

Таким образом, доверие – это надежный нейтрализатор общественного хаоса и неопределенности.

Список литературы

1. Жадунова Н.В., Коваль Е.А., Актуализация идей А.Д. Сахарова в контексте проблематики нравственных ограничений информационной войны // Сахаровские чтения 2015 года: Экологические проблемы XXI века: материалы 15-й Междунар. науч. конф., Минск, 21-22 мая 2015 г. / Под ред. С.С. Позняка, Н.А. Лысухо, Минск, МГЭУ им. А.Д. Сахарова, 2015, С. 330-331;

2. *Сахаров А.Д.*, Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе // *Сахаров А.Д.* Тревога и надежда: Сб. / Сост. Е.Г. Боннэр, 2-е изд., М., Интер-Версо, 1991, С. 11-47.
3. *Фромм Э.*, Человек для себя: исследование психологических проблем этики, Минск, «Коллегиум», 1992, 253 с.

«МЫ – ОНИ»: КАК УМЕРИТЬ НАСИЛИЕ? (ОБ АГОНИСТИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ДЕМОКРАТИИ Ш. МУФФ)

Н.Ж. Мкртчян

Ереванский государственный университет (Ереван, Россия)

naira.mkrtychyan@ysu.am

Аннотация: Если исходить из того, что существование насилия, особенно в его крайних формах, считается морально неприемлемым, а полное исчезновение – практически невозможным, то вопрос «Как можно его умерить?» имеет не только теоретическое, но, в первую очередь, практическое значение. В докладе рассматривается теория агонистической модели демократии пост-марксистского политического теоретика Шанталь Муфф, с точки зрения того, как эта модель отвечает на поставленный вопрос.

Անոտացիա. Ն. Ժ. Մկրտչյան: Մենք/Նրանք. Ինչպե՞ս սահմանափակել բռնությունը (Շ. Մուֆֆի ժողովրդավարության ագոնիստական մոդելի մասին): Եթե ելնել այն կանխադրյալից, որ բռնության գոյությունը, հատկապես իր ծայրահեղ ձևերում, բարոյական տեսանկյունից անընդունելի է, իսկ իսպառ բացակայությունը՝ գործնականորեն անհնար, ապա «ինչպե՞ս է հնարավոր բռնության սահմանափակումը» հարցն ունի ոչ միայն տեսական, այլ նախ և առաջ գործնական նշանակություն: Այս հոդվածը քննում է հետմարքսիստ քաղաքական տեսաբան Շանթալ Մուֆֆի ժողովրդավարության ագոնիստական մոդելի տեսությունը այն տեսանկյունից, թե ինչպես է վերջինս պատասխանում վերոնշյալ հարցին: Նպատակը ինչպես այս տեսության վերլուծությունն է այս հեռանկարից, այլն՝ որոշ եզրակացությունների մեկնաբանությունը:

Abstract: N.ZH. Mkrtchyan. Us/Them: How to restrict violence? (On Ch. Mouffe's Agonistic Model of Democracy). If to start from the assumption that the existence of violence, especially in its extreme forms, is considered as morally unacceptable and its full absence is practically impossible, then the question «how is it possible to restrict violence?» has not only a theoretical but first of all a practical importance. This paper examines the theory of an agonistic model of democracy by post-Marxist political theorist Chantal Mouffe in terms of how this model answers this question. The aim of the paper is to analyze it from this perspective as well as to interpret some of its inferences.

Вопрос о том, является ли применение насилия свойством человека (и соответственно, присущим человеческим сообществам) от природы или чем-то, что появилось с генезисом и становлением культуры, – едва ли не один из центральных не только в философии, но и в культурологии, психологии, теории права, государства и т. д. Ответ на него в первую очередь, а может быть в основном имеет мировоззренческое значение. Что касается появления исследовательского интереса к феномену насилия, то уже древнегреческие философы в какой-то мере рассматривают его в контексте социальных отношений [3, 215-351]. Но родоначальником традиции фундаментального исследовательского интереса с точки зрения становления и функционирования человеческих сообществ и социально-политических структур можно по праву считать Т. Гоббса. Именно ему удалось выявить центральное значение насилия в становлении и функционировании человеческих сообществ и сделать из него некую отправную точку, с чем не только можно, но и крайне необходимо иметь дело. Как известно, в его теории общественного договора в концепте естественного состояния, в котором ключевую роль играет идея «войны всех против всех», применение физической силы оправдано естественным законом. Но именно цель избежать такое применение, которое имеет наихудшие последствия для человека, вынуждает людей прийти к согласию и перейти от естественного состояния, т.е. от состояния неограниченного и повсеместного применения насилия, к гражданскому, т.е. ограниченному и, если применить идею М. Вебера, легитимному применению насилия, где основой мира является согласие (договор), а его поддержание опирается на государственную власть и государственные структуры [1, 95-110]. Х. Арендт считает, что подход к насилию как к некоему началу, конститутивному элементу политической организации, а стало быть, и культуры, и человеческого сообщества, довольно влиятелен [4, 20]. Гоббс, по сути, является одним из представителей этого подхода. Еще интереснее то, что установление общей власти и (позитивного) права, что является важной составляющей этого подхода, по мнению В. Беньямина, оказывается ничем иным, как, по-своему, приручением насилия [5, 183-184].

Итак, во многом Гоббс определил не только круг вопросов, но и целую научную перспективу на насилие, ее роль в установлении и регулировании социальных отношений, на политическую власть и ее роль в социальном порядке. Но именно социально-политическая мысль XX в. предоставляет широкий спектр работ относительно того, как можно рассматривать насилие, его формы проявления и возможные трансформации. В. Беньямин, Х. Арендт, М. Фуко, И. Галтунг, З. Бауман – вот неполный список мыслителей, благодаря которым представление о насилии радикально изменилось. Этот, по сравнению с предыдущими столетиями, несоразмерно высокий интерес к насилию в первую очередь связан с историческими событиями XX в. – мировыми войнами, геноцидами, тоталитарными движениями и режимами, которые, широко пропагандируя ценности Просвещения, привели к трагедии глобального масштаба. Следует подчеркнуть, что в таком всплеске исследовательского интереса немало важную роль сыграла и готовность гуманитарных и социальных наук разносторонне рассмотреть феномен насилия. Можно утверждать, что с научно-

философской позиции, с продвижением цивилизации, насилие не только не исчезает, но и приобретает все более новые формы, и в социально-политическом аспекте общества вынуждены искать пути для того, чтобы его умирить.

В числе интересных подходов и перспектив в политической мысли XX-XXI вв. следует считать теорию агонистической модели демократии Шанталь Муфф. Эта модель была выдвинута в рамках проекта радикальной демократии, разработанного в 1980-х гг. в сотрудничестве с Э. Лаклау. В числе других вызовов, о которых далее пойдет речь, этот проект был инициирован и для преодоления кризиса в левых взглядах и реализован с помощью постструктуралистских инструментов [6, ххiii]. Один из вопросов, на который Муфф пытается дать ответ, связан с условиями установления и сохранения демократии. Последнее возможно, если в числе других условий есть (институциональные и приемлемые) пути осуществления демократического оспаривания политической власти. Политическая власть стремится к самосохранению, что с большой вероятностью может привести к установлению антидемократических политических режимов. В статье «К агонистической модели демократии» Ш. Муфф пишет: «Нам необходима демократическая модель, способная ухватить природу политического. Для этого необходима разработка подхода, в центре которого стоял бы вопрос о власти и антагонизме» [2, 192]. Отталкиваясь от этих суждений, можно предварительно утверждать, что в центре этой теории находятся по крайней мере три взаимосвязанных и основополагающих идеи – «политическое», «власть» и «антагонизм», которые, взятые вместе, некоторым образом предвосхищают картину социальной объективности.

В истории социально-политической мысли два из названных феноменов – власть и антагонизм – так или иначе ассоциируются с насилием. Власть, которая в некоторых теориях определяется как институционализированная форма насилия, таким образом, отождествляется с насилием, а антагонизм, как противоборство сил, сторон как правило предполагает применение насилия. Пока невыясненным остается концепт «политического», который на первый взгляд кажется странным, учитывая факт наличия понятия «политики». Но уже очевидно, что с точки зрения модели агонистической демократии, социальная объективность расположена к таким практикам, которые придают насилию неизбежный характер. Чтобы выяснить, насколько глубоко оно вторгается в социальную ткань и как оно выражается, почему демократия, согласно Муфф, должна быть способной ухватить природу политического, следует более подробно рассмотреть концепт «политического».

В истории социально-политической мысли Х. Арендт считается основоположницей ассоциативной перспективы политического – того, что предполагает, скорее, кооперацию, нежели конфликты между людьми. В отличие от нее, К. Шмитт считается основоположником диссоциативной перспективы [7, 39-40]. Как известно, он считал, что истинно «политическое» выявляется только с помощью категорий «Друга» и «Врага», которые находятся, следуя логике категорий и их взаимоотношений, в противоборстве [8, 25-26]. Ориентируясь на последнюю перспективу, Муфф связывает «политическое» «с измерением антагонизма, который является неотъемлемой составляющей челове-

ческих отношений, антагонизма, который может принимать множество обликов и проявляться в различных типах социальных отношений» [2, 194].

Итак, насилие – один из центральных феноменов социальной объективности в агонистической модели демократии, выявляющий ненадежный характер социального порядка. Чем вызван этот антагонизм и насилие, как сопутствующее ему явление? Согласно Муффа, и вообще в проекте радикальной демократии, плюрализм ценностей – главная характеристика социальной объективности, который, по сути, и является условием существования антагонизма [2, 195]. Имея за собой опыт западных обществ последних двух-трех столетий, которые отмечаются свойством усложнения своих структур и институтов, эта теория считает плюрализм ценностей естественным для западных обществ. Но базисом для «переговоров» между носителями разных ценностей, согласно Муффу, являются именно принципы свободы и равенства. Если исходить из того, как этот постмарксистский мыслитель развивает свои идеи, то очевидно, что эти принципы – одновременно и место для зарождения конфликтов, т.к. интерпретации этих принципов разные – либерально-консервативная, социал-демократическая, неолиберальная, радикально-демократическая. Каждая из этих интерпретаций предлагает свое собственное понимание «общего блага» и пытается установить особую форму гегемонии [2, 196], т.к. же умерить насилие, исключить (физическое) насилие? Как автор пытается по-своему «приручить» насилие?

В связи с разными интерпретациями принципов равенства и свободы, ведущими к соперничеству и антагонизму, жизненно важно, чтобы определилась политическая линия «Мы – Они». Муффа, конечно, понимает, что эта линия легко может интерпретироваться как водораздел между «другом» и «врагом». Но различие «Мы – Они» едва ли не один из основных механизмов интеграции и дезинтеграции в человеческих сообществах. Его функционирование затрагивает их ключевую сторону: именно это различие помогает формировать идентичность у какого-либо сообщества, т.е. по крайней мере временно определить кто – «Мы», и кто – «Они», тем самым определяя линии сходства и несходства. В этом случае будет вполне приемлемым утверждение, что различие Мы/Они функционирует в континууме конфликт/кооперация, и именно это измерение наиболее полно выражает установку самой этой теории. Но чтобы глубже понять, почему для Муффа так важно это различие и какую роль оно играет в «агонистической модели» демократии, следует рассмотреть, вынужденно кратко, другую теорию демократии.

Муффа разворачивает свою идею агонистической модели демократии в полемике с довольно влиятельной моделью демократии, а именно, моделью «демократии обсуждения», которая представлена двумя мыслителями XX в. – Джоном Ролзом и Юргеном Хабермасом. Для нее в корне неприемлемо то видение социальной объективности, которое предлагается Муффу. «Их основной тезис заключается в том, что, благодаря соответствующим процедурам обсуждения, можно достичь такого согласия, которое отвечало бы требованиям как рациональности, понимаемой, как защита либеральных прав, так и демократической легитимности, представленной народным суверенитетом. Они предлагают заново сформулировать демократический принцип народного су-

веренитета таким образом, чтобы устранить опасность, которую он мог бы представлять для либеральных ценностей» [2, 182]. Более того, для Муффа эта модель исключает возможность соперничества и пытается отрицать парадоксальную природу современной демократии и основное противоречие между логикой демократии и логикой либерализма.

То, что радикально отличает модель «агонистической демократии» от модели «демократии обсуждения», – это идеи невозможности, а также ненужности и опасности преодоления разногласий и установления полного согласия. Чем чревато это неприятие и отрицание? «Слишком сильный акцент на консенсусе и отказе от противоборства ведет к апатии и неудовлетворенности участием в политической жизни. Еще хуже то, что в результате может начаться кристаллизация коллективных страстей вокруг проблем, с которыми невозможно справиться посредством демократического процесса, и бурный рост антагонизмов, способных подорвать саму основу гражданственности» [2, 196]. Это тот тезис, на основе которого и Муффа, и Лаклау в последующем будут объяснять рост националистических настроений и идеологий. Но тогда остается вопрос: как можно умерить насилие? В связи с этим Муффа пишет: «Политика нацелена на создание единства в контексте конфликта и несходства; она всегда занимается созданием «нас» через определение «них». Новизна демократической политики состоит не в преодолении этого противопоставления Мы/Они (такое преодоление невозможно), а в иной форме его установления. Основная проблема заключается в установлении этого различия «Мы – Они» таким образом, чтобы оно было совместимо с плюралистической демократией» [2, 194].

Итак, перед нами две радикально различные перспективы на социальную объективность: одна, принимая различия и разногласия, считает, что они в виде конфликтов приведут к социальным катаклизмам, расшатают возможность социальной кооперации, тем самым угрожая существованию человеческих сообществ, следовательно, пути достижения согласия должны привести к миру, а другая, исходя из невозможности преодолеть эти различия и разногласия хотя бы частично, предлагает умерить неизбежное насилие другим путем. Для этого, применяя своеобразную словесно-понятийную игру, Муффа предлагает необходимые трансформации, затрагивающие несколько сторон в социальной объективности: «Антагонизм – это борьба между врагами, тогда как агонизм – это борьба между соперниками. Поэтому мы можем поставить нашу проблему иначе, сказав, что, с точки зрения «агонистического плюрализма», цель демократической политики состоит в преобразовании антагонизма в агонизм. Для этого необходимо создание каналов, посредством которых коллективные страсти получили бы возможность выражения по проблемам, которые, предоставляя достаточно возможностей для идентификации, конструировали бы противника не в качестве врага, а в качестве соперника» [2, 195]. Из этого можно заключить, что перед нами трансформация антагонизма в агонизм, врага – в соперника, которым автор сохраняет оживленную политическую жизнь. Если рассмотреть очевидные, объявленные пути того, как умерить насилие, то это каналы выражения коллективных страстей, в которых важна возможность идентификации. С их помощью соперник становится легитимным врагом, с

которым есть определенные точки соприкосновения – посредством этико-политических принципов либеральной демократии: свободы и равенства.

Итак, умерить насилие означает, в первую очередь, дать возможность выразиться всем разногласиям, разным подходам и интерпретациям принципов свободы и равенства; во-вторых, не пытаться их преодолеть, а, наоборот, способствуя установлению различия «Мы – Они», следует всеми институтами и практиками трансформировать врага в соперника, принимая его право иметь свою точку зрения; в-третьих, допустить временную гегемонию интерпретации принципов равенства и свободы одной группы над другими. Как можно истолковать такое решение выше поставленного вопроса? По существу, насилие не исчезает, а приобретает определенную форму – форму символического насилия, которая выражается в гегемонии одной группы над другой. Последнее, имея временный характер, открывает возможность исключения физического насилия. Эта мысленная фигура самоограничения насилия, с одной стороны, есть условие того, что политика не превратится в нечто другое, например, в этику или в экономику. С другой стороны, неизбежным остается принятие существования ценностного плюрализма. «Отстаивать гегемонистскую природу всякого социального порядка, – пишет Муфф, – значит производить смещение традиционного соотношения между демократией и властью... Признание основополагающей природы власти предполагает отказ от идеала демократического общества как осуществления совершенной гармонии или прозрачности. Общество может быть демократическим по своему характеру только тогда, когда ни один ограниченный социальный участник не может приписывать себе представительство тотальности и притязать на обладание основной «властью»» [2, 193].

Это своеобразное решение вопроса о том, как можно умерить насилие, открывает возможности для полемики с этой теорией и, как результат, для открытия новых путей решения данного жизненно важного вопроса.

Список литературы

1. Гоббс Т., Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Гоббс Т.*, Соч. в 2-х т., Т. 2 / Сост., ред. В. В. Соколов; Пер. с лат. и англ. Н. Федорова, А. Гутермана, Москва, Мысль, 1991, С. 3-546.
2. *Муфф Ш.*, К агонистической модели демократии, *Логос*, 2004, № 2, С. 180-197.
3. *Платон.*, Государство / Пер. с др.-греч. А.Н. Егунова // *Платон*, Собр. соч. в 4-х т., Т. 3 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи, Москва, Мысль, 1994, С. 79-420.
4. *Arendt H.*, On Revolution, London, Penguin Books, 1990, 350 p.
5. *Benjamin W.*, Zur Kritik der Gewalt, *Gesammelte Schriften*, Vol. II.1, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999, S. 179-204.
6. *Laclau E., Mouffe Ch.*, Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics, New York, Verso, 2014, 197 p.

7. Marchart O., Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou, and Laclau. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, 198 p.
8. Schmitt C., The Concept of the Political, Chicago, The University of Chicago, 2007, 126 p.

ВОСПРИЯТИЕ «ДРУГОГО» В КОНТЕКСТЕ ЗАПАДНЫХ И ВОСТОЧНЫХ КУЛЬТУР

Н.М. Мкртчян

Ереванский государственный университет (Ереван, Армения)

ninam-1992@mail.ru

Аннотация: В данной статье рассмотрены определения западной и восточной культур в контексте восприятия «Другого». Проанализированы характерные особенности этих концепций в историческом дискурсе. Показано, что в процессе деконструкции Восток и Запад теряют свои дихотомические характеристики и начинают восприниматься как взаимно соотнесенные понятия. Эта перемена в восприятии Востока и Запада может способствовать ослаблению противостояния этих концептов как в массовом сознании, так и, что особенно важно, в сознании политиков.

Անոտացիա Ն. Մ. Մկրտչյան: Ուրիշի ընկալումը արևմտյան և արևելյան մշակույթների համատեքստում: Նշված աշխատանքում դիտարկվել են արևելյան և արևմտյան մշակույթների սահմանումները «Ուրիշի» ընկալման համատեքստում: Վերլուծվել են այդ հայեցակարգերի առանձնահատկությունները պատմական դիսկուրսում: Ցույց է տրվել, որ ապակառուցման համատեքստում Արևելքն ու Արևմուտքը կորցնում են իրենց հակադիր էությունը և դիտարկվում են որպես հարաբերական հասկացություններ: Կատարված հետազոտության արդյունքները թույլ են տալիս եզրակացնել, որ Արևելք-Արևմուտք հակադրության խնդիրը կարող է մեղմանալ գիտական նոր մոտեցումների համատեքստում:

Abstract: N.M. Mkrtchyan. Perception of the Other in the Context of the Eastern and Western Cultures. The definitions of western and eastern cultures are observed in the context of the perception of the «other» in this article. The characteristic features of these concepts in historical discourse are analyzed. It is shown that in the context of deconstruction «East» and «West» lose their dichotomous essence and are considered as relative concepts. It is proposed that the problem of the dichotomy East and West will be moderated in the context of new approaches.

Рассмотрение концептов восточной и западной культур в историческом контексте дает возможность заметить, что их определение ведет к противопоставлению. Аналогичным образом формируются и представления о «Других». Но осмысление этих понятий не было одинаковым на разных этапах истории. В данной работе нашей целью является рассмотрение определений Востока и Запада в историческом дискурсе с целью определить, каковы корни противопоставления и к чему оно ведет.

В истории мысли, начиная с Античности и вплоть до Просвещения, осмысление этих концептов не связано с противопоставлением Востока и Запада. Так, древнегреческие философы и политики противопоставляют не Запад Востоку, а культурного грека некультурному «варвару» независимо от того, он азиат или нет. Еще до походов Александра Македонского в Ионии установление отношений с Востоком показало, что «варвары» не дикие и что тесные отношения с ними могут быть прибыльными [4, 334]. А план создания всемирной монархии Александром Македонском не был направлен на создание чисто греческой империи, а предполагал соединение греческих и азиатских миров. В Средневековье на научно-теоретическом уровне тоже не существует противопоставления Запада Востоку. Работы средневековых путешественников и миссионеров содержат не осмысления восточных культур, а описание обычаев восточных народов без противопоставлений. В XVII в. благодаря миссионерам-иезуитам начинается диалог между Китаем и Европой. Следует подчеркнуть, что иезуитам были чужды идеи европоцентризма [11, 205]. В текстах иезуитов Китай предстает как большая империя, которая ничем не уступает Европе. Они пропагандировали образ Китая как чисто светского государства, поскольку, по их мнению, конфуцианство – морально-философская, а не религиозная система. Такая трактовка китайской культуры иезуитами в Европе вызвала большой интерес к китайской культуре, из Англии в Россию распространилась «китайская мода».

Принято считать, что первым в истории западной философии противопоставление Запада и Востока сформулировал Гегель в «Лекциях по философии истории» [11, 306]. Хотя Гегель обращается на «Лекциях» к отдельным описаниям индийских, китайских, иранских культур, в целом у него очевидна тенденция структурированных определений концептов «Восток» и «Запад». Для Гегеля, Восток – детский возраст в истории человечества. Обращаясь к описанию Африки, Гегель подчеркивает, что Африка не является исторической частью мира, у нее нет никакой истории. Аналогично он описывает и Индию, и Китай [См.: 3, 350]. По словам Гегеля, несмотря на то, что солнце восходит на Востоке, Восток – понятие относительное, там восходит внешнее солнце, в то время как на Западе восходит солнце внутреннего самосознания, которое распространяет более яркое освещение. Отличительной чертой китайской культуры, по Гегелю, является то, что этой культуре чужды глубокая духовность, религиозность и истинное искусство [См.: 3, 367]. В то же время греческую культуру Гегель сравнивает с молодостью: «Среди греков мы сразу чувствуем себя как дома, потому что мы находимся в духовной сфере. Вообще, рождение духовного надо в первую очередь искать в Греции» [3, 385].

Исследование некоторых источников показало, что платформа противопоставления западных и восточных культур – цивилизационная. В работах многих авторов понятие «цивилизация» на своей первоначальной стадии развития отождествляется с Западом. Европейцы начали говорить о «превосходстве» европейской цивилизации, начиная особенно с эпохи Ренессанса. Но в конце XIX-начале XX вв. происходит переосмысление восточных и западных культур. Философию А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Швейцера можно рассматривать как попытку преодоления схемы, созданной Гегелем. Восточная философия более не рассматривается как «нефилософия» или как примитивная философия. Однако в работах этих философов мы видим не попытки осмысления восточных и западных культур в широком смысле, а стремление к обращению к восточной культуре в контексте критики западной капиталистической культуры (по сути, в этом же контексте обращались к осмыслению восточной культуры О. Шпенглер, Е. Блаватская и Е. Рерих, которые предлагали сделать заимствования из восточной культуры). Швейцер считал своими предшественниками индийских и китайских философов [См.: 12, 185]. На самом деле обращение Швейцера к восточной культуре было обусловлено критикой западного капиталистического общества. По словам Швейцера, западная культура находится в кризисе из-за нарушения баланса между духовной и материальной культурой, а восточная культура, по Швейцеру, – одна из дорог преодоления этого кризиса [См.: 12, 198].

Осмысление Ницше понятий «Восток» и «Запад» опосредовано противопоставлением буддизма и христианства, которое сопровождается критикой христианских ценностей и восхвалением буддизма. Согласно Ницше, буддизм – естественная положительная религия в истории человечества, «это религия для более добрых и нежных рас, которые достигли самого высокого духовного уровня, от которого Европа еще очень далеко» [6, 25].

Со временем обсуждение проблемы переносится в контекст теории цивилизаций. В работах не только восточных, но и западных исследователей подвергается критике тезис о «единственности западной цивилизации», и в этом контексте становится необходимым говорить о существовании некоторых цивилизаций. Эта идея встречается в работах А. Тойнби, Ф. Броделя, С. Хантингтона. Бродель отмечает, что с 1819 г. понятие «цивилизация», которое до того времени использовалось в единственном числе, начинает использоваться во множественном числе [См.: 2, 37]. Эта перемена знаменовала освобождение от подхода, доминировавшего в XVIII в. Дело в том, что понятие «цивилизация» было связано с концепцией «прогресса», который считался привилегией нескольких народов. Согласно Тойнби, в этом заблуждении, родившемся в среде западных историков, предполагался в первую очередь экономический прогресс. Кроме того, такая интерпретация сопровождалась отказом от признания существования других цивилизаций, а именно восточных, которые были просто исключены из истории цивилизаций [См.: 10, 69].

Подвергая критике теорию об уникальности западной цивилизации, основанной на экономическом прогрессе, Бродель отмечает, что индустриальная цивилизация является лишь одним этапом в истории Запада. В этом же контексте он определяет понятие цивилизации: «Цивилизация выражает все дос-

тижения, которые хранятся в памяти людей навсегда» [2, 320]. По сути, речь идет о накоплении культурного опыта, в рамках которого становится ясна противоположность концепции «индустриальной цивилизации». К подходу Броделя близка концепция «преемственности цивилизаций» американского антрополога Дж. Гуди. Он отмечает: «Моей целью не является отрицание прогресса Европы и Америки, но я хочу показать, что эти события, в частности, связанные с производством дешевого металла, не имеют ничего общего с древними традициями, свойственными Востоку» [14, 9].

Как уже отмечалось, в конце XIX-начале XX вв. происходит переосмысление восточных и западных культур в рамках постмодернистской науки. Постмодерн может быть охарактеризован в двух ипостасях – западной и незападной, в каждой из которых он определен разными факторами, в некотором смысле даже противоположными. В частности, философская основа постмодерна в незападных обществах обусловлена поиском альтернативы модерну Запада, скепсисом в отношении оснований, на которых построено западное мышление, тогда как на Западе она складывается в результате критического самоанализа, разрушения западного представления о культуре [См.: 7, 15]. В процессе переосмысления понятий «восточной» и «западной» культур появляются такие концепты, как «деконструкция», «ориентализм», «диалог» «незападная современность», «альтернативный модерн», «локальная современность (модерн)» и т.д. [См.: 7, 26]. Понятие «незападная современность (модерность)» основывается на той идее, что национальная социокультурная традиция обуславливает вариативность процессов «осовременивания» в мире. Понятие «множественные (плюральные) модерности» (иногда еще используют и понятие «другие» модерности) вводит новое повествование современности, многотраекторное и культурно-зависимое. Сторонники концепции «множественных модерностей», отходя от классического социологического анализа в духе Маркса, Дюркгейма и традиционных западных теорий модернизации второй половины XX в., выявляя различия, наблюдаемые внутри самого западного модерна, критикуют монистическое объяснение современности, предполагая практическую невозможность такой целостной категории, как «западная современность». Понятие «локальной современности», выходя за пределы западоцентричной современности и ориентируясь на окружающее, другое, на индивидуальные практики, приближает нас к пониманию новых форм гибридизации и вводит нас в умозрительную, не ставшую предметом речи область. Однако наблюдать за этими явлениями, обозначая их термином «локальные», значит не решаться на преодоление модели западо-центричного знания. Кто и по каким критериям определяет, какие общественные практики, культурные идентичности универсальны, а какие локальны?

В контексте деконструкции «Восток» и «Запад» теряют свои дихотомические характеристики и рассматриваются как относительные понятия. На этой основе оппозиция Мы – Они, свойственная модерну, трансформируется и начинает определяться в принципе взаимной видимости, другими словами, Мы определяется посредством Они, и наоборот. Такая формулировка выразилась в интерпретации французского философа Ж.П. Сартра: «Мне нужен «Другой», чтобы проанализировать все структуры своего бытия» [7, 25].

В рамках постмодернистской науки принято рассматривать работу американского исследователя Э. Саида как деконструктивный текст, особенно учитывая критику модернизма Саидом. При анализе «ориентализма» ученый выделил три основных значения этого слова. Согласно Саиду, все те, кто изучают Восток, являются «ориенталистами», а то, чем они занимаются, называется «ориентализм». При этом он указывает, что в последнее время более предпочтительным применительно к данному процессу изучения становится термин «ориенталистика». Это связано с тем, что этот термин слишком неопределенный, он не запятнал себя высокомерием европейского колониализма. Второе значение «ориентализма» как образа мышления основывается на онтологическом и эпистемологическом различении Востока и Запада. При ближайшем рассмотрении становится очевидным, что все три значения между собой тесно связаны: ориентализм как образ мышления нашел научное и идеологическое обоснование и реализуется в конкретных политическом и социально-экономическом дискурсе. Именно в этом смысле Саид назвал ориентализм «системой идеологических выдумок». Таким образом, в науке термин «ориентализм» становится синонимом стереотипного мышления, а в обществе – стереотипного действия и тем самым приобретает сугубо отрицательные коннотации. Как был создан ориенталистский конструкт и кто его создал? По словам Саида, началом формирования ориенталистских идей надо считать период Наполеоновских войн (1798-1801), а основателями ориенталистских идей – таких мыслителей, как С. Саси, Э. Ренана, Э.У. Лейна, которые, по мнению Саида, поставили ориентализм на научную основу. В рамках ориентализма Восток отождествляется с идеей «чужого» [8, 111]. Эта идея, созданная некоторыми интеллектуалами, затем была легитимизирована, будучи ассимилированной различными дисциплинами. Саид особенно подчеркивает воздействие литературы. Термин «восточный», или «ориентальный» часто использовался в произведениях У. Шекспира и Дж. Байрона. Специально Саид критикует взгляды Г. Флобера и созданный им образ восточной женщины, воплощенный в образе Кучук Ханем [См.: 8, 179].

Современные деконструктивистские попытки в отношении концепта «западная культура» включают в себя не только его переосмысление, но и деконструкцию понятий христианства, западного универсализма, модернизма. В этом контексте выдвигается понятие «альтернативная современность».

Ж.Л. Нанси подвергает критике монотеистическую идеологию. Он отмечает: «Мир, смысл которого дан в модусе отсутствия (которого еще нет и в некотором смысле никогда не будет) это мир, в котором «смысл» сам по себе оспаривает любой полученный и получаемый смысл. Возможно, это и есть тот вызов, который бросил нам монотеизм и который предстоит выявить деконструкции монотеизма» [5, 47].

Термины «незападная современность» или «альтернативные модели современности» появились в то время, когда понятия «модерн» и «Запад» перестали отождествляться друг с другом. Термин «незападная современность» опирается на идею о том, что национальные социокультурные традиции способствуют дифференциации процесса модернизации [См.: 7, 15]. Этот тезис отображается в работе «Многоликая глобализация. Культурное разнообразие»

разие в современном мире» П. Бергера и С. Хантингтона. Авторы выделяют некоторые возможные последствия, которые возникают в результате взаимодействия глобальных и локальных культур: замена местной культуры глобальной, сочетание локальных и глобальных культур без слияния этих культур, синтез глобальных и локальных культур, отрицание глобальной культуры путем противопоставления местной культуре [См.: 1, 58].

В постмодернистской науке Восток определяется через Запад. Критическое отношение к Западу с позиций Востока называется «оксидентализмом». Во многих случаях оксидентализм воспринимает Запад так, как ориентализм воспринимает Восток. Формирование оксиденталистских идей было связано главным образом с возникновением критического отношения к капитализму, которое выразилось особенно в восприятии западного города. В контексте оксидентализма западный город воспринимается как бесчеловечный феномен, символ жадности [См.: 9, 37].

Таким образом, рассмотрение культурных концептов «Восток» и «Запад» в историческом контексте показывает, что их дихотомия сформировалась в западной философии. Но в конце XIX-начале XX вв. эти концепты подвергаются переосмыслению. В процессе деконструкции концепты «Восток» и «Запад» теряют свои дихотомические характеристики и начинают восприниматься как взаимно соотнесенные понятия. Эта перемена в восприятии «Востока» и «Запада» может способствовать ослаблению противостояния этих концептов как в массовом сознании, так и, что особенно важно, в сознании политиков.

Список литературы

1. Бергер П., Хантингтон С., Многоликая глобализация, Москва, Аспект пресс, 2004, 382 с.
2. Бродель Ф., Грамматика цивилизаций, Москва, Весь мир, 2008, 552 с.
3. Гегель Г.Ф., Лекции по истории философии, Санкт-Петербург, Наука, 1993, 572 с.
4. Мень А., История религии. В поисках пути, истины и жизни: в 7-и т., Т. 4: Дионис, Логос, Судьба, Москва, Жизнь с Богом, 2011, 400 с.
5. Нанси Ж.Л., Деконструкция монотеизма // Полит.Ру, 2004, <http://polit.ru/article/2004/02/19/nancy/> [доступ 9.10.2017]
6. Ницше Ф., Антихрист, Харьков, Фолио, 2009, 192 с.
7. Саид Э., Ориентализм, Западные концепции Востока, Москва, Русский мир, 2006, 640 с.
8. Сартр Ж.П., Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии, Москва, Республика, 2000, 928 с.
9. Оксидентализм – почему ненавидят Запад, <http://voprosik.net/oksidentalizm-rochemu-nenavidyat-zapad/> [доступ 9.10.2017]
10. Тойнби А., Постигание истории, Москва, Айрис-пресс, 2010, 640 с.
11. Торчинов Е.А., Пути философии Востока и Запада: Познание запредельного, Санкт-Петербург, Азбука-классика, 2007, 474 с.
12. Швейцер А., Культура и этика, Москва, Прогресс, 1973, 343 с.

13. Элиас Н., О процессе цивилизации, Т. 1, Москва, Директ-Медиа, 2001, 336 с.
14. Goody J., The Eurasian miracle, Cambridge, Wiley-Blackwell Publishing Ltd, 2009, 200 p.

**ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ «ДРУГОГО»
В СТРУКТУРЕ ИДЕНТИЧНОСТИ
(НА ПРИМЕРЕ АРМЯНСКИХ РЕАЛИЙ)**

С.С. Петросян

Ереванский Государственный Университет (Ереван, Армения)
silva.petrosyan@ysu.am

Аннотация: В статье показано, что «Другой» осознается армянскими мыслителями как элемент и внутреннего, и внешнего диалога, как некое зеркало для построения идентичности. т.к. присущая в некоторой мере армянскому менталитету замкнутость легко может привести к ксеномании, но не к равновесию, для постоянной модернизации идентичности философы советуют древним нациям открываться миру и, пройдя через инаковость, возвращаться к себе с обновленной идентичностью.

Անոտացիա: Ս. Ս. Պետրոսյան: Ուրիշի փիլիսոփայական իմաստափորումը ինքնության կառուցվածքում (հայկական իրողությունների համատեքստում): Հոդվածում վերլուծվում է Ուրիշի տեղը ինքնության հիմնախնդրի շուրջ հայոց իմաստասիրական դիսկուրսում: Ցույց է տրվում, որ Ուրիշը հայ մտածողների կողմից գիտակցվում է որպես թե՛ ներքին, թե՛ արտաքին երկխոսության կողմ, որպես ինքնության կառուցման համար յուրահատուկ հայելի: Քանի որ հայոց մտածելակերպին որոշակիորեն բնորոշ ներփակվածությունը կարող է հեշտորեն վերածվել հակառակ ծայրահեղության՝ «օտարամոլության», չբերելով հավասարակշռության կայուն վիճակի, ինքնության շարունակական նորոգման, արդիականացման համար իմաստասերները հին ազգերին խորհուրդ են տալիս բացվել աշխարհին, աշխարհը բացել իրենցում և այլանալու միջոցով վերադառնալ իրենց մի նոր որակական մակարդակ:

Abstract: S.S. Petrosyan. *Philosophical Comprehension of the Other in the Structure of Identity (in the Context of Armenian Reality)* It is shown in the paper that the Armenian thinkers have been comprehended the Other as a moment for both internal and external dialogues, as a certain mirror for identity construction. Since some extent of isolation inherent to Armenian mentality can easily be transformed into its opposition, «foreign mania», which is not bringing to the stable state of equilibrium, for ongoing modernization of the Identity, philosophers advise to the old nations to become unfolded to the world opening the world in themselves and through Otherness returning to the selves in the new qualitative level.

В конце прошлого столетия Армянский центр гуманитарных исследований издал междисциплинарный сборник, посвященный проблеме идентичности. В своем труде, опубликованном в этом сборнике, А. Восканян заметил, что слово «идентичность» многозначное и в разных философских контекстах может иметь разные значения [3, 11]. Первое значение связано с различением себя и другого (Ego, Ich, Selbst, Self, Selfness, «Я», Самость и т.д.), а второе – с фиксированием одинаковости состояний (Identitat, Identity, идентичность). Эти смыслы существуют в отношении как индивидуальной, так и коллективной, в частности, национальной, идентичности [3, 12]. Развивая эту мысль, можно констатировать, что как отдельный индивид, так и нация в целом нуждается в «Другом» для конструирования собственной идентичности. Примечательно, что «Другой» нужен не только для осознания своей инаковости, но также для фиксации одинаковости состояний. Перефразируя известное выражение «Скажи, кто твой друг, скажу, кто ты», получим «Скажи, кто твой «Другой», скажу, кто ты». «Другой» может выступать как объект для подражания, точка отсчета, а так же как объект для отрицания, отторжения и абсолютной инаковости. И можно различать уровни «Другого», от своего или родного «Другого», до чужого и даже враждебного.

Идентичность диалогична, независимо от того, является диалог внутренним или внешним. В обоих случаях диалог происходит между «Я» и «Другим». При внутреннем диалоге в роли «Я» выступает сознание, а в роли «Другого» выступает самость. Самость – это та сторона индивида, которая дана человеку априори и существует сама по себе, независимо от степени осознанности. Согласно Карлу Юнгу, человек принципиально не может полностью раскрыть свою самость, которая в каждый данный момент времени безгранична и трансцендентальна. Это такое сущее, которое не может быть описано до конца, но в нем есть элементы, о которых можно судить [9, 225]. Когда человек осознает свою самость, она для его «Я» становится в какой-то степени «Другим», и может быть или принята со стороны «Я», или отвергнута. В последнем случае философы говорят о кризисе идентичности [8, 23-24]. Сказанное относится и к отдельному человеку – индивиду, и к этносу, и к нации. В последних случаях самость, если можно так выразиться, безграничнее, «трансцендентальнее», будучи данной каждому новому поколению как в виде коллективного настоящего, так и в виде прошлого, истории, коллективной памяти, которые становятся «Другим» для каждого отдельного «Я». Каждый представитель данной группы рано или поздно сталкивается лицом к лицу со своей коллективной памятью, и «прошлое толкует нас» [7, 1-2], т.е. свое «Другое» в виде прошлого «конструирует» идентичность настоящего. Вот почему попытки философского самопонимания неизбежно ведут к истории собственной философии. Так, армянский философ первой половины XX в. Гайк Асатрян, объясняя причины трагических событий его современности (геноцид и культурицид армян, потеря государственности, угроза потери идентичности), в изумлении вопрошает: почему армянский народ, «народ Давида Непобедимого», перестал верить в возможности, если еще в V-VI вв. армянский неоплатоник Давид Анахт (Непобедимый), «отрицая скептицизм Пиррона, пришел к гносеологическому оптимизму: POSSIBILITY. Согласно

Давиду, мудрец – это тот, кто воспринимает возможности и оптимистически стремится к осуществлению возможного» [2, 19]. Видя причины побед и поражений народа в философском настрое, Асатрян также констатирует замкнутость армян и ненаправленность на внешнее «Другое» как причину потерь на политической арене. Он пишет: «Мы других не знаем хорошо, потому что «замкнуты», по той же причине другие также не знают нас хорошо. То, что мы других не знаем хорошо, констатируют также спасенные от Великой резни. Почти все армянские мыслители заметили, что мы, армяне, не знали тюрков, хотя прожили с ними рядом почти полтысячелетия...» [2, 178]. Интересно, что спустя полвека другой армянский философ Эдвард Атаян предупреждает об опасности так называемой «пещерной» психологии, констатируя, что «мы народ по природе интровертный (обращенный внутрь себя), нам всегда грозит опасность атрофии или закаменения в самозамыкании, именно поэтому нам нужно постоянно раскрывать себя миру, а мир – себе. Мужское достоинство утверждается в браке, а не в бегстве от него. Грош цена тому, человеку или нации, которым опасно какое бы то ни было влияние в мироздании, и мы обрели гибкость и окрепли *как мы* именно в несметных контактах и столкновениях с другими. Тот же, кто более всего на свете боится потерять себя, именно потому теряет себя раньше других» [1, 231].

Философы в обоих вышеприведенных случаях показывают важность внешнего «Другого» для понимания себя как целостности, и нецелесообразность самозамыкания. Внимательный анализ показывает, что все нации, которым удалось создать державы, были и остаются открытыми миру, но эта открытость не переходит у них в ксеноманию, что также иногда наблюдается в среде армян. Нашим соотечественникам, оказавшимся в других странах в образовательных или деловых целях, иногда так нравятся ценностные системы этих стран, что возвращаясь домой и видя кое-какие реалии, которые противоречат их понятиям добра, справедливости и т.д. (проявления коррупции, социальная несправедливость и т.д.), они впадают в кризис идентичности, ошибочно отождествляя армянскую идентичность с заслуживающими порицания реалиями [4, 14]. Одинаково деструктивны как самозамкнутость и при первой же попытке открытости, скачок от самозамкнутости к ксеномании, так и переход от ксеномании к самомании, которое являет собой обратное движение маятника, и до баланса оказывается все еще далеко. Чтобы не впасть в эти крайности «Другое» должно внутренне переживаться как родственная ли, чуждая ли, но именно своя периферия [1, 232]. «И один Бог ведает сколько своего могли бы мы обнаружить у других (и чужого – у себя) с таким подходом. Прямолинейно же заменять господствовавшую ранее ксеноманию (хотя бы русоманию) абстрактной же самоманией – значит лишь создавать на будущее опасность очередного, еще более сильного крена в обратную сторону – впадения в крайность той же ксеномании на новом уровне, и дай Бог, чтобы на этот раз это не оказался разгул заразившей более половины мира поголовной моды англо- (американо-) мании – вовсе не тяги к реальным ценностям англо-саксонской культуры, а к поверхностнейшим, вульгарнейшим ее проявлениям» [1, 232].

Заслуживает внимания вопрос выбора своего «Другого». По существующим географическим меркам являясь более восточной, чем западной страной, в пространстве духовного выбора армянская идентичность в качестве зеркала «Другого» направлена однозначно на Запад. Армяне – наследники греко-римского культурного пространства и носители христианских ценностей, поэтому они, как справедливо замечает Г. Асатрян, «не замечая этических или политических различий, не говорят «Англия», «Франция», «Германия», «Италия», «Россия», лишь только – «Европа»» [2, 193]. В отличие от русского евразийства, в разных направлениях которого чувствуется стремление к утверждению Восточного начала, армянское философское миропонимание не носит в себе тенденцию сопоставления Восточного с Западным, хотя Армения все же является мостом между Западом и Востоком и воспринимается таковым [См.: 6, 52]. В обыденной жизни постоянно сталкиваясь с восточными реалиями, в сфере философского осмысления себя и других, армянская мысль остается направленной на Запад

Историческая судьба Армении сложилась так, что часть армян сама стала «Западом» и воспринимает родину как «Восток». Это – представители Спюрка (Дiasпоры), которые подвержены тревоге идентичности, т.к. чужое оказывается для них родным, а родное – чужим, а сами они оказываются как бы «Другим» своей нации [5, 103]. Г. Плтян считает, что тревога идентичности не пройдет, если представители Спюрка (Дiasпоры) не научатся искусству утверждения своей самости с помощью инаковости, т.к. «простое или упрощенное понимание идентичности проблематично, а идентичность скорее является не развитием самостояния, а рождением с помощью «Другого», из «Другого»» [5, 108]. Исходя из опыта Diasпоры, Плтян заключает: «Идентичность есть некая неидентичность, некая метаморфоза» [там же]. И все малочисленные и древние народы стоят перед необходимостью духовного опыта отождествления с нетождественным, становления «Другим», и через «Другого», возврату к себе.

Список литературы

1. *Աթայան Է. Ռ.*, Անկախության իմաստը: Հոգևածներ և թարգմանություններ: Երևան, «Սարգիս Խաչենց, Փրինթինգ», 2010, 301 էջ:
2. *Ասատրյան Հ. Գ.*, Հատընտիր: Երևան, «Ամարաս», 2004, 414 էջ:
3. *Ոսկանյան Ա.*, Ազգային ինքնության հիմնահարցը և մտավորականության կոչումը, «Ինքնություն», Երևան, «Կամար», 1995, էջ 11-2:
4. *Պետրոսյան Ս.Ս.*, Ինքնության հիմնախնդրի փիլիսոփայական վերլուծության որոշ հարցեր, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», Փիլիսոփայություն, հոգեբանություն, Երևան, 2012, էջ 3-15:
5. *Պըլտեան Գ.*, Ինքնության փորձառություն Սփիւրքի մէջ, «Ինքնության հարցեր» ժողովածու, Երևան, Զանգակ, 2002, էջ 89-111:
6. *Кедров Б.М.*, Классификация наук, Т. 1, М., Изд. ВПИ и АОН, 1961, 472 с.

7. Соловьев Э.Ю., Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры, Москва, Политиздат, 1991, 430 с.
8. Хесле В., Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Апокалипсис смысла: Сборник работ западных философов XX-XXI веков, Москва, Алгоритм, 2007, 272 с.
9. Юнг К.Г., Психологические типы, Минск, Попурри, 1998, 656 с.

КОММУНИКАТИВНАЯ СТРУКТУРА ОТНОШЕНИЯ «Я – ДРУГОЙ» В ЭТИКЕ АРИСТОТЕЛЯ

Р.С. Платонов

Институт философии РАН (Москва, Россия)
platonovrs@mail.ru

Аннотация: В этике Аристотеля развитие человека раскрывается как коммуникативная структура. Виды и формы общения организуют жизнь человека как на родовом, так и на индивидуальном уровне. Эта организация осуществляется двумя путями: посредством закона и посредством интеллектуального и морального развития. Общение правильно развитого человека становится независимым от закона, а также достигает высшей формы (совершенной дружбы), в которой другой человек воспринимается им как равноценный партнер.

Անոտացիա. Ռ. Ս. Պլատոնով: Ես-Ուրիշ հարաբերության հաղորդակցական կառուցվածքը Արիստոտելի էթիկայում: Արիստոտելի բարոյագիտական ուսմունքում մարդու զարգացումը բացահայտված է որպես հաղորդակցական կառուցվածք: Հաղորդակցման տեսակներն ու ձևերը կազմակերպում են մարդու կյանքը ինչպես տոհմական, այնպես էլ անհատական մակարդակներում: Այդ կազմակերպումն իրականացվում է երկու ճանապարհով՝ օրենքի և ինտելեկտուալ ու բարոյական զարգացման: Ճիշտ զարգացած մարդու հաղորդակցումը իրականանում է անկախ օրենքից, ինչպես նաև հասնում է բարձրագույն ձևին՝ կատարյալ ընկերությանը, որի շրջանակներում ուրիշն ընկալվում է որպես համարժեք գործընկեր:

Abstract: R.S. Platonov. *Communicative Structure of Self-Other Relations in the Aristotle's Ethics.* In Aristotle's ethics human development is revealed as a communicative structure. Types and forms of communication organize human life both at the generic level and at the individual level. This organization is realized in two ways: through the law and through intellectual and moral development. The communication of a properly developed person becomes independent of the law, and also reaches its highest form (perfect friendship), in which another person is perceived by him as an equal partner.

Одним из ключевых понятий практических наук Аристотеля (этики и политики) является понятие «κοινωνία». В самом общем смысле оно выражает положительное взаимодействие индивидов друг с другом. Контекстом рассуждений Аристотеля данное понятие уточняется, как процесс взаимодействия и как устойчивая форма взаимодействия (семья и т.д.), что отразилось в практике перевода. Т.В. Васильева и М.А. Солопова используют в первом случае слова «общение», «взаимоотношения», во втором – «сообщество». Н.В. Брагинская – «общность» и «взаимоотношения». Менее дифференцированный перевод у С.А. Жебелева – словом «общение» он переводит не только «κοινωνία», но и «homilia» (вербальное общение), во втором случае он иногда использует слово «община» [4, 391]. В английских переводах также нет особых расхождений: в первом случае используются «partnership» или «relationship», во втором – «association», или «community», а также «society» [См.: 11, 12]. На наш взгляд, чтобы не упускать из виду процессуальную составляющую койнонии, лучше использовать только слово «общение», с уточнением для второго варианта – «форма общения», как это делает С.А. Жебелев.

Согласно Аристотелю, человек с самого начала своего развития находится в процессе общения, с чем связано и знаменитое определение человека как «полисного животного» [4, 379]. Однако данное определение природы человека выражает не просто жизнь в коллективе/группе или же жизнь устроенную вербальным понятийным общением. Полис представляет собой максимально и предельно конституированное, развитое общение, где «самодовлеющее существование оказывается и завершением, и наивысшим существованием» [4, 378]. Соответственно, человек – не просто животное коллективное или вербально коммуницирующее, а животное, существующее посредством этой предельной формы общения/койнонии, а значит внутри ее структуры. Какова же эта структура?

1. Койнония как процесс изначально определена «естественными стремлениями» деторождения и властвования/подчинения [4, 377], в дальнейшем также и вербальным понятийным общением (homilia), которое реализует в ней другую особенность человеческой природы – рациональность [4, 379]. Посредством хомилии устанавливается единомыслие (homonoia), без которого подержание предельной, а по сути и всякой, формы койнонии невозможно, т.к. невозможно реализовать справедливость как функцию общения.

Конституированность койнонии нарастает (семья, селение) и достигает своего максимума в полисе. При этом семья содержит в себе все модели социальных связей, являясь своего рода социальной матрицей, где индивид обретает первичный опыт общения, проецируя его затем на все возможные отношения [3, 234, 245]. Роль же полиса в первую очередь заключается в том, чтобы создавать/осуществлять «право (dikē), служащее мерилom справедливости»; именно через такую институционализацию, т.е. посредством «справедливого суда-судебного решения» справедливость-правосудность (dikaionē) обретает свою регулирующую силу [4, 380]. Тем самым право опосредует общение как внешний регулятор – законы определяют жизнь во всех ее проявлениях, когда и «воспитание и занятия должны быть установлены по

закону» [3, 288]. Но это же, в свою очередь, создает и внутренний способ регуляции поведения индивида, когда «законодатели, приучая [к законам] граждан, делают их добродетельными» [3, 79]. Х. Мэй называет эту функцию полиса созданием «правовой среды» (legal ecology). Того же мнения придерживается и С. Броуди, говоря: «Граждане должны знать законы своего полиса, и законы закрепляют ценности и принципы добра и зла» [15, 156; 14, 127].

2. Такое опосредованное общение также структурируется и по количеству субъектов, что можно представить в два вида:

- межличностное общение, которое проявляется: а) в дружбе гетерической [3, 263]; б) в родственной дружбе – очевидно, что отношения между членами семьи персонализированы (невозможно быть одновременно каждому для каждого и отцом, и сыном, и мужем, и женой, и братом); г) в отношениях учителя и ученика, т.е. в процессе обучения и воспитания. Дополнительное деление дает также дружба ради пользы, т.к. в ней «различаются дружба на нравственной и на законной [основе]» [3, 240]. Соответственно, межличностное общение окончательно разделяется на *непосредственное* и *опосредованное*;

- полисное общение: а) его составляет большое количество участников, их статус в процессе общения определяется в этом случае как «сограждане» или *полисные друзья* (именно «в государственном смысле можно со многими быть другом») [3, 263]; б) всегда опосредованно, т.е. оно не существует вне закона или традиций. В этом смысле опосредованное межличностное общение тоже может считаться полисным общением, но только в той степени, в какой соблюдение его правил не вызвано добродетельностью субъекта.

3. Развиваясь внутри полиса как среды структурированной правом, человек, обладающий должными способностями, выходит на самостоятельный уровень общения. Для добродетельного – «хорошего» (agathos) – человека все общение становится непосредственным. Р.Г. Апресян обращает внимание на то, что ключевой характеристикой такого общения становится взаимность [1, 78]. Мы можем добавить, что в опосредованном общении взаимность определялась справедливостью/правосудностью, в непосредственном же, она реализуется через ту самую справедливость как «полную добродетель в отношении к «Другому»», т.е. становится самодовлеющей.

4. Пределом в индивидуальном развитии, по Аристотелю, оказывается не какое-либо слияние всех в коллективном разуме тотального единомыслия, определенного все возрастающей опосредованностью общения, а наоборот, роль опосредованного общения снижается и человек выходит к «совершенной дружбе» (непосредственному межличностному общению, основанному исключительно на моральном и интеллектуальном развитии субъектов дружбы с исключительной же целью их морального и интеллектуального развития). Таким образом, можно сказать, что в пределе своего развития человек как бы превосходит полис, хотя и не исключает себя из него. Общение такого человека становится не вне-полисным, а сверхполисным. На этом уровне развития его поддержать может лишь конкретный другой человек.

5. По тому, как Аристотель описывает несовершенные виды дружбы, очевидно, что в них нет возможности преодоления их ограниченности. При этом в межличностном общении, согласно Аристотелю, появляется некое «расположение» (*eupoia*). Следуя гносеологической установке самого Аристотеля – познавать начало вещи [5, 87], мы можем спросить – каково же начало этого расположения? Очевидно, что «естественные стремления» не могут ими быть, т.к. они ограничены своей целью. Не может она выводиться и рационально, т.е. в отличие от справедливости, которая полностью есть следствие действующей рациональности, *eupoia* не может устанавливаться или порождаться единомыслием или какой-либо мерой. Но именно в ней человек выходит на то отношение к конкретному другому, которое будет полностью определять «совершенную дружбу». Получается, что у предельной формы общения нет начала. Аристотелем это начало действительно ясно не проговорено.

Выход подсказывает перевод Н.В. Брагинской термина «*philia*». Наряду со стандартными «дружба» и «дружелюбие», она вводит и «дружественность», но это никак не оговаривалось ею ни в примечаниях, ни в каких-либо публикациях. В личном общении Нина Владимировна подтвердила предположение, что здесь сработала интуиция переводчика, т.к. явное различие смыслов требовало какого-то решения. Смысловую перегруженность термина «*philia*» удачно выразил Р. Никель: «По сути, подразумеваемая здесь дружба (*philia*) охватывает все формы человеческой общности, насколько те не институционализированы государственной системой» [16, 512]. Это уже подталкивало некоторых переводчиков использовать другие термины, кроме «дружбы» и «дружелюбия». Например, Х. Рэкхэм употреблял «*affection*» наряду с «*friendship*» [13]. Но до Н.В. Брагинской тройная дифференциация еще не проводилась столь последовательно.

Анализ употребления термина «*philia*» позволяет выделить тот феномен *Philia*, который, по Аристотелю, существует по природе [3, 219] и в самом общем смысле определить его, как желание (влечение) жить, существовать во всей возможной полноте свойственное всему живому, это нерациональное проявление действия целевой причины, когда все сущее движется к предельной завершенности в едином процессе своего развития; в этом смысле «дружественность» можно назвать третьим естественным стремлением [См.: 17, 471–485]. Каждый человек оказывается естественным образом близким всякому другому человеку, для него естественно быть *philanthrōpos* «человеколюбивым» (т.е. именно дружественным). Очевидно, что этот же смысл содержит и знаменитый *philophilos* (тот, «кто любит друзей») – в нем адресно (по отношению к близким/друзьям) высказано то, что в *philanthrōpos* по отношению к человеку как таковому. Неудивительно, что у Аристотеля здесь получается тавтология – «дружба состоит, скорее, в том, чтобы питать дружеские чувства» [3, 231].

Итак, структура рассмотренных процессов взаимоотношений может быть описана в двумя видами:

1. генетическая или диахроническая: речь и три естественных стремления как движущая причина начинают оформление процесса взаимодействия

индивидов (в словах и поступках) как материальной причины в структуру межличностного (включая семью) и полисного общения, где целевая причина – это взаимосоотнесенное предельное развитие индивид-рода;

2. функциональная, или синхроническая: на первом уровне («Я – Другой») – опосредованное правом полисное общение, состоящее из общений индивид-индивид, индивид-группа, группа-группа, которые реплицируются семьей как социальной матрицей в каждом новом поколении; на втором уровне («Я «и «другой-Я», т.е. конкретный другой) – непосредственное межличностное общение в совершенной дружбе. При этом второй уровень является производным от первого.

Оба варианта структуры отношений выражаются понятийной структурой, основанной на связке понятий *koinōnia-homilia-phia*, с общим смысловым ядром – актуализирующее взаимодействие, т.е. взаимодействие, направленное на развитие природы человека (именно это смысловое ядро можно фиксировать термином «коммуникация» в собственно аристотелевском смысле). Каждое из трех понятий раскрывает свой аспект такого взаимодействия. *Homilia* как вербальное понятийное общение представляет рациональный аспект, *koinōnia* – аспект взаимности, общности, образующейся между людьми посредством слов и поступков, *phia* как дружественность – внерациональный аспект положительной направленности на другого. Далее на основе связки *koinōnia-homilia-phia* выстраиваются остальные понятия: *homilia* → единомыслие → мера → равенство → справедливость (правосудность); *koinōnia* → общность → семья → селение → полис → полисная дружба; *phia* (дружественность) → *phia* (несовершенная дружба) → благожелательность → *phia* (совершенная дружба). Эта структура понятий образует каркас описания развития природы человека в рамках практических наук и, в первую очередь, этики. Соответственно, в нем работают такие понятия, как обучение, воспитание/привыкание, добродетель, нрав, нравственный/хороший, нравственно прекрасный (*kalos kagathos*), мудрец. На основании этого, можно утверждать, что этика Аристотеля раскрывает природу человека как коммуникативную структуру.

Список литературы

1. Апресян Р.Г., Проблема Другого в философии Аристотеля // *Этическая мысль*, 2014, № 14, С. 65-85.
2. *Аристотель*, Евдемова этика / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой, Москва, Канон+, 2011, 408 с.
3. *Аристотель*, Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской. // *Аристотель*, Соч. в 4-х т., Т. 4 / Ред. А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди, Москва, Мысль, 1983, С. 53-294.
4. *Аристотель*, Политика / Пер. С.А. Жебелева // *Аристотель*, Соч. в 4-х т., Т. 4, Москва, Мысль, 1984, С. 375-644.
5. *Аристотель*, Физика / Пер. В.П. Карпова // *Аристотель*, Соч. в 4-х т., Т. 3, Москва, Мысль, 1981, С. 59-262.

6. Брагинская Н.В., Примечания // *Аристотель*, Соч. в 4-х т., Т. 4, Москва, Мысль, 1984, С. 687-752.
7. Annas J., *The Morality of Happiness*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1995, 502 p.
8. *Aristotelis, Ethica Nicomachea* / Ed. I. Bywater, Oxford, Clarendon Press, 1962, 264 p.
9. *Aristotle, Nicomachean Ethics* / Tr. and ed. by R. Crisp // *Cambridge texts in the history of philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 215 p.
10. *Aristotle, Nicomachean Ethics* / Tr. by W.D. Ross, revised by J.O. Urmson // *The Complete Works of Aristotle* / Ed. J. Barnes, Vol. 2, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995, P. 1729-1867.
11. *Aristotle, Politics* / With tr. by H. Rackham, London, William Heinemann Ltd, 1959, 684 p.
12. *Aristotle, Politics* / Tr. by B. Jowett // *The Complete Works of Aristotle* / Ed. by J. Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995, P. 1986-2129.
13. *Aristotle, The Nicomachean Ethics* / Tr. by H. Rackham // *Aristotle in 23 vol.*, Vol. 19, Cambridge, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1934.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0053>
[accessed on 9.10.2017].
14. Broadie S., *Aristotle and beyond: Essays on Metaphysics and Ethics*, New York, Cambridge University Press, 2007, 203 p.
15. May H., *Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature*, New York, Continuum International Publishing Group, 2010, 189 p.
16. Nickel R., *Erläuterungen // Aristoteles, Die Nikomachische Ethik. Griechisch-Deutsch* / Ed. by R. Nickel; Tr. by O. Gigon, Berlin, De Gruyter, 2007, S. 475-531.
17. Platonov Roman S., *The Third Meaning of Φιλία (Philia) in Aristotle's Ethics* // *Russian Studies in Philosophy*, 2016, Vol. 53, Issue 6: On Aristotle's Ethics, P. 471-485.

«ДРУГОЙ» КАК НАБЛЮДАТЕЛЬ И СУДЬЯ (О РОЛИ СТЫДА В МЕХАНИЗМАХ МОРАЛЬНОЙ САМООЦЕНКИ)

А.В. Прокофьев

Институт философии РАН; Тульский государственный педагогический
университет им. Л.Н. Толстого (Москва-Тула, Россия)

avprok2006@mail.ru

Аннотация: В сфере морали «Другой» выступает не только в качестве цели и ценности, т.е. объекта нормативно заданного уважения, но и в качестве наблюдателя, фиксирующего поступки деятеля, и судьи, откликающегося на них своими оценками. Основная тема доклада – роль «ока» и «голоса» «Другого» в моральном опыте. Фигура внешнего наблюдателя и судьи является важнейшим элементом в рамках такого механизма моральной само-

оценки, как стыд. Для стыдящегося человека восприятие недопустимости совершенного действия и черт характера, его породивших, опосредствовано реальным или потенциальным негативным суждением со стороны «Другого». Это опосредствование порождает подозрение в том, что стыд не соответствует некоторым центральным свойствам морали. В статье предпринята попытка снять это подозрение.

Անտաղիա Ա. Վ. Պրոկոֆև: Ուրիշը որպես դիտորդ և դատավոր (ամոթի դերի մասին բարոյական ինքնագնահատականի մեխանիզմներում): Բարոյականության ոլորտում Ուրիշը ոչ միայն նպատակ և արժեք է, այսինքն՝ նորմատիվ կերպով սահմանված հարգանքի օբյեկտ, այլև՝ դիտորդ ու դատավոր, ով ֆիքսում է ուրիշների արարքները և արձագանքում իր գնահատականներով: Հոգվածի հիմնական թեման է «աչքի» և «ձայնի» դերը Ուրիշի բարոյական փորձում: Արտաքին դիտորդի և դատավորի կերպարը չափազանց կարևոր տարր է բարոյական ինքնագնահատականի այնպիսի մեխանիզմի շրջանակներում, ինչպիսին է ամոթը: Ամաշող մարդու համար կատարվող գործողության և այն ծնած բնավորության գծերի անընդունելիության ընկալումը միջնորդավորված է Ուրիշի կողմից իրական կամ հնարավոր բացասական դատողությամբ: Այդ միջնորդավորվածությունը ծնում է կասկած առ այն, որ ամոթը չի համապատասխանում բարոյականության կենտրոնական որոշ հատկություններին: Հոգվածում փորձ է կատարվել հանել այդ կասկածը:

Abstract: A.V. Prokofev. The Other as an observer and judge (about the role of shame in the mechanisms of ethical self-esteem) In the sphere of morality the Other figures not only as an intrinsic value and subject of respect or recognition but as a spectator and judge. So the main topic of the paper is the role of the «eye» and «voice» of the Other in moral experience. They play a crucial part in the mechanisms of moral self-assessment grounded on the feeling of shame. For an ashamed person the realizing of moral impermissibility of his/her acts and badness of his/her moral character is mediated by an actual or potential blame from the Other. This inescapable mediation raises a suspicion that shame is not consistent with some central features of morality. The author tries to clear shame of this suspicion.

*Исследование подготовлено при поддержке РФФИ, проект 16-03-50063
«Роль стыда в моральном опыте: история проблемы и современные подходы
к ее разрешению»*

Обращение этической мысли к проблеме «Другого» в основном связано с попытками определиться с его нормативным статусом. То представление о морали, которое сложилось в западной культуре в последние три-четыре столетия, предполагает, что основным содержанием морального опыта является са-

моопределение действующих субъектов в отношении интересов и потребностей другого человека (или совокупности других людей). Моральные ценности – это ценности, которые задают должное или просто наилучшее отношение к «Другому». Они обязывают деятеля к самоограничению в тех случаях, когда его стремление реализовать собственный интерес оказывается чревато непризнанием «Другого» в качестве значимого и в качестве равного. Этическая теория в этой связи стремится дать ответ на вопросы о том, почему другой человек обладает внутренней, неинструментальной ценностью и в каких поведенческих стратегиях этот статус «Другого» находит свое наиболее точное выражение. Однако другой человек имеет в моральном опыте и иную ипостась. Он выступает не только в качестве цели и ценности, объекта нормативно заданного уважения, но и в качестве «ока», фиксирующего поступки деятеля, и «голоса», откликающегося на них своими оценками. «Я» имею в виду не столько «око» и «голос» того человека, который непосредственно затронут поступком (т.е. выступает в качестве обладателя ограничивающей и формирующей поведение ценности), сколько того, кто наблюдает и выражает свое отношение в качестве незадействованного в ситуации третьего лица. Центральным феноменом морального сознания, в котором отражается взаимодействие деятеля с таким третьим лицом, является переживание стыда. Оно представляет собой часть общераспространенной психологии морали и является целью определенных воспитательных практик, ориентированных на его формирование. Однако, выстраивая идеальную модель морали на основе анализа наличных форм морального опыта, этика всегда относится к ним критически, ставит под сомнение, требует реформирования. В своем выступлении я хотел бы показать, на каких основаниях попадает под сомнение переживание стыда, и обсудить возможности его реабилитации.

В самом общем виде стыд можно охарактеризовать как болезненное переживание по поводу несоответствия личности идеалу, причем непосредственным выражением стыда является ощущение собственной приниженности, ничтожности и даже отвратительности, возникающее в силу того, что твои поступки или свойства оказались достойными осуждения, презрительного отношения, насмешки со стороны другого человека, либо в действительности подверглись им. Это важнейшая эмоция самооценки, и, как и прочие эмоции самооценки, стыд является одним из средств, с помощью которых моральные ценности реализуются в поступках. Параллельный психологический механизм практической актуализации моральных ценностей – чувство вины и угрызания совести. Одна из особенностей этого механизма состоит в том, что и «око», и «голос» «Другого» не служат в его рамках обязательным опосредствующим звеном между нарушающими моральные требования действиями и негативной самооценкой.

В современной психологической и философской литературе предпринимаются попытки отделить стыд от «ока» и «голоса» «Другого». Они опираются на эмпирические исследования и феноменологический анализ [См.: 6, 389-390; 10, 11; 11, 10-25; 8, 21-41]. Однако нам представляется, что они способны лишь скорректировать, а не заместить собой ту традицию в понимании стыда, которая восходит к Аристотелю и акцентирует связь этого переживания

с мнением других людей, причем, в первую очередь, с мнением, которое было высказано в кругу значимых для деятеля лиц. Хотя различия между стыдом и виной или угрызениями совести не ограничиваются наличием такого фона, как возможная или реальная негативная оценка со стороны «Другого», этот фон, без сомнения, является одним из специфических признаков стыда [См.: 5].

Существует несколько аргументов против того, чтобы моральная практика опиралась на переживание, опосредствованное «оком» и «голосом» «Другого». Первый аргумент. «Голос» «Другого» довольно часто опирается на разного рода коллективные предрассудки, легитимизирующие безнравственное поведение или придающие моральное значение нравственно безразличным действиям. Человек, который чувствителен к внешнему осуждению, вынужден в большей или меньшей мере соглашаться со всеми этими искажениями нормативного содержания морали. Даже если у него имеются ресурсы для преодоления моральных заблуждений, свойственных для окружающих его людей, чувствительность к их мнению, встроенная в психологический механизм стыда, их существенно уменьшает.

Второй аргумент. Зависимость самооценки от мнения наблюдающего и судящего «Другого» свидетельствует о недостаточном совершенстве человека и не дает ему переключиться на те способы выбора собственных поступков, которые свойственны более совершенной в нравственном отношении личности. Этот аргумент приобретает свою законченную форму, если подлинным моральным совершенством считать лишь то, которое обретоено автономно или же прямо отождествлять моральное совершенство с реализацией автономии. Выражая данную позицию, А.А. Гусейнов пишет: «Действенность нравственности, соответствующая ее претензиям на автономию и безусловность, состоит именно в ... возможности запретить действия на основании одних лишь нравственных критериев» [2, 28]. Если моральный субъект отказывается от действия в связи с какими-то иными факторами, мотивация его поступка не является моральной. Как замечает У. Фрэнкена, подробно реконструирующая, но не поддерживающая данную позицию, похвала или осуждение, «являются причиной того, что люди делают именно то, что сделал бы в этой ситуации хороший человек, но не ведут к тому, чтобы они делали это так, как это делает хороший человек». Соответственно, «мораль не должна даже частично принимать форму социального кодекса, поддерживаемого такими нравственными санкциями как похвала и осуждение» [9, 128]. В этой теоретической перспективе стыд, порожденный осуждением или предвосхищением возможного осуждения, те только сам безнадежно гетерономен, но и препятствует формированию способности к автономной самооценке. На весах морального совершенства поступок, продиктованный стремлением уклониться от возможного будущего стыда, весит не много. Во всяком случае, не намного больше, чем поступок, продиктованный страхом правового наказания. И подобно страху наказания, стыд должен быть исключен из числа моральных явлений.

Третий аргумент. Само по себе внешнее осуждение является морально недопустимым, поскольку осуждающий другого человек узурпирует чужую нравственную свободу и формирует у себя разрушительное для морального сознания впечатление, что он совершеннее других. Обратимся еще раз к

видению морали А.А. Гусейнова: «Нравственный человек именно потому, что он нравственный, не может считать себя достойным кого-то судить, достойным роли судьи, учителя в вопросах морали. И если бы он думал иначе, то по одной этой причине, не мог бы считаться нравственным. Люди, охотно берущие на себя роль морального судьи и учителя, уже одним этим фактом обнаруживают такое самодовольство, которое органически чуждо морали и показывает, что они этой роли недостойны» [3, 44]. Такая интерпретация морального осуждения неизбежно ведет в постановке вопроса о том, кто он – тот «Другой», «голос» которого значим для стыдящегося человека? Самим фактом того, что он подает «голос», наблюдатель и судья дискредитирует себя в качестве морального авторитета, того человека, мнение которого может быть ценным, а осуждение – значимым. Таким образом, механизм актуализации моральных ценностей, связанный с чувством стыда, противоречит внутренней логике морального сознания.

Каковы возможные ответы на эту аргументацию? Что касается первого аргумента, то он всего лишь требует формирования морально совершенствующимся человеком некоторых дополнительных способностей, которые позволяют ограничивать или искоренять иррациональные формы стыда. Не всякое реальное или потенциальное моральное осуждение со стороны другого человека должно становиться поводом для чувства стыда и вытекающих из него выводов о коррекции своей личности и поведения. Каждый из нас должен разбираться в «голосах» «Других» и понимать, что «око» не любого «Другого» должно быть для него значимым.

Реабилитация стыда в ответ на два следующих аргумента требует критики того образа морали, который за ними стоит и который в самых разных отношениях является абсолютистским. Третий аргумент построен на основе абсолютизации призыва «не судите», который при вдумчивом и взвешенном к нему отношении оказывается важным предостережением, а не категорической заповедью. Вынесение моральной оценки совсем не обязательно предполагает восприятие самого себя в качестве олицетворенного морального совершенства, строго взирающего со своей высоты на слабости и ошибки окружающих. Так выглядят лишь эксцессы, с которыми судящий и действующий человек призван решительно бороться. В этической мысли для этих эксцессов используется понятие «морализаторство» [См.: 4, 126-149]. Однако подверстывать любое моральное осуждение другого человека под понятие морализаторства нельзя. Равным образом и среди поступков, которые нарушают моральные требования, есть как те, в отношении которых осуждение выглядит именно как проявление самомнения, непонимания слабости человеческой природы и т.д., и те, которые представляют собой вполне очевидные случаи подлости или злодейства, в отношении которых невозможно применять логику уравнивающего всеобщего несовершенства. Абсолютизация призыва «не судите» позволяет не вовлекаться в непростое и рискованное выявление этих разграничений и в этом смысле является привлекательной. Но ведь ампутация не всегда является лучшим способом лечения. Если моральный суд не является проявлением безнравственности, то и «голос» судящего «Другого» вполне может быть важным элементом моральной самооценки.

Второй (самый активно обсуждаемый в этике) аргумент абсолютизирует автономию морального выбора, заменяя сложность реальных моральных отношений и морального сознания, удобной теоретической схемой. Одной из самых известных попыток вернуть моральному опыту его многомерность и на этой основе реабилитировать стыд принадлежит Ч. Кэлхун. Она предложила, обсуждая статус стыда, не терять из вида неустранимую двойственность морали. С одной стороны, мораль – это система ценностей и нормативных стандартов. В ее отношении деятели являются большими или меньшими «знатоками» – существами, способными отделять правильное от неправильного. В этой перспективе (она называет ее «эпистемологической») вес «голоса» другого человека для принимающего решения деятеля определяется лишь тем, что этот «голос» способствует актуализации его собственной способности взвешивать моральные доводы. Но мораль это еще и социальная практика совместная с другими людьми. В ее рамках вес суждения другого человека определяется признанием его в качестве «соучастника» в совместном предприятии и не связан с согласием с высказанным им порицанием. Переживание стыда, по мнению Ч. Кэлхун, отвечает именно этой значимости людей друг для друга. Его «эпистемологическое» значение минимально. В нем моральный субъект отзывается на негативное суждение другого участника практики, который выражает свое понимание норм, вырабатываемых коллективным «мы», и ожиданий сообщества от своих членов. Поэтому, как утверждает Кэлхун, даже неразделяемое мной суждение другого обо мне является вполне обоснованным поводом для стыда [7, 138-142].

К предложенной Кэлхун теоретической схеме есть серьезные претензии. Жесткое разведение эпистемологического и коммунитарного измерений морали создает неразрешимые трудности. Во-первых, отвечая на второй аргумент против стыда по методу Кэлхун, мы вынуждены признать, что любые варианты эффективного ответа на первый аргумент против него обречены на провал. Выявление иррациональных форм стыда, которые порождены пристыжением, опирающимся на нормативные предрассудки, оказывается невозможным. Ведь оно осуществляется в эпистемологическом порядке и, значит, никак не может повлиять на эмоциональные реакции деятеля на мнение своих «соучастников» по социальной практике. Как бы мы не старались его искоренить, иррациональный стыд сохранит свою силу и будет способствовать легитимизации нормативных предрассудков. Во-вторых, в рамках двухчастного понимания морали возникает неразбериха в отношении нормативной основы, на которой формируются моральные оценки. Если любые моральные ценности и нормы вырабатываются участниками практик, то различие между самооценкой на эпистемологическом и коммунитарном уровне исчезает. Ведь всякая самооценка будет восходить к требованиям сообщества и опирающимся на них взаимным ожиданиям. А если эпистемологический аспект морали опирается на что-то иное, на ценности и нормы, не связанные с конкретной социальной практикой, то непонятно почему, на их основе не может (не должна) возникнуть нечувствительность деятеля к каким-то из ожиданий коллективного «мы».

Избегает таких противоречий другое многомерное понимание морали. Оно предложено Р.Г. Апресяном и опирается на два тезиса. Первый – утверждение о том, что реализация моральных ценностей и норм не теряет своей значимости, если самостоятельность действующего субъекта при выборе соответствующего ценностям и нормам поступка была не абсолютной. Хотя честное, помогающее или заботливое действие, совершенное из уважения к личности другого человека, лучше такого же действия, которое являлось результатом частного доброжелательного порыва или опасения за свою репутацию, последнее все равно имеет существенную моральную ценность. На этом фоне поступки, мотивированные стыдом, выступают в качестве «второго наилучшего» по отношению к поступкам, мотивированным нежеланием испытывать угрызения совести. Но стыд ни в коем случае не вытесняется за пределы морали, несмотря на то, что он является реакцией на «око» и «голос» «Другого». Второй тезис – тезис о совмещении в морали перфекционистского и коммуникативного аспектов. Моральное поведение является не только результатом стремления реализовать некий обобщенный образ совершенной жизни, включающий в себя идеальные отношения с другими людьми, но и результатом множества реакций людей на действия друг друга, в том числе, на «одергивания», «осуждения», «упреки» [1, 33]. Моральная практика немыслима без столкновения между собой множества «наблюдателей» и «судей». В этом коммуникативном пространстве и существует такой механизм морального опыта как стыд.

Список литературы

1. *Апресян Р.Г.*, Смысл морали // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: К 75-летию А.А. Гусейнова / Ред. О.П. Зубец, Москва, Альфа-М, 2014, С. 35-63.
2. *Гусейнов А.А.*, Нравственность в свете негативной этики // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: к 75-летию А.А. Гусейнова / Ред. О.П. Зубец, Москва, Альфа-М, 2014, С. 13-34.
3. *Гусейнов А.А.*, Парадоксы морали // Этика: учебник для бакалавров / Общ. ред. А.А. Гусейнова, Москва, Юрайт, 2013, С. 40-52.
4. *Прокофьев А.В.*, Морализаторство: этико-теоретические и психологические аспекты // Этика: новые старые проблемы. К шестидесятилетию А.А. Гусейнова, Москва, Гардарики, 1999, С. 126-149.
5. *Прокофьев А.В.*, Социализированная и десоциализированная концепции стыда: их специфика и возможности соединения // Философия и общество, 2017, № 4.
6. *Ролз Дж.*, Теория справедливости, Новосибирск, Изд-во Новосибирского ун-та, 1995, 532 с.
7. *Calhoun C.*, An Apology for Moral Shame // Journal of Political Philosophy, 2004, Vol. 12, № 2, P. 127-146.
8. *Deonna J.A., Rodogno R, Teroni F.*, In Defense of Shame: the Faces of an Emotion, New York, Oxford University Press, 2012, 268 p.

9. *Frankena W.*, Is Morality a Purely Personal Matter? // *Midwest Studies in Philosophy*, 1978, Vol. III, P. 122-132.
10. *Lewis H.B.*, Shame and Guilt in Neurosis, New York, International Universities Press, 1971, 525 p.
11. *Tangney J.P.*, *Dearing R.L.*, Shame and Guilt, New York, Guilford Press, 2002, 272 p.

«Я И ДРУГОЙ»: ОСНОВЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ (В КОНЦЕПЦИЯХ Э. ЛЕВИНАСА И З. БАУМАНА)

М.М. Рогожа

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко
(Киев, Украина)
mrogozha@ukr.net

Аннотация: В статье рассматриваются моральные основы взаимодействия «Я» и «Другого» в концепциях Э. Левинаса и З. Баумана. Непосредственное, подлинное взаимодействие возникает в момент случайной встречи двух одиночеств, готовых пренебречь рутиной повседневности ради кропотливой работы по созданию отношения. «Я» готово к самопожертвованию и деятельной любви и не требует взаимности и обязательств от «Другого». Именно такого рода взаимодействие возможно в качестве морального отношения в мире «текущей современности» (З. Бауман).

Անոտացիա: Ես և Ուրիշը. Փոխազդեցության հիմքեր (Է. Լևինասի և Զ. Բաումանի հայեցակարգերում): Հոդվածում դիտարկվում են Ես-ի և Ուրիշի փոխազդեցության բարոյական հիմքերը Է. Լևինասի և Զ. Բաումանի հայեցակարգերում: Անմիջական, իրական փոխազդեցությունն առաջանում է երկու միայնության պատահական հանդիպման պահին, ինչը պատրաստ է արհամարհել առօրեականության քարացածությունը հանուն հարաբերություն ստեղծող մանրակրկիտ աշխատանքի: Ես-ը պատրաստ է զոհաբերության և գործուն սիրո, և չի պահանջում փոխադարձություն և պարտականություններ Ուրիշից: «Հստակ արդիականության» աշխարհում որպես բարոյական վերաբերմունք հնարավոր է հենց այսպիսի փոխազդեցությունը (Զ. Բաուման):

Abstract: *M.M. Rohozha. The Self and the Other: the Basics of Interactions (in the Concepts of E. Levinas and Z. Bauman).* The author analyses the moral grounds for interaction of the Self and the Other in conceptions of E. Levinas and Z. Bauman. Immediate, unique face-to-face interaction starts at the moment of accidental emergence of two lonely persons, who are ready to neglect daily routine for painstaking work and to create moral relations. The Self is ready to self-sacrifice and active love and does not demand reciprocity and obligation from

the Other. It is the only kind of interaction that is possible in the world of «liquid Modernity» (Z. Bauman).

Мораль – это способ существования человека, она возникает там, где есть человек, но не сам по себе, а находящийся среди людей, взаимодействующий с ними. Э. Левинас, осмысляя духовную ситуацию современности, стремится отойти от характерных для эпохи Модерна представлений о морали как системе кодексов, законов, понятий, проникнуть в сущность этического отношения, подлинного отношения, которое способно преобразовать двоих, наполнить их духовный мир ценностями. Именно в этом Ж. Деррида усмотрел сердцевину этической концепции Левинаса [См.: 2, 668].

По Левинасу, только «Другой» дает возможность человеку почувствовать себя человеком, разорвать замкнутую на «Я» тотальность и выйти в мир во всей его бесконечности. «Принимать «Другого» за пределом возможностей «Я», а это как раз и есть: иметь идею бесконечности» [4, 88]. Принятие «Другого» – это специфическое отношение между «Я» и «Другим», которое ставит «Я» под сомнение, разрывая замкнутость «Я» на себя. Когда «Я» выходит за пределы данности, возвышается над собой, преодолевает себя, оно оказывается способным определить, кем оно является. Это оказывается возможным только посредством «Другого».

«Тот факт, что я существую для «Другого», существую иначе, нежели существовал бы для себя, есть сама моральность» [4, 254]. Моральность начинается там, где «Я» принимает «Другого», начинает отношение с «Другим», таким образом проблематизируя себя, ставя себя под сомнение. Отношение представляет собой взаимодействие, которое, по Левинасу, принимает форму словесного общения, беседы «Я» и «Другого».

Общение предполагает признание за «Другим» того же, что «Я» признает за собой, что означает признание «Другого» равным. Здесь поднятая Левинасом проблематика сопрягается с идеями А.А. Гусейнова, высказанными им в дискуссии на тему: «Что лежит в основе морали: исключительность или равенство?» (2005): «Мораль проистекает из равенства и сама есть равенство. Только это – не равенство единиц, а равенство бесконечностей, солнце – исключительно, единственно, и в то же время оно равно самому себе, более того, оно в силу своей единственности наиболее полно воплощает идею равенства, которая дана в формуле «А есть а». Бесконечности равны друг другу. Но нет ничего более исключительного, единственного, чем бесконечность; быть исключительным, единственным входит в определение бесконечности» [6]. Пафос этого высказывания заключается в том, что на уровне абстракций нет проблемы в соединении уникальности (исключительности) и равенства. Изначальная исключительность «Я» тяготеет к равенству «Я» и «Другого». Для того, чтобы между «Я» и «Другим» могло возникнуть моральное отношение, должно быть некое понимание общности, на основе которого возможно создавать единое пространство. Общаться, взаимодействовать – значит создавать общий мир, совместное пространство, «делать мир общим». В то же время отношение «Я» и «Другого» вполне может быть несимметричным.

Желание признания со стороны «Другого», стремление создать общее пространство подталкивает «Я» к несимметричности отношений, заданной изначальной исключительностью «Я». Принятие «Другого» подразумевает способность «Я» приносить дар, жертвовать. «Мир в словесном общении – это уже не тот мир, что существует в разделении, не мой личный мир, где все принадлежит мне одному: этот мир есть то, что я приношу в дар – способность к общению, мышление, универсальность» [4, 109]. При этом, жертвенный характер отношения к «Другому» подразумевает, что для «Я» с самого начала не важно, как «Другой» относится к нему. Тут Левинас выходит на проблему ответственности за «Другого»; в принятии этой ответственности заключается призвание «Я». Это ключевой момент в несимметричности ответственности: для «Я» в жертвенности важно не то, как «Другой» относится к нему, а то, что «Другой» – это тот, за кого «Я» ответственен.

Левинас поясняет ответственность в терминах интенциональности, обращенности на «Другого», устремленности к нему. «Я» принимает ответственность за «Другого» в момент признания его. Ставя себя под вопрос, выходящая над собой, «Я» берет ответственность за «Другого». По Левинасу, ответственность безгранична, бесконечна, абсолютна. «Бесконечность ответственности выражает не ее безмерность в настоящий момент, а возрастание ответственности по мере того, как ее берут на себя; обязанности расширяются по мере того, как они выполняются» [4, 243]. Исследователи творчества Левинаса отмечают, что он находился под сильным влиянием русской литературы XIX в., особенно Ф.М. Достоевского. Как раз в этих словах Левинаса слышны отголоски поучения Старца Зосимы. На вопрос госпожи Хохлаковой, как возможно убедиться в бытии Бога и бессмертии души, Старец отвечает: «Опытом деятельной любви. Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того, как будете преуспевать любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж несомненно уверуете... Любовь же деятельная – это работа и выдержка, а для иных так, пожалуй, целая наука» [3, 65-68]. Ответственность у Левинаса выходит на любовь к «Другому» как ближнему, на милосердие, любовь без эроса, любовь, где нравственное доминирует над страстью. И.С. Вдовина отмечает, что у Левинаса ответственность – это изначальное свойство человека, она рождается вместе с субъективностью как первичное влечение «Я», его призвание в бытии, которое «Я» не может никому передать, и не в состоянии уклониться, укрывшись в себя [1, 736].

Во взаимодействии «Я» и «Другого» рождается мораль. Она возникает в момент встречи двоих лицом к лицу. Здесь следует пояснить, что значит лицо, «лик «Другого»», по Левинасу. А.В. Ямпольская по этому поводу отмечает: «Лик – это не сам другой человек, а то, как мы его видим тогда, когда мы видим в другом человеке – «Другого». Или, точнее, – то, что позволяет нам его увидеть как «Другого»... Лик не есть феномен, он не показывает ни себя, ни «Другого», ни даже того, чем «Другой» кажется. Если лик «Другого» и являет мне нечто, то только мою собственную несостоятельность – этическую несостоятельность перед лицом уязвимости, ранимости «Другого» человека, но

равным образом и несостоятельность «гносеологическую»: неспособность схватывать абсолютность инаковости, с которой я сталкиваюсь в другом человеке» [7, 157-158]. Такой несимметричный, жертвенный характер человеческих отношений вскрывает уязвимость двоих, оказавшихся лицом к лицу. Признавая «Другого», «Я» подтверждает его, принимает то, о чем он свидетельствует. Это свидетельство «Другого» о себе, выраженное «Я», и есть его лик. Лицом к лицу – это изначальное отношение, ни к чему не сводимое, непосредственное.

Таким образом, мораль возникает случайно в стечении обстоятельств между «Я» и «Другим», которые создают моральное взаимодействие спонтанно. «Я» принимает на себя ответственность, проявляя свою человеческую сущность, взаимодействия с «Другим», ощущая к нему острое неравнодушие.

Эту концепцию Левинаса активно воспринял и задействовал З. Бауман при осмыслении проблемы взаимодействия «Я» и «Другого». Необходимо пояснить особенности исследований Баумана в свете общепринятых постмодернистских установок в этической теории. Со времени публикации Ж.П. Лиотаром книги «Состояние постмодерна» (1979) этические разработки в этой парадигме имеют несколько направлений. Одни носят дескриптивный характер и удовлетворяют интеллектуальную потребность в описании духовных условий существования человека в современном мире. В такого рода исследованиях активное участие принимают интеллектуалы, довольно далекие от этики. Искусствоведы, лингвисты, историки культуры – они скорее отыскивают постмодернистские тенденции в сфере своей основной деятельности и экстраполируют их на область морали, обобщая найденные соответствия и делая их более выразительными. Иную направленность имеют изыскания, фиксирующие разрушение метанарративов Модерна и стремящиеся не допустить их возрождения из обломков ушедшей эпохи. В конструктивном ключе представители этого направления стремятся представить свои исследования как терапевтическое искусство, призванное «освобождать человеческую духовность, субъективность, творческую активность ... от тех установок, норм, регулятивов, которые формировались в прошлом и в наше время превратились в иллюзии, ошибки, идиомы, тормозящие свободное развитие личности» [5, 52].

Бауман выходит на морально-этическую проблематику из области социологии, стремится показать судьбы морали и этики в мире Постмодерна. Следует сделать одно уточнение. В книге «Постмодернистская этика» (1994), открывающей цикл его текстов на морально-этическую тематику, Бауман принципиально различает мораль и этику. Этика занимается вопросами социального взаимодействия, прав человека, социальной справедливости и общего блага, в то время как мораль – это, прежде всего, индивидуальная мораль [10]. При этом о морали Бауман свидетельствует в левинасовском ключе как о взаимодействии «Я» и «Другого», а об этике – как о ценностно-детерминированном социальном пространстве, где «Другой» растворяется во многих, где лик исчезает, а появляется маска (*persona*), за которой прячется лицо; этика имеет дело с масками, а не лицами [11, 179]. В контексте обсуждаемой проблематики

ключевое значение приобретают вопросы морали, предшествующие каким-либо формам социальности, по Бауману.

Начинает Бауман свои исследования ценностных основ человеческого взаимодействия вполне в русле постмодернистской критики Модерна, утверждая, что мораль Модерна выводилась из ««универсальных», т.е. для всех на все времена [значимых] правил» [9, 2]. И сегодня после разрушения метанарративов единственное, что осталось от этой морали – пустота, в которой нет «суверенных, универсальных, конституирующих общество сверху инстанций». С метанарративами Модерна разрушена и моральная программа автономного субъекта, созданная в рамках проекта Просвещения. Человек утратил твердую почву под ногами; дезориентированный, он оказывается неспособным собственными силами сформировать новые общезначимые моральные основания.

В таких условиях человек остается один на один с проблемами ценностной ориентации в мире. Здесь возникает вопрос, выходящий далеко за рамки обсуждаемой темы: насколько актуальны поиски моральных регулятивов на уровне широких масс населения в современном мире? Представляется, что за исходное можно взять положение, что всегда есть некоторое количество людей, для которых эти поиски имеют смысл и значение. Именно на них и ориентируется Бауман, когда пишет: «Нет силы большей, чем человеческая воля, и более мощной, чем человеческое сопротивление, способной принудить индивидов быть моральными; нет авторитета более уважаемого и надежного, чем собственные желания и предчувствия, способного уверить [индивидов], что поступки, которые они считают пристойными, справедливыми, правильными – моральными – и на самом деле таковыми являются, и обезопасить их от ошибок, если они поступают неправильно» [9, 8]. Возникновение морали обусловлено одиночеством «Я», который ищет «Другого» и возможности единения с ним. До момента появления «Другого» индивид одинок. Кульминацией встречи становится возникающие общность и единение изначально одиноких двоих, вышедших за границы своего одиночества в акте принятия друг друга через самопожертвование. Именно изначальное одиночество и дает возможность раскрыться «Другому», является условием раскрытия «Другого».

Мораль, способная существовать в современном мире, может быть лишь жертвенным взаимодействием «Я» и «Другого». Взаимодействие двоих – это изначальная сцена нравственности, в которой зарождаются и вырастают «Я» и «Другой», общаясь лицом к лицу. Пространство, в котором происходит их встреча, в котором каждый как «Я» существует ради «Другого», и является моральным пространством. Открытость «Другому» – это предпосылка общения, условие возможности взаимодействия, она задается чувствами и эмоциями, рождающимися спонтанно в человеческой душе в момент появления «Другого» [8, 56].

В «Постмодернистской этике» Бауман фактически излагает концепцию Левинаса с учетом условий и обстоятельств жизни человека в конце XX в., развивая идеи моральности как встречи «Я» с «Другим», несимметричности их взаимодействия, ответственности и жертвенности «Я». Он обсуждает взаимность как атрибут моральности, как правило отсутствующий во взаимодействии «Я» и «Другого» в условиях их изначальной несимметричности.

Несимметричность просматривается и в моральном требовании, которым «Я» обязывает себя по отношению к «Другому». Признание «Я» обязанности по отношению к «Другому» не требует эквивалентного признания «Другим» обязанности по отношению к «Я». И вместе с тем самообязывание «Я» по отношению к «Другому» не наделяет последнего правом чего-то ожидать от «Я». Бауман отмечает, что в отличие от приказа моральное требование, определяющее обязанность «Я», – нечеткое, расплывчатое; оно вынуждает «Я» быть его интерпретатором, погружая его в неизбежную неуверенность относительно правильности интерпретации.

Подобного рода взаимодействие возможно лишь в индивидуальном пространстве. Для Баумана принципиальным оказывается пояснение несовместимости пространства морали с ежедневными делами, т.е. с тем миром повседневности, в который погружены все. Мораль возможна лишь как вспышка исключительности встречи за пределами повседневности. «Такое взаимодействие – слишком ограниченное пространство для «человеческого-существования-в-мире». В нем нет места для более чем двух деятелей. Она исключает большинство дел, наполняющих ежедневными хлопотами жизнь каждого человека... Для того, чтобы пребывать в пространстве морали, человеку необходимо... освободиться от ежедневных дел, временно вынести за скобки земные правила и договоренности» [11, 180]. Мораль – это не только взаимодействие жертвенного характера, что уже делает ее доступной лишь тем, кто готов и способен к такой жертве, безграничной ответственности, деятельной любви. В свете этого уточнения очевиден элитарный характер морали. Лишь тот, кто имеет возможность освободиться от ежедневных рутинных дел, может войти в пространство морали.

Левинас – мыслитель, прямо не заявивший о своей приверженности постмодернистской парадигме. Но его видение сущности этического отношения как подлинного взаимодействия двоих, способного их преобразовать силой ответственности, жертвенностью, деятельной любовью к ближнему оказывается актуальным в мире Постмодерна, который Бауман назвал «текучей современностью». Изменчивость, неуловимость, нестабильность современности обуславливают востребованность именно такого характера взаимодействия – жертвенного, непосредственного, возникающего при случайной встрече двух одиночеств, готовых пренебречь рутинной повседневности ради кропотливой работы по созданию отношения, не предполагающих непременно обоюдных обязательств и взаимности.

Список литературы

1. *Вдовина И.С.*, Ключевые понятия философии Левинаса // *Левинас Э.*, Избранное: Трудная свобода, Москва, РОССПЭН, 2004, С. 733-743.
2. *Деррида Ж.*, Насилие и метафизика / Пер. А. В. Ямпольской // *Левинас Э.*, Избранное: Трудная свобода, Москва, РОССПЭН, 2004, С. 591-662.
3. *Достоевский Ф.М.*, Братья Карамазовы. Роман в четырех частях с эпилогом // *Собрание сочинений в 12-и т.*, Т. 11, Москва, Правда, 1982, 623 с.

4. *Левинас Э.* Тотальность и бесконечное / Пер. И. С. Вдовиной // *Левинас Э., Избранное: Тотальность и Бесконечное*, М.; СПб., Университетская книга, 2000, С. 66-91.
5. *Соболь О.М.*, Постмодерн і майбутнє філософії, К., Наукова думка, 1997, 187 с.
6. Что лежит в основе морали: исключительность или равенство? // <https://iphras.ru/uplfile/ethics/RC/ed/f/17.html> [доступ 9.10.2017]
7. *Ямпольская А.В.*, Эмманюэль Левинас. Философия и биография, К., Дух и литера, 2011, 376 с.
8. *Bauman Z.*, *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Oxford UK; Cambridge USA, Blackwell, 1995, vi, 293 p.
9. *Bauman Z.*, *Morality without Ethics // Theory, Culture and Society*, 1994, Vol. 11, № 4, P. 1-34.
10. *Bauman Z.*, *Postmodern Ethics*, Oxford, UK; Cambridge MA, Blackwell, 1994, vi, 255 p.
11. *Bauman Z.*, *The Individualized Society*, Malden, Blackwell; Polity, 2001, 259 p.

ПРОБЛЕМА «ДРУГОГО» ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ЭТИКИ

С.Г. Рюмин

Рязанский государственный университет им. С.А.Есенина (Россия, Рязань)

s.rumin@rsu.edu.ru

Аннотация: Проблема «Другого» является одной из важнейших философских проблем. В докладе рассматривается проблема «Другого» в философии, анализируются направления философии, в которых исследовалась данная проблема. Показывается проблема «Другого» в античной философии, в трудах Платона и Аристотеля, в средневековой философии, философии Нового времени, в творчестве Канта, в герменевтике, философии экзистенциализма, феноменологии. Раскрывается проблема «Другого» в философии Ивана Ильина. Анализируется значение Золотого правила для решения проблемы «Другого» в этике.

Անոտացիա. Ս. Գ. Ռյումին: Ուրիշի հիմնահարցը բարոյագիտության լույսի ներքո: Ուրիշի հիմնահարցը փիլիսոփայական կարևորագույն խնդիրներից է: Հոգևածում դիտարկվում է Ուրիշի հիմնախնդիրը և ուսումնասիրվում են այս հարցը քննարկած փիլիսոփայական ուղղությունները՝ անտիկ փիլիսոփայության մեջ՝ Պլատոնի և Արիստոտելի ստեղծագործություններում, միջնադարյան, Նոր ժամանակների, Կանտի փիլիսոփայության, ինչպես նաև հերմենևտիկայում, էկզիստենցիալիզմում և ֆենոմենոլոգիայում: Ուրիշի հիմնահարցը ուսումնասիրվում է Իվան Իլյինի փիլիսոփայության համատեքստում: Ուրիշի հիմնախնդրի լուծման նպատակով վերլուծության է ենթարկվում նաև բարոյագիտության մեջ Ոսկի կանոնի նշանակության հիմնահարցը :

Abstract: S.G. Ryumin. The problem of the Other Through the Prism of Ethics. The problem of the Other is one of the major philosophical problems. The problem of the Other in philosophy is considered in the paper, the directions of philosophy in which this problem was investigated are analyzed. The problem of the Other is shown in ancient philosophy, in Platon's and Aristotle's works, in medieval philosophy, the philosophy of Modern times, in Kant's creative works, in the hermeneutics, the philosophy of existentialism, phenomenology. The problem of the Other in Ivan Ilyin's philosophy is revealed. The meaning of the Golden Rule for a solution of the problem of the Other in ethics is analyzed.

Проблема понимания «Другого» являлась предметом внимания многих философов в разные эпохи, не только в теории познания, но и в этике. В наши дни проблема «Другого» особенно актуальна, ибо важна для понимания и преодоления политических, религиозных, этнических конфликтов, нетерпимости. Толерантность, демократизация, плюрализм мнений, стремление к успешной коммуникации, характерные для современного общества, требуют анализа специфики проблемы «Другого», развития у участников межкультурного диалога умения увидеть в «Другом» равноправного партнёра, найти точный консенсус.

Уже в древние времена человек делил мир на «Я» и «не Я», «Я» и «Другие». Античные мыслители рассматривали человека как существо, стремящееся к социальной гармонии, единению с другими, ибо люди в обществе связаны всеобщей взаимообусловленностью. Сократ считал важной ценностью единство людей, дружбу. Достичь этого можно на основе справедливости. Платон, друг и ученик Сократа, также уделял внимание справедливости как средству гармоничного единения общества. При этом Платон отмечал важность единения между людьми и в удовольствии, и в скорби. В диалоге «Пир» Платон излагал миф об андрогинах, совмещавших в себе признаки мужского и женского пола. Зевс разделил их пополам, чтобы уменьшить их силу вдвое. С тех пор люди пытаются отыскать в «Других» свою половину... Мировоззрение Платона проникнуто пониманием мира в его всеобщей цельности, и единение людей – это следствие всеобщей закономерности. Гражданские добродетели согласно Платону, обеспечивают гармоничное единство людей [10, 262].

В творчестве Аристотеля проблема «Другого» не формулируется специально теоретически, мыслитель преимущественно рассматривал человеческое отношение как таковое. Как отмечал Р.Г. Апресян, отношение «Я» к «Другому» в философии Аристотеля выступает как отношение одного к другому как иному, или одного «Другого» к другому «Другому». Поскольку у античного мудреца совершенный человек является самодостаточным, то и проблема «Другого» не является важной [1, 65]. Отношение «Я» к «Другому» у Аристотеля отражается в концепции дружбы, где друг выступает в качестве идеального «Другого». Подобострастный льстит «Другому» и во всем соглашается, считая, что не следует никому «причинять страдания», и потому готов отказаться ради «Другого» от всего «и ставит себя ниже всех». А вздорный безразличен к тому, что доставляет страдание другим. Философ

призывал к «золотой середине», отказу от крайностей в отношении к «Другому», к тому, чтобы не причинять страдание «Другому», а делать ему приятно, но не теряя при этом своего достоинства, ибо добро надлежит делать не для получения благ в ответ, а потому, что оно прекрасно само по себе, и добро необходимо «ради самого добра» [2, 138]. Несмотря на то, что в трудах Аристотеля «золотое правило» не сформулировано дословно, однако у него встречаются схожие высказывания. Например, отвечая на вопрос о том, как вести себя с друзьями, мыслитель призывал поступать таким образом, как хотелось бы, чтобы они вели себя с вами.

«Золотое правило» играло важную роль в истории этики, выступая фундаментом в отношении с «Другим». Оно встречается уже в древние времена в «Почувствиях писца Ахикара», древнеиндийской «Махабхарате», трактате Конфуция «Лунь Юй», изречениях Будды, древнеиудейских текстах, хадисах Мухаммеда, в Евангелии. Например: «Итак, во всем как хотите, чтобы с Вами поступали люди, так поступайте и Вы с ними, ибо в этом закон и пророки (Мф. 7, 2); «И как хотите, чтобы с Вами поступали люди, так и Вы поступайте с ними» (Лк. 6, 31). «Золотое правило» запрещает человеку делать другим то, чего не желает самому себе, и как отмечал А.А. Гусейнов, может формулироваться и в положительной, и в отрицательной форме: «Веди себя по отношению к другому так, как ты хотел бы, чтобы он вел себя в отношении тебя; не делай другому того, что ты считаешь бы неприятным для себя самого». В эпоху Средневековья этика носила религиозный характер, отношения человека к «Другим» основывались на «золотом правиле» [4, 91-131, 135].

Философия Нового времени базировалась на декартовской концепции автономного субъекта, в которой сомнению подвергается все, кроме собственного мыслящего «Я». При этом под сомнением оказывается даже само существование других субъектов. Если же другие все-таки существуют, то поскольку любой человек сотворен по образу и подобию Божьему, то и познание других не представляет проблемы [6, 309-310].

В философии Канта человек пребывает в процессе бесконечного движения к «Другому», позиционируя себя не как охватывающего «в своем «Я» весь мир», а лишь как «гражданина мира». Категорический императив Канта воспрещает рассматривать другого человека как средство, а только как цель, ибо «человек есть конечная цель творения» [8, 309-310].

В герменевтике проблема «Другого» рассматривалась как процесс понимания «Другого», в котором необходимо поставить себя на место «Другого», увидеть мир его глазами, как утверждал Х.-Г. Гадамер [3, 73]. По мнению философа, понимать – это в первую очередь означает «разбираться в чём-то», а уже во вторую очередь, «вычленять мнение другого, разуметь подразумеваемое им», в процессе коммуникации с «Другим» его согласие, возражение, понимание и непонимание означает «расширение нашей индивидуальности» [3, 79].

Ярким направлением философии XX в. является экзистенциализм (лат. *existential*), рассматривающий вопросы существования человека. Одно из главных мест в этом учении занимает проблема «Другого». Ж.П. Сартр отмечал, что бытие тройственно, проявляет себя в 3 формах: «бытие-в-себе», «бытие-

для-себя» и «бытие-для-Другого». «Другой», согласно Сартру, желает сделать меня объектом, всматривается в меня преследующим взглядом и видит во мне то, что делает меня объектом. Быть рассматриваемым, будто сквозь «замочную скважину» – значит понимать, что являешься объектом для «Другого», относящегося к феноменам, «расположенным вне всякого возможного для меня опыта». По мнению Сартра, «Другой есть тот, кто не является мной и которым я не являюсь», а является «моей трансцендированной трансцендентностью» [12, 252-254]. «Другой» в философии Сартра – это «не являющийся мной», разрушающий привычную обстановку и упорядоченный мир, вызывающий отторжение человека своим появлением. Философ приводил пример человека, сидящего в парке, который встречает «Другого», после чего все окружающие его объекты, включая деревья, лужайку, дорожку, перестают ориентироваться на него, как на центр его собственного мира, и сам себя человек начинает воспринимать как объект среди других объектов в мире «Другого». Но насколько тягостным ни было бы наличие «Другого», лишь оно придает смысл экзистенции человека, ибо бытие человека всецело зависит от «Другого»: «Другой с самого начала есть для меня бытие, для которого я есть объект, а именно бытие, посредством которого я получаю свою объективность» [12, 293]. Сартр заявлял: «Стыд открывает мне, что я есть бытие» [12, 285].

В противоположность Сартру Э. Левинас не рассматривает «Другого», как нечто враждебное, а добросердечно принимает «Другого», как гостя, видит в нем важный элемент Бытия, субъективность в его творчестве раскрывается как «приемлющая «Другого», как гостеприимство». Философ отмечал потребность в «Другом», отношения с которым, согласно Левинасу, «проблематизируют меня», раскрывают «во мне все новые дарования» [9, 165, 170-171].

Основатель феноменологии Э. Гуссерль не рассматривал фигуру «Другого» как центральную в своей философии, но в поздних работах затрагивал эту проблему, задавшись вопросом, как с позиции трансцендентального эго человек может определить «Другого», выделить его из мира объектов. В повседневной обыденности люди не задумываются, как происходит отличие «Другого» от себя. Гуссерль отметил, что «Другие» воспринимают эго через «аналогизирующую апперцепцию», когда «Другой» дан лишь телесно, но уподобив его себе, можно прийти к выводам о его сознании и трансцендентальной природе. При этом «Другой» рассматривается как субъективность, выстраивающая свой мир, в котором «Другим» оказываюсь уже «Я» сам. Мир в целом оказывается интерсубъективным, в нем переплетаются объективированные смыслы, коммуницируются все трансцендентальные сознания. Опыт «Другого» обеспечивает переход от трансцендентального «Я» через «Ты» к «Мы-все», становясь основой для возрождения социально-культурной и природной сфер в их истинном значении [5, 293].

Русский философ И.А. Ильин использовал феноменологический метод для разработки теории права и правосознания, постижения трудов западных философов-идеалистов. Проблему «Другого» Ильин явно не формулирует, но он вообще избегал прямолинейного «каталогизирования» в философии [11, 196]. Мыслитель отмечал, что каждый человек мечтает о справедливости, о справедливом обращении с ним, жалуясь при этом на несправедливость по

отношению к нему самому, и начинает трактовать справедливость в пользу своих интересов так, что «выходит явная несправедливость», но при этом индивидуум уверен, что «толкование его правильно и что он «совершенно справедливо» относится к другим», однако не желает заметить, что все остальные возмущаются этим и ощущают себя угнетенными. Философ констатировал, что чем «скуднее, теснее и насильственнее жизнь людей», тем более остро они все это переживают и тем труднее им «согласиться друг с другом» и найти подлинную справедливость, которая на самом деле является «искусством неравенства». В основе ее находится «внимание к человеческой индивидуальности и к жизненным различиям», а также «живая совесть и живая любовь к человеку». Ильин подчеркивал, что дар справедливости предполагает «доброе, любящее сердце, которое не хочет умножать на земле число обиженных, страдающих и ожесточенных», а также «живую наблюдательность, обостренную чуткость к человеческому своеобразию, способность вчувствоваться в других». Таким образом философ отмечал важность эмпатии, подчеркивал, что справедливость требует «рассматривать каждого человека индивидуально и постигают скрытую глубину его души» [7, 238-239].

Философ указывал, что первое восприятие чужой антипатии происходит, когда мы чувствуем, что «посылаемые нами жизненные лучи не приемлются другим человеком», и это неприятно индивидууму. Ильин констатировал, что «человеческая душа одинока на земле и часто страдает от этого», ощущает себя «покинутой и заброшенной». Однако человеческий дух не смиряется с одиночеством, а «укоряется в Божественном, живет для Божьего дела, свободно рассылает свои искры и никакие «стены» ему не страшны». Будучи религиозным философом, Ильин не верил в то, что «атомное разъединение или распыленная множественность составляет последнее слово человеческого бытия», и что люди обречены на «одинокое блуждание в хаосе», ибо по мнению русского мыслителя, «человеческие души, эти духовные огни Божии, призваны пройти через индивидуацию и одиночество и вновь воссоединиться в единое, сплошное море – но уже духовно пробужденного огня», когда из отдельных ячеек духовного огня сложится «великое и единое пламя Божие, светлая и радостная ткань Божьего Царства во вселенной». Поэтому, полагал философ, каждый «духовно живой человек ищет истинной дружбы на земле» и оказывается «счастлив, если ему удастся найти ее» [7, 252-253]. Ильин констатировал одиночество человека в этом мире, его непонимание «Другого»: «Я обособлен от других людей, замкнут в своей душе и в своем теле и обречен вести одинокую жизнь, ибо никто никого не может ни впустить в себя, ни вместить в своих пределах; и в то же время другие люди терзают мне душу и могут растерзать мое тело, как если бы я был их игрушкой или рабом... Таков я; таковы мы все, каждый из нас в отдельности, – однодневные цветы, распутившиеся для страдания, мгновенные и беззащитные вспышки вселенского огня». В то же время, по мнению мыслителя, «мир от Господа так устроен, что мы все – одна сплошная ткань. Все друг к другу приникли, все друг друга держим и друг другом держимся. Если одному плохо, то всем нехорошо». Эгоизм, равнодушие, нежелание понимать «Другого» способствуют разобщению людей, росту негативных настроений: «И вот уже разрыв, порвалась

ткань, врозь идет, расплзается». А чинить разорванное возможно «только любовью: твоя беда – моя беда, моя беда – общая», ибо именно в любви «человек забывает себя; он живет с другими, он живет в других», а это, как полагал русский мыслитель, и есть счастье [7, 348].

Ильин видел решение проблемы «Другого», непонимания людей на пути взаимной доброжелательности и любви: «Кто хоть раз доставил другому радость сердца, тот улучшил тем самым весь мир; а кто умеет любить и радовать людей, тот становится художником жизни» [7, 379].

Список литературы

1. *Апресян Р.Г.*, Проблема Другого в философии Аристотеля // Этическая мысль, 2014, Вып. 14, С. 65-85.
2. *Аристотель*, Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // Аристотель, Соч. в 4-х т., Т. 4 / Ред. А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди, Москва, Мысль, 1983, 838 с.
3. *Гадамер Х.-Г.*, Истина и метод: Основы философской герменевтики, Москва, Прогресс, 1988, 704 с.
4. *Гусейнов А.А.*, Золотое правило нравственности, Москва, Молодая гвардия, 1988, 271 с.
5. *Гуссерль Э.*, Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова, Москва, Академический проект, 2010, 229 с.
6. *Декарт Р.*, Соч. в 2-х т.: Пер. с лат. и фр., Т. 1 / Сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова, Москва, Мысль, 1989, 654 с.
7. *Ильин И.А.*, Поющее сердце // Ильин И.А., Собр. соч. в 10-и т., Т. 3, Москва, Русская книга, 1993, С. 227-380.
8. *Кант И.*, Критика способности суждения, Москва, Искусство, 1994, 367 с.
9. *Левинас Э.*, Время и Другой. Гуманизм другого человека // Пер. с франц. А.В. Парибка, Санкт-Петербург, Высшая религиозно-философская школа, 1999, 265 с.
10. *Платон*, Государство // Сочинения в 4-х т., Т. 3 / Под общ.ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. Санкт-Петербург, Изд-во СПбГУ; Изд-во Олега Абышко, 2007, 731 с.
11. *Рюмин С.Г.*, Этическое наследие философии И.А. Ильина // Этика и история философии: Материалы Второй международной научно-практ. конференции, 18 ноября 2016 года / Отв. ред.: Н.В. Медведев, А.Н. Алленов, Е.Е. Медведева, М-во обр. и науки РФ [и др.], Тамбов, Издательский дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2016. С. 195–198.
12. *Сартр Ж.П.*, Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко, Москва, Республика, 2000, 639 с.

КОРРЕЛЯЦИИ И СООТНОШЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ ПРОЦЕССА ОБЕСПЕЧЕНИЯ БЕЗОПАСНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

С.Л. Спринчан

Институт юридических и политических исследований

АНМ (Кишинев, Молдова)

sprinceans@yahoo.com

Аннотация: В статье анализируется проблематика нескольких типов соотношений и корреляций, которые могут возникать в процессе обеспечения безопасности человека путем противодействия конкретным опасностям, угрозам и рискам в контексте обострения и углубления процесса глобализации. Систематизация и универсализация союза трех основополагающих элементов – безопасности человека, морали и политики – выделяется в качестве определяющего постулата сферы практического применения знаний о выживании и безопасности как человека и общества, так и природы, и биосферы. Секьюритизация социальных процессов на уровне отдельных личностей и индивидуумов, в условиях существования внутренней системной уязвимости, а также внешних атак, противных общественным интересам, с целью искажения практических результатов внедрения политических решений, также является одним из основных предметов исследования в данной статье.

Անոտացիա. Ս. Լ. Սպրինչան: Կորելյացիան և փոխհարաբերությունը մարդու անվտանգության ապահովման գործընթացի համատեքստում: Հնդվածում քննարկվում են որոշ տիպի հարաբերությունների և կորելյացիաների հիմնահարցերը, որոնք կարող են ծագել մարդու անվտանգության ապահովման ժամանակ՝ կոնկրետ վտանգներին և ռիսկերին դիմադրության, համաշխարհայնացման գործընթացի սրացման և խորացման համատեքստում: Երեք հիմնարար տարրերի՝ մարդու անվտանգության, բարոյականության և քաղաքականության համակարգայնացումն ու ունիվերսալացումը առանձնացվում է որպես մարդու և հասարակության, բնության և կենսոլորտի, կյանքին ու անվտանգությանը վերաբերող պրակտիկ գիտելիքի ոլորտի հիմնական կանխադրույթ: Համակարգի ներքին խոցելիության, ինչպես նաև արտաքին գրոհների պայմաններում առանձին անհատների մակարդակում սոցիալական գործընթացների անվտանգայնացումը նույնպես ուսումնասիրության առարկա է:

Abstract: S.L. Sprincean. **The Correlation and Interaction in the Context of the Human Securitisation.** In the article is analyzed the problematics of several types of relationships and correlations which can appear in the process of assuring human security by counteracting to the specific dangers, menaces and risks in the context of aggravation and deepening of the process of globalization. The systematization and universalization of the unity of three basic elements: human security, moral and politics are distinguished as the defining postulates of the sphere

of practical applying of knowledge on survival and security of human being, of society, as well as of nature and biosphere. Securitization of social processes at the level of human persons, in the case of existence of systemic internal vulnerability, as well as of some external attacks with the scope of distorting of impact of political decisions against public interest, represents, one of the author's main preoccupations in this study.

Выход из нынешнего глобального кризиса зависит от нравственного возрождения человечества гораздо больше, чем предыдущие испытания, к которым было подвержено население Земли. Для того чтобы дать человечеству шанс преодолеть глобальный кризис необходимо обеспечить безопасность человека и социума, в качестве нового измерения бытия и механизма внедрения теории и практики выживания человеческого рода. В прикладном смысле, теория безопасности человека и социума занимается также, и вопросами давления политиков и управленцев на социальные институты и на общественное сознание, а также способствует наращиванию влияния общественных организаций, научных и профессиональных сообществ и гражданского общества в процессах принятия социо-политических решений [3, 102].

Мировой кризис, будучи многоуровневым и сложным феноменом, ввел в современный политологический дискурс ряд новых и оригинальных способов оценки политических теорий в перспективе построения новой социально-политической системы ноосферного толка, в которой безопасность человека как практика и теория, становятся неизбежными элементами, путями и способами создания устойчивой стратегии выживания человечества и обустройства социально-политической жизни в процессе преодоления глобального кризиса и после него, в контексте необходимости резкого ценностного и социально-психологического восстановления для достижения приемлемого уровня качества жизни в новых условиях порядка как в индивидуальном, так и в мировом масштабе.

В данном контексте необходимо отметить, что между терминами «корреляция» и «соотношение» могут возникать существенные различия, несмотря на их семантическую схожесть. Если «корреляция» (correlation) иногда указывает на динамическую составляющую в процессе координации действий, то «соотношение» (reporting), чаще всего, приобретает статический характер, подчеркивая позиционность (как вертикальную – иерархическую, так и горизонтальную) в связях субъектов.

В современном обществе все большее внимание уделяется созиданию и укреплению институтов, структур и организаций, входящих в систему обеспечения безопасности как индивидуума и его личного окружения, жизненно необходимого для его достойного существования, так и отдельно взятых стран, международного сообщества в целом. В этом контексте, повышенный интерес общества и его руководящих органов к обеспечению национальной безопасности все ярче отражается в содействии развитию образовательного процесса разносторонне подготовленных кадров в сфере соблюдения и охраны национальной безопасности и национальных, стратегически важных интересов

и приоритетов. В связи с тем, что возрастает роль воспитания, просвещения, науки вообще и науки о безопасности, в частности, в урегулировании взаимодействия общества, с одной стороны, и природы, с другой, проблематика внедрения стандартов и принципов в обеспечении безопасности человека и социума, проблематика оценки деятельности государственных и международных структур, призванных обеспечить соблюдение как личных интересов и безопасности каждого гражданина, так и безопасность и соблюдение национальных и глобальных интересов, представляется особенно актуальной.

Новый уровень осознания актуальности вопросов обеспечения безопасности человека и социума, психологическая устойчивость людей и общественных институтов, призванных соблюдать общечеловеческие ценности и приоритеты в процессе обеспечения безопасности разного масштаба, являются теми основополагающими характеристиками синергизированного общества будущего, которые необходимо постоянно развивать помимо лояльности принципам человечности и нравственности, помимо организованности, особенно в критических ситуациях, и концентрации на фундаментальных аспектах обеспечения безопасности человека и общества, эффективно противодействуя угрозам в ее адрес.

Концепция защиты национальных приоритетов и прав человека в русле теории безопасности человека приобретает новое и своеобразное понимание, генерируя появление системы юридических норм, регулирующих не только взаимоотношения между людьми, между индивидуумом и сообществом, но и взаимодействия человека и биосферы в таких областях, как здравоохранение, сельское хозяйство или экология, зоозащита и природоохрана. Теория безопасности человека заставляет задуматься также о возможности и важности законодательного подтверждения прав и обязанностей как граждан, так и живых существ вообще.

В контексте последних изменений на уровне новейших политических перспектив и идеологий, относящихся к окружающей среде и природе, в условиях глубоких концептуальных и моральных трансформаций в социуме, систематизация и универсализация союза трех основополагающих элементов – *безопасности человека, морали и политики* – выделяются в качестве определяющего постулата сферы практического применения знаний о выживании и безопасности как человека и общества, так и природы и биосферы. Как новая область знаний и практических навыков, наука о безопасности человека капитализирует, но и пересматривает все предыдущие приоритеты современного человека в контексте новых реалий, беспрецедентных с точки зрения масштаба экологического кризиса и климатических изменений, биологических и генетических трансформаций и мутаций человеческой природы. В той же степени приоритет обеспечения безопасности человека является естественной реакцией как элиты, научного и интеллектуального сообщества, так и общества в целом на современные вызовы человечеству и предполагает изменение коллективной ментальности, приспособливая ее к жизненно-важным императивам современной человеческой цивилизации, имея в виду, что общественное моральное сознание характеризуется большей гибкостью и адаптивностью, генерируя, при необходимости, в кратчайшие сроки новые

типы поведения человека и социума, экстренно выявляя самые изобретательные и оптимальные решения как на микро-политическом, индивидуальном, так и на глобальном и макро-политическом уровне [4, 83].

При необходимости переоценки отношений общества и биосферы в перспективе принятия новой модели их коэволюционного развития мораль раскрывает новые возможности регуляции расхождений в человеческом обществе и международном сообществе, касающиеся будущих механизмов управления и подхода к пониманию сути глобального кризиса, в перспективе разработки справедливой и сбалансированной концепции отношения человеческого сообщества к природе [5, 43]. Корреляция между *безопасностью человека, моралью и политикой* в контексте экспансии новейших биотехнологий создает достаточно предпосылок для пересмотра и консолидации в обозримой перспективе основных характеристик самых фундаментальных принципов организации человеческого общества. Взаимозависимость и взаимосвязь между данными тремя элементами, являются определяющими для современных социально-политических систем, генерируя как новые ценности, обязательства, так и новые роли индивидуума и общества в природе и биосфере.

Анализируя с системной точки зрения нынешнюю глобальную тенденцию развития общественных связей, можно выделить критерий справедливой пропорциональности в продвижении интересов человека и интересов государства в качестве определяющего фактора в процессе гармонизации и корреляции роли индивидуума и государства в становлении синергизированного общества будущего. На данном этапе корреляции интересов человека и интересов государства как в системе международного права, так и в большинстве правовых систем многих развитых и развивающихся стран интересы человека чаще всего подчинены интересам общества и государства, в силу значительного воздействия ряда внутренних и внешних дестабилизирующих факторов на безопасность человека и социума, таких как угроза терроризма, угроза бедности или природных катаклизмов. Несмотря на конкретные программы и усилия международного сообщества и национальных правительств по преодолению препятствий по устранению угроз безопасности человека и социума, основные запросы современного общества, особенно потребности в безопасности уязвимых социальных групп, встречающих значительные трудности в формулировании и продвижении своих интересов, еще не могут быть обеспечены в полной мере.

В случае политических решений и законодательства, принятых международными структурами, которые имеют значительное влияние на внутреннее юридическое поле, на долгосрочные стратегии и политики, особенно развивающихся государств-членов международных организаций, страны встречающие значительные сложности в продвижении своих национальных интересов из-за таких факторов, как ограниченность опыта и профессионализма государственных структур или трудности идентификации и точного определения национальных интересов, соблюдение критерия адекватного и пропорционального представительства этих стран в международных структурах становится особенно важным условием для придания большей легитимности решениям данных международных организаций, в силу необходимости неограниченного

расширения доступа всех заинтересованных субъектов международного права к участию в формировании мировоззренческих политик и принятию судьбоносных решений для всего мирового сообщества [2, 395].

Наиболее заметную роль в процессе институционализации норм, регулирующих обеспечение интересов индивидуума в приоритетном порядке по отношению к интересам государства, в процессе продвижения концепции безопасности человека играет Организация Объединенных Наций. Некоторые ее подразделения наделены правом на «нормативную деятельность», которая заключается в формулировании норм, принципов и стандартов, поддержке их интегрирования в государственные документы и помощи по их внедрению в практику. Итоговые нормы соединяют в разных пропорциях моральную и правовую нормативность: одни представляют собой указания на общие нравственные ориентиры и цели, другие являются предписаниями, обязательными для исполнения. В зависимости от характера норм, они прописываются в резолюциях, рекомендациях, декларациях, хартиях, конвенциях и т.д.

Наиболее значимые нормативные документы ООН, посвященные безопасности человека, принимались с начала 1990-х гг. В их числе – «Повестка дня для мира: превентивная дипломатия, миротворчество и поддержание мира» (1992) – доклад, в котором Генеральный секретарь ООН Б. Бутрос-Гали подчеркнул необходимость «комплексного подхода к безопасности человека» в контексте поддержания мира после «холодной войны», чтобы выявить на разных уровнях истинные причины конфликтов в мире и в Европе, оказывающие решающее влияние на экономическую, социальную и политическую сферы. Концепция безопасности человека была впервые упомянута в Докладе о человеческом развитии (1994) Программы развития ООН. Важной вехой в развитии концепции стал доклад «Human Security Now» (2003) Комиссии ООН по безопасности человека. В 2004 г. был разработан доклад Генерального секретаря ООН К. Аннана «High Level Panel on Treats, Challenges and Change» [См.: 1]. Были проанализированы такие виды угроз, как экономические и социальные конфликты, межгосударственные конфликты, бытовое насилие, гражданские войны, крах государства и геноцид, опасность ядерного, радиологического, химического и биологического оружия, угроза терроризма, транснациональная организованная преступность. В связи с этим была подчеркнута важность партнерства между государствами и международного сотрудничества в целях преодоления данных угроз для безопасности человека.

Одно из самых значимых международных мероприятий, имеющих определяющее влияние на область безопасности человека, имело место в Нью-Йорке на 70-й сессии Генеральной Ассамблеи Организации Объединенных Наций 25 сентября 2015 года. Тогда лидеры стран ООН определили международную повестку дня в области развития на следующие 15 лет – «Повестка дня в области устойчивого развития на период до 2030 года», которая включила 17 целей устойчивого развития. Этот документ стал руководством для разработки и принятия общей повестки дня во всех государствах-членах ООН в течение следующих 15 лет. Для достижения целей в области устойчивого развития необходимыми стали совместные усилия правительств, частного сектора, гражданского общества и всех жителей Земли. Таким образом, официальные

документы ООН определяют основные ориентиры для решения вопросов правового характера и ряда моральных дилемм современности. Немаловажным источником их нормативной силы является международный авторитет ООН.

Концепция безопасности человека обладает существенным потенциалом в перспективе повышения качества анализа, политологического и конфликтологического исследования благодаря использованию в рамках научного изыскания, своего уникального методологического аппарата, применяя свои фундаментальные принципы и категории. В данных условиях основное требование обеспечить свободу человека жить достойно по праву можно считать основным теоретическим фундаментом концепции безопасности человека не только как области научного исследования уникальных реалий, в которой отражаются воздействия и корреляции факторов по принятию решений и политических институтов на глобальные вызовы экономического, научного, технологического, экологического характера, но и как сфера передовой практической деятельности, предполагающей применение новых разработок и подходов в общественной жизни с целью продвижения общечеловеческих ценностей.

Список литературы

1. A more secure world: Our shared responsibility. Report of the High-level Panel on Threats, Challenges and Change, United Nations, 2004, 141 p.
2. Booth K., Theory of World Security, New York, Cambridge University Press, 2007, 495 p.
3. Sprincean S., Securitatea umană și bioetica, Chișinău, Tipografia Centrală, 2017.
4. Рошка Л.А., Биоцентризм – мировоззренческая основа выживания // Практична філософія, 2006, № 3, С. 82-87.
5. Чешко В.Ф., Стабильная адаптивная стратегия Homo sapiens. Биополитические альтернативы. Проблема Бога, Харьков, ИНЖЭК, 2012, 596 с.

ПРОБЛЕМА «ДРУГОГО» В ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Е.А. Тимошук

Владимирский филиал РАНХиГС (Владимир, Россия)

e@timos.elcom.ru

Аннотация: В статье предлагается аналитический обзор феноменологии и изоморфных стратегий описания социума в связи с эволюцией категории «Другого». Рассмотрена социокультурная феноменология, экзистенциализм, феноменология религии, эстетика религии. Главный акцент сделан на социокультурной феноменологии, которая, по мнению автора, продолжает проект Гуссерля по созданию философии как строгой науки. Сопряжение индиви-

дуальных миров (Lebenswelt) и попытка их тотализирующей теоретизации представляет проблему конституирования социокультурной сети бытия. При этом «Другой» выступает двояко: как абстрактный ноумен и как открытая структура просветительского дискурса.

Անտաղիա Ե. Ա. Տիմոշչուկ: Ուրիշի հիմնախնդիրը ֆենոմենոլոգիայում: Հոդվածում ներկայացվում է ֆենոմենոլոգիայի և սոցիոմի նկարագրման իզոմորֆ ռազմավարությունների անալիտիկ վերլուծությունը՝ կապված Ուրիշը կատեգորիայի էվոլյուցիայի հետ: Դիտարկվել են սոցիոմշակության ֆենոմենոլոգիան, էկզիստենցիալիզմը, կրոնի ֆենոմենոլոգիան, կրոնի էսթետիկան: Հիմնական շեշտադրումն արված է սոցիոմշակության ֆենոմենոլոգիայի վրա, որն, ըստ հեղինակի, շարունակում է փլիխսոփայության՝ որպես ճշգրիտ գիտության ստեղծման Հուսերլի նախագիծը: Անհատական աշխարհների զուգակցումը (Lebenswelt) և դրանց տեսականացումը հանդիսանում են կեցության սոցիոմշակության ցանցի կառուցարկման հիմնահարցերը: Ուրիշը հանդես է գալիս երկակի. որպես վերացական նոումեն և որպես լուսավորչական դիսկուրսի բաց կառուցվածք:

Abstract: E.A. Timoshchuk. The Problem of the Other in Phenomenology.

The paper is fixed on the analytical review of the phenomenology and its isomorphic strategies that describe the society in the context of evolution of the category of the Other. Sociocultural phenomenology, existentialism, phenomenology of religion, aesthetics of religion are considered in the paper. The main emphasis is on the sociocultural phenomenology, which, in the author's opinion, continues Husserl's project to create philosophy as a rigorous science. The conjugation of individual worlds (Lebenswelt) and the attempt of their totalizing theorization represent the problem of constituting a sociocultural network of being. The Other stands out in two ways: as an abstract noumenon and as an open structure of an enlightening discourse.

Основы социокультурной феноменологии заложил сам Эдмунд Гуссерль в поздний период своего творчества, когда он ушел от абсолютной трактовки трансцендентального «Эго». Исходные положения этого направления, намеченные Гуссерлем после 1930-х гг., заключаются в следующем: 1) мир — это не бытие «Эго», а intersubjective сообщество, 2) феноменология занимается осмыслением модусов формирования коллективного опыта, 3) ее отличие от других наук заключается в учете рефлексивности, когерентности и адекватности познания, 4) следует проводить различие между миром как объектом познания и миром, где мы живем. Существенно, что в отличие от трансцендентальной феноменологии, имеющей свои ограничения в понимании конституирования времени, пространства, протяженности тактильных, визуальных и слуховых ощущений при конструировании неопределимых частей наблюдаемых объектов, социокультурная феноменология представляет собой

динамичную саморазвивающуюся методологию и обогащает науку оригинальными описаниями границ приватного и общественного в созерцании «Другого» [1].

Социокультурная феноменология исходит из того, что множество трансцендентальных субъектов создают мир культуры и проблема «Другого» – это проблема нашего взаимодействия, прежде всего, с социокультурными стратегиями (образование, экономика, развитие регионов, спорт, художественная культура, армия и др.). «Другой» – это закрытый жизненный мир со своими целями, ценностями, истинами. Обрастая жизненным миром, трансцендентальное эго становится обусловленным эго и примирить его с иными жизненными мирами – задача образования с его идеей плюральности мира. «Человек живет в природе, которую он в индивидуальной и совместной деятельности трансформирует в значимый для себя мир культуры. Поэтому на одном и том же «материале» природы сосуществуют бесчисленное множество миров человеческой культуры. Проблема же понимания чужой культуры связана с особенностями конституирования любого из возможных и действительных миров. Чужая культура доступна лишь как ранее описанный опыт «Другого», посредством «вчувствования» в значения других культур. Слияние отдельных культурных горизонтов и образование культурного сообщества, полагает Гуссерль, является результатом «вчувствования» в чужие значения. Так рождается взаимопонимание. А трансцендентальная теория интерсубъективности перерастает в феноменологическую культурологию – конститутивную теорию смыслов наиболее значимых общекультурных понятий – опорных пунктов человеческой культуры. Решение этой поистине исполинской задачи Гуссерль завещал своим ученикам» [5, 34].

Определенные жизненные миры из узеньких тропинок прокладывают более широкую социокультурную трассу, если их ценностно-смысловое наполнение имеет универсальное значение. Прежде всего, это социокультурные объекты, связанные с организацией жизни общества (конституционные права и свободы), получением знаний (всеобщее образование). Когда-то эти идеалы были выработаны в малых группах, но сейчас разделяются большими сообществами. Можно говорить о целых исторических кластерах, разделявших (разделяющих) идеалы просвещенной монархии, социализма, гражданского общества. Интерсубъективная культурология как раздел социальной феноменологии должна изучать процесс проникновения нозматических горизонтов и формирование социокультурных целостностей. Культура, таким образом, предстает как конститутивная область смыслов универсалий *homo sapiens*.

Категория «Другой» сопряжена с такими близкими категориями как «диалогизм», «коммуникативная рациональность», интерсубъективность. При этом инаковость в социокультурной феноменологии осуществляет трансрессию в общественное. Переход *Lebenswelt* в социальный институт происходит через инструменты, описанные П. Бергером и Т. Лукманом: серийность, анонимность, объективация, сигнификация, типизация, институализация [См.: 3].

Серийность. Цикличность бытия подталкивает человека к повторению одних и тех же действий, связанных с организацией жизни индивидуального или общественного тела. Это могут быть ритуалы по усопшему, включение

света, шахматная партия, купля-продажа, прокладка рельсов – деятельность любой модальности (утилитарной, познавательной, эстетической или смешанной) подвергается рутинизации и становится, таким образом, тканью повседневной реальности.

Анонимность означает, что со временем изначальная цепочка передатчиков ценностей-смыслов-действий утрачивается либо подвергается мифологизации. Изначальная близость и персональная атрибутивность уступает место удаленности и безымянности социальной эстететы.

Объективация – это перенос идеального порядка на общественную жизнь, превращение мыслительных структур в социокультурное тело. Примером объективации могут служить политика военного коммунизма, построение социалистического или гражданского общества.

Сигнификация – разновидность объективации, соотнесение предмета с ценностно-смысловым параметром, главный инструмент социокультурного трансцендирования – преодоления своей пространственно-временной ограниченности за счет самосоотнесения с удаленными горизонтами символического универсума. Сигнификация – это двусторонний процесс генерации смысловых значений и считывания чужих объективаций. Продукты сигнификации выражаются в знаковых формах, крупнейшим накопителем из которых является естественный язык. Во время речевого акта происходит онто-хроно-топо-поэтическая конкретизация или точка сборки символического индивидуального социокультурного универсума.

Типизация – обобщение «Другого», схематическая репрезентация объектов в свернутом виде; создание опорных точек определенности для последующего разворачивания социокультурного объекта. Типизация явлений психологической жизни позволила Францу Brentano и Гуссерлю заложить основы феноменологии. Последовательность типизаций составляет ткань социокультурного мира: первичные обобщения индивидуальны и по мере удаления от ситуаций визави обезличиваются. Научные типизации составляют стандартное знание науки и образования; обыденные типизации – здравый смысл. Идеалогические типизации прошлого – это историцизм, а будущего – утопизм.

Институализация – значительная социокультурная типизация, разделяемая множеством интересубъективностей; конституирование устойчивых ценностно-смысловых социальных форм. Наука, религия, философия, искусство и т.п. – это смысло-нагруженные участки (семантические зоны) культуры, объективированные и типизированные для каждодневного использования. Если институализация искусства, философии, науки происходит по объективным параметрам (мастерство, аналитичность, эмпиричность), то религиозные институты – это интересубъективная конкретизация отвлеченных представлений о священном. Так, христианство – это профилирование учения апостола Павла, означающее разрыв с иудаизмом. Формирование институализированной исламской общины проходило усилиями кровных родственников Мухаммеда (Абу Бакр, Омар, Осман, Али), объединивших разрозненные арабские племена вокруг учения пророка.

Категория «Другого» как никакая иная сближает феноменологию и экзистенциализм. «Я» может познать себя и мир только через взаимодействие

с иным и в этом смысле «Другой» не обязательно может быть *homo rationalis*, это может быть любой объект внешнего или внутреннего мира, хотя, несомненно, экзистенциализм и социальная феноменология исходят из человечности «Другого». Для последней отправным пунктом является индивидуальная множественность субъектов и их интенциональностей; процессуальная структура их общности, фиксируемая в межличностных интеракциях, где происходит актуализация имплицитных и эксплицитных точек неопределенностей «Я» и «Ты». Трансцендентальный «Другой» становится для «Я» способом нахождения/подтверждения/смены смыслов через серию отраженных рефлексий «я знаю, что ты знаешь, что я знаю, что ты знаешь...». Этот зеркально-кристальный механизм удостоверяет меня в значимости моих собственных представлений через призыв «Другого». Поэтому истина, добро, красота и т.п. в социальной феноменологии несут интересубъективный, т.е. коммуникативно-договорной характер. Это снимает напряженность материализма – идеализма, субъективизма – объективизма, потенциального – реального, сущего – существования, внутреннего – внешнего, индивидуализма – коллективизма через потоковость проявлений и эпизодов бытия.

Экзистенциализм также рассматривает со-бытие как подлинное раскрытие существования, где означаемый и означающий перетекают друг в друга. У Мартина Бубера жизнь помещается не в нас, а между «Я» и Ты, в их диалоге и взаимодействии. Напряженность между «Я» и Ты создает мезосферу присутствия и партиципации, пограничную территорию свободы.

Особенно следует выделить разработку категории «Другого» в феноменологии религии Рудольфа Отто, одного из самых влиятельных интеллектуалов XX в. в области научного познания священного. Его концепция нуминозного придала транскультурный импульс философии религии. В «*Das Heilig*» религия интерпретируется как устойчивое отношение живого существа и бытия, которое не может быть объяснено, ибо является тайной. Именно поэтому Отто использовал латинский термин «*pnumen*» – таинственная высшая сила. Немецкий теолог предпринял попытку выделить внутреннее ядро религиозного опыта, при это ему пришлось существенно расширить границы рационального, обратившись к обобщенным категориям священного, которое обнаруживает себя за вещами и процессами, являясь как непосредственное присутствие и переживание «Другого» [См.: 4].

Концепция «совершенно» («Другого») (*das ganz Andere*, the Total Otherness) одна из самых продуктивных в новейшей философии. Ее можно считать основанием неклассической науки, поскольку классические отношения субъекта и объекта переносятся в новый социально-эмоциональный контекст, где старая трихотомия «тело – душа – дух» уже не имеет значения, ибо стираются границы между физическим и духовным, а вместо этого конструируется экзистенциальная структура диалога с иным, неизвестным.

Отто раскрывает состояние инаковости как внерациональное, не имеющее аналогов, полностью *sui generis*, имеющее место в случае с предстоянием перед божественным

В этом отличие понимания «*das ganz Andere*» от культурологического и социально философского, где «Другой» – это прежде всего ценностно удален-

ный Х или S', субъект с неопределенной модальностью поведения, к которому нельзя применить априорные формы взаимодействия. Способ интеракции с Чужим негоцируется в процессе, поэтому Х – это еще и постмодернистская категория, где мир, это совокупность процессов, а не сущностей. Способы установления коммуникации с «Другим» основаны на феноменологических интроспекции и редукции или актах самонаблюдения и вынесения за скобки своих ожиданий, прошлых знаний, всего априорного и опытного плана. Доопытный и постериорный план – это состояние противоположное инаковости, «здесь-бытие». В то время как встреча с «Другим» основана на чистой интенциональности «Я».

У Отто неведомость «Другого», его чуждость, неизвестность, неразгаданность становится источниками мистического чувства, которое может иметь широкий диапазон оттенков: неслышанный, дивный, захватывающий, фантастический, необыкновенный, потрясающий, ошеломляющий, опустошающий, сверхъестественный, грозный, ужасающий, леденящий, панический. Вместе с тем, состояние переживания «das ganz Andere» не доступно всем и всегда, это чувство являет себя, а затем покрывается обыденным. Получается, что у Отто само явление инаковости не связано с субъектом. Подобную позицию занимает и Мирча Элиаде, у которого идея «Другого» представлена «трансцендентным», «небом», «иерофанией» или тем, что пребывает в собственном бытии как высокое, бесконечное, вечное, мощное. Элиаде и Отто схожи в том, что их опыт Иного нельзя сделать своим, интериоризировать, он остается запредельной силой Божества.

Более поздние толкования «Другого» в религиоведении отошли от мнения феноменологии о том, что «Другой» – это всегда опыт самооткровения. Так, эстетика религии исходит из того, что пространство трансцендирования обыденного опыта может быть проанализировано через изучение конкретных телесно-перфомативных практик. Мир понимается как область самоконституирования культурных практик, где производство смысла глубоко материально. Религия становится особой техникой по созданию индивидуального и коллективного опыта невидимого, сборки смысловых структур и переживания присутствия во Вселенной. Структуры личного опыта генерируются медиаторами религиозных технологий, которые включают организацию окружающей среды, телесные практики и упражнения, архитектуру, пение, невербальную коммуникацию, дисциплину тела, контроль чувств, депривацию телесных ощущений, аскезы, страдание и пр. Существенно, что для верующих подлинность присутствия в традиции обеспечивается атмосферой (аурой, эгрегором), образованной не только сочетанием сензитивных медиаторов, но и повторением их последовательности для вхождения в состояние коллективного и индивидуального религиозного опыта. Таким образом, на эстетико-феноменологическом уровне религия предстает как метакинезис – практика идентификации телесных состояний как свидетельство присутствия Бога в индивидуальной жизни верующего. В этом смысле феноменология религии должна найти новую идентичность в социологии повседневности и учитывать потребности не столько религиоведения, сколько

гуманитарного познания в целом, сторонясь конструктивистских наклонностей сравнительного религиоведения [См.: 2, 312].

Таким образом, категория «Другой» сегодня востребована в глобальном масштабе как посредник межкультурного и транскультурального взаимодействия. Ценность феноменологии состоит в том, что она преследует своей целью не объяснение, а описание. Если первая стратегия, связанная, безусловно, с классической установкой на полную познаваемость мира, исходит из возможности экспликации причинно-следственных зависимостей и их дальнейшего использования в управлении обществом, то стратегия описания опирается на идею множественности интенциональностей и, соответственно, причинно-следственных зависимостей, что неизбежно приводит к концепции сетевой синергетической реальности. Описание – это неустанная работа по различению многообразия факторов и тенденций, а это как раз то, что отсутствует порой в знании о религии – объективность и уважение к «Другому». Последнее положение доказывает важность феноменологии религии для государственной политики в области религиозного образования в светских обществах, поскольку феноменология религии не проводит дискриминации, а опирается на весь опыт духовного поиска человечества.

Список литературы

1. *Kersten F.*, Space, Time, and Other: A Study in the Method and Limits of Transcendental Phenomenology, Bucharest, Zeta books, 2016, 640 p.
2. *Mohn J.*, Die Religion der Religionswissenschaft und die Wissenschaft der Gesellschaft: eine Replik// *Erwägen, Wissen, Ethik*, 2012, Vol. 23, Issue 2, S. 306-320.
3. *Бергер П., Лукман Т.*, Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания, Москва, Медиум, 1995, 323 с.
4. *Отто Р.*, Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным, Санкт-Петербург, Изд-во СПбГУ, 2008, 442 с.
5. *Смирнова Н.М.*, От социальной метафизики к феноменологии «естественной установки», Москва, ИФРАН, 1997, 222 с.

«Я И ДРУГОЙ»: НЕОБХОДИМАЯ ОППОЗИЦИЯ, РОЖДАЮЩАЯ ДИАЛОГ

Е.О. Труфанова

Институт философии РАН (Москва, Россия)
eltrufanova@gmail.com

Аннотация: Оппозиция «Я и Другой» – одна из фундаментальных оппозиций в отношениях человека с миром. В подлинном смысле эта оппозиция проявляется в том случае, когда «Я и Другой» «обитают» в одном мире – одном «Umwelt», являясь равноправными субъектами, способными к интересубъективному взаимодействию. Понятие интересубъективности – взаимно-

го признания статуса субъекта за «Я и Другим» – рассматривается как важнейшее начало продуктивного диалога как на индивидуальном, так и на коллективном уровне. Дается критический подход к распространенным в современной философии идеям отказа от понятий субъекта и «Я», демонстрируется, что в этих понятиях заложены важнейшие характеристики, необходимые для поиска взаимопонимания и успешного диалога.

Անտաղիա Ե. Օ. Տրուֆանովա: Ես և Ուրիշը. Երկխոսություն ծնող անհրաժեշտ ընդդիմություն: «Ես և Ուրիշը» ընդդիմությունը աշխարհի հետ մարդու հիմնական ընդդիմություններից է: Իրական իմաստով այս ընդդիմությունը դրսևորվում է այն դեպքում, երբ Ես-ն ու Ուրիշը բնակվում են նույն աշխարհում՝ նույն «Umwelt»-ում՝ հանդիսանալով ինտերսուբյեկտիվ փոխազդեցությանը ունակ հավասարազոր սուբյեկտներ: Ինտերսուբյեկտիվություն հասկացությունը, որը ենթադրում է Ես-ի և Ուրիշի սուբյեկտի կարգավիճակը, դիտարկվում է որպես արդյունավետ երկխոսության սկիզբ թե՛ անհատական, թե՛ կոլեկտիվ մակարդակներում: Տրվում է քննադատական մոտեցում ժամանակակից փիլիսոփայության մեջ տարածում գտած սուբյեկտ և Ես հասկացություններից հրաժարվելու առաջարկներին և ցույց է տրվում, որ այս հասկացություններում ամրագրված են կարևոր բնութագրիչներ, որոնք անհրաժեշտ են փոխըմբռնման և կայացած երկխոսության որոնման համար:

Abstract: E.O. Trufanova. The Self and Other: necessary opposition, which forms dialogue. The opposition «the Self and the Other» is a fundamental one in human - world relations. It appears in its true form only when the Self and the Other «inhabit» the same world - the same Umwelt, being equal subjects and thus able for the intersubjective interactions. The concept of intersubjectivity as a mutual acknowledgment of the status of a subject both for the Self and the Other is seen as the most important starting point for the dialogue. The importance of the concepts of subject and the Self for the mutual understanding and successful dialogue is demonstrated.

Оппозиция «Я и Другой» представляет собой фундаментальную оппозицию в отношениях человека с миром. «Другой» – это тот, кто противопоставлен мне, кто является не-мной, и в то же время, в отличие от всех прочих объектов, внеположенных мне, «Другой» способен претендовать на то же, на что претендую и я сам, и способен относиться к миру также, как и я сам. Понимание и принятие того факта, что «Другой» имеет те же права на мир, что и я сам, лежит не только в основе интерсубъективности, но и в основе любого взаимодействия между людьми, предполагающего равноправное участие. Так, «Другой» – это одновременно «Чужой» (оппозиция «Свой – Чужой») является одной из фундаментальных оппозиций для всех культур), т.е. тот, кто отли-

чается от меня, и в то же время он не настолько отличен, чтобы не иметь возможности проявлять к миру такой же интерес, какой проявляю я сам.

Упомянутое понятие интерсубъективности является, вероятно, одним из важнейших, когда мы говорим об оппозиции «Я» и «Другого». Интерсубъективность связана прежде всего с признанием наличия «Другого» «Я», существованием других сознаний, равноправных моему собственному, других субъектов индивидуального опыта. То, что мы, находясь в разных телах и, следовательно, имея разные положения в пространстве и разные ракурсы видения, можем одновременно смотреть на мир и воспринимать в нем одни и те же объекты, приводит к осознанию того, что мы можем иметь схожий опыт. Признать наличие другого субъекта мы можем благодаря возможности эмпатии, вчувствования, возможности поставить себя на место «Другого» и признать его позицию равноправной своей. Таким образом, проблема интерсубъективности может рассматриваться не только как эпистемологическая, но и как социально-философская, а также этическая проблема, связанная с моральным признанием равноправия «Другого». Это и проблема герменевтическая, поскольку интерсубъективность лежит в основе возможности взаимопонимания [См.: 3].

Взаимопонимание в свою очередь является, как мне представляется, важнейшей конечной целью в отношениях между людьми, одной из главных ценностей. Понять «Другого» – означает встать на его место (или, по крайней мере, сделать такую попытку), посмотреть на мир его глазами. Взаимопонимание не только важно на индивидуальном уровне, но и является необходимым для взаимодействия между культурами, социальными группами, народами и т.д.

Опыт «Другого», впрочем, может в некоторых случаях отличаться от нашего собственного весьма существенно, если мы понимаем «Другого» максимально расширительно. К примеру, роль «Других» могут играть отличные от человека живые существа – животные или гипотетические инопланетяне. В подобных случаях, даже при условии, что мы находимся с такого рода «Другими» в одном и том же материальном мире, наши возможности взаимопонимания могут быть сведены почти к нулю. В классических научно-фантастических произведениях многократно рассматривалась ситуация, когда «земной разум» был не в состоянии взаимодействовать с «инопланетным», в первую очередь по той причине, что абсолютно не совпадали среды их обитания и, следовательно, области их интересов. Что может быть общего у человека из плоти и крови и сгустка «разумной» энергии, который не представляет себе, что значит испытывать боль, быть голодным и т.д.? Как это особенно драматично показано в одном из самых известных произведений советских писателей-фантастов братьев Стругацких «Пикник на обочине», «инопланетяне», посетив нашу планету, могут просто не заметить, что на ней присутствует какая-то разумная жизнь, настолько сферы наших интересов не пересекаются. Как мы не рассматриваем в качестве «брата по разуму» ползущего по земле муравья, так и подобные инопланетяне не увидят в нас возможных собеседников. Подобные «Другие», таким образом, становятся не просто другими, но *Иными*, принадлежащими не нашему, иному миру.

Это обстоятельство было точно ухвачено биологом Я. фон Икскулем [См.: 7] во введенном им понятии «Umwelt» – «значимой среды», которая различна для разных видов живых существ. Существа, чьи «Umwelt» различны, по сути, хотя и обитают в одной и той же реальности, но живут в разных субъективных «мирах» – мирах, которые невозможно соединить никакой интерсубъективной связью. Мы не можем поставить себя, к примеру, на место вируса гриппа и понять, какие мотивы им движут, или потребовать от него гуманного отношения к больному (хотя вирус гриппа обитает в той же объективной реальности, что и мы – реальности нашего тела). Даже если мы говорим о домашних животных, постоянно обитающих рядом с человеком, таких как кошки и собаки, то мы приписываем им мотивы их поведения, пытаясь придать им антропоморфную форму, утверждая, что они радуются, обижены или скучают, но на самом деле эти наши внешние описания несколько не приближают нас к пониманию того, как воспринимается мир с точки зрения собаки или кошки.

В.А. Лекторский, обращаясь к «экологическому подходу» когнитивного психолога Дж. Гибсона к зрительному восприятию, отмечает, что, согласно этой концепции, «каждое живое существо выделяет в мире именно то, что соответствует возможностям его действия. Эти возможности (affordances) существуют объективно, в самом окружающем мире, но выделяются они разными живыми и действующими существами по-разному, в зависимости от размеров их тела, их потребностей и характера предпринимаемых ими действий... Так, например, человек, сидящий и работающий за столом, собака, подбежавшая к хозяину и улежавшаяся под столом, и таракан, огибающий ножку стола, воспринимают один и тот же реальный предмет – стол. Но воспринимают они его по-разному. Для собаки стол не существует как то, что может использоваться для еды или написания текстов, таракан, по-видимому, не может воспринять стол в его целостности. Все эти существа живут в мире, в котором существует стол, но они воспринимают его в соответствии со своими возможностями действия. Если существуют инопланетные разумные существа, то можно полагать, что они будут воспринимать и постигать мир, в том числе и наше земное окружение, иным образом, чем мы» [2, 16-17]. Здесь же можно упомянуть и распространенную в современной философии сознания проблему квалиа – субъективных переживаний чувственного опыта, уникальных для каждого субъекта. Мы можем отметить, что если квалиа летучей мыши, ориентирующейся в пространстве благодаря ультразвуковой эхолокации, нам, действительно, недоступны [См.: 6], то мы вряд ли должны сомневаться в сходстве нашего качественного опыта с другими людьми, несмотря на существующие индивидуальные различия.

Так, представляется, что подлинное противопоставление «Я» и «Другого» – та необходимая оппозиция, которая обозначена в заглавии – касается именно тех случаев, когда «Другой» живет в том же мире, что и я (во всех смыслах), в том же «Umwelt», и способен получать опыт схожий с моим и действовать схожим со мной образом. «Другой» – это тот, кто мог бы быть на моем месте, возможный дублер моего опыта. Именно поэтому конфликт «Я» и «Другого» на самом деле является намного более напряженным, нежели

конфликт «Я» и «Иного» – с «Иным» мне просто нечего делить, между нами лежит огромная пропасть, онтологии наших миров плохо совместимы, если совместимы вовсе. Но когда «Другой» – это *другой человек* – здесь конфликт заложен изначально, его причина – конкуренция за ресурсы, за возможность предоставляемые нашей общей средой. «Я» и «Другой» зачастую хотим одного и того же, наши потребности схожи. Именно поэтому нам и доступна возможность intersубъективного взаимодействия.

В последние десятилетия в философии стали популярными идеи, связанные с критикой классических философских понятий, в частности – понятия «Я», понятия субъекта. Постмодернистский и во многом вдохновляющийся ей социально-конструкционистский подходы [См.: 4] предполагают, что отказ от «Я» приведет к отказу от идеологии «индивидуализма» [См.: 1], что приведет к улучшению социальных отношений, поскольку индивидуальные «Я» не будут «выпячиваться», а будут полностью растворяться в них. Эта критика опирается, как правило, на представление о том, что понятие «Я» было сформировано в европейской культуре, в традиции европейской рациональности, и является неотъемлемой частью истории именно европейской философии. И, следовательно, утверждают сторонники отказа от понятия «Я», мы не можем и не должны рассматривать это понятие как универсальное для любого человеческого опыта. Опыт других культур, утверждают они, может быть таков, что в нем данное понятие будет вовсе отсутствовать, а, следовательно, и рассматриваемая нами оппозиция не будет иметь того значения, которое ей придает европейская культура, ведь если нет эксплицированного «Я», то нет и «Другого».

Действительно, европейская философия связывает «Я» с рядом понятий, прежде всего с понятием субъекта. Субъект же представляется как индивид, обладающий свободой воли, способный действовать рационально и нести ответственность за свою деятельность. Эти понятия связаны с классическими европейскими ценностями, относящимися, прежде всего, к Новому времени и эпохе Просвещения, воспевавшими независимого и свободного индивида и его разум. Когда в XIX в. западная традиция знакомится более детально с традицией восточной, прежде всего, буддистской, то производятся попытки применять понятие «Я» при переводах и трактовке восточных текстов. Насколько точными были эти переводы и эти трактовки – сказать затруднительно, однако культурологические исследования конца XIX-начала XX века распространяют точку зрения, согласно которой индивидуальные «Я» в восточных культурах отсутствуют. Показательным является, например, название статьи известного искусствоведа-япониста Е.С. Штейнера «О личности в Японии и Китае, хотя, строго говоря, в Японии и Китае личности не было» [См.: 5]. Такое утверждение кажется провокационным и пугающим. Воображение человека, привыкшего к западной «субъектоцентристской» культуре, сталкиваясь с утверждением о том, что у представителя восточных культур отсутствует индивидуальное «Я» или отсутствует личность, рисует коллективистское тоталитарное общество, больше всего похожее на муравейник, в котором каждая отдельная личность (поскольку у нее нет своего «Я») не имеет ни ценности, ни смысла. Такая картина несет в себе большую опасность, поскольку человек, у которого

якобы отсутствует «Я», представляется человеку западной культуры не-человеком или не совсем человеком (не «Другим», но «Иным»), и, следовательно, возникает нравственная возможность относиться к нему не как к человеку, игнорируя его неотъемлемые человеческие права. Интерсубъективность здесь становится проблематичной, ведь в описанных представлениях «на том конце» нет никакого субъекта, я не могу и не чувствую должным воспринимать это непонятное мне лишенное «Я» существо равным себе.

Социальный конструкционизм полагает, что от «европейского» акцента на «Я», на субъекте, мы должны отказаться, предоставив возможность всем другим культурам использовать свои концепты миропонимания, основанные на их языковых особенностях, социальных нормах и т.д. То есть, предлагается отказаться от поиска любых универсалий, глобальных ценностей и т.д. и уступить дорогу пестрому культурному разнообразию. Несомненно, сам этот замысел не может не вызывать симпатии, ведь ни для кого не секрет, что в глобализационных процессах основной тенденцией является не столько взаимопроникновение и диалог культур, сколько подавление локальных культур одной – «глобальной» – культурой, культурой западного типа, с сохранением небольших фрагментов социальной жизни локальных культур. Но в то же время возникает и обратное – отказ от универсалий, от поиска общих точек пересечения приводит к замыканию внутри культур, к выпячиванию их инноваций вместо поиска сходств. Диалог между «Я» и «Другим» становится возможен только в том случае, когда мы, признавая свои различия и уважая их, признаем также и наличие у нас сходства. Вопреки утверждениям об «отсутствии» «Я» в неевропейских культурах, о навязывании европейского понятия субъекта другим философским традициям, стоит признать, что опыт восприятия мира представителей разных культур на самом фундаментальном уровне одинаков. Все люди обладают одними и теми же органами чувств, одними и теми же возможностями взаимодействия с окружающей средой, одними и теми же базовыми потребностями – человеческий «Umwelt» един. Можно говорить о том, что какие-то культуры делают меньший акцент на индивидуальном начале, но нигде человек не перепутает себя с «Другим» – когда он испытывает боль или голод, он знает, что это его боль или его голод. Отсутствие грамматической единицы «я» в ряде культур не является доказательством отсутствия аналогичных европейскому пониманию «Я» феноменальных переживаний. Поэтому сохранение понятия субъекта представляется полезным – поскольку только будучи субъектами в том самом «европейском» смысле слова – свободными, автономными, ответственными и рациональными – мы можем начинать диалог с «Другими», признавая за ними тот же статус субъекта. Любой диалог требует признания равноправия собеседников и наличия у каждого из них ответственности за свои слова и поступки. В то же время, для того, чтобы этот диалог был продуктивен, мы вовсе не должны отказываться от собственной идентичности, потому что, только обладая своими ценностями, мы можем быть способны к уважению ценностей других. «Я» и «Другой» живут в одном мире – в этом простом факте заложена и точка роста конфликта, и возможность взаимопонимания, и успешного диалога.

Список литературы

1. Джерджен К.Дж., Место психики в сконструированном мире // Джерджен К.Дж., Социальный конструкционизм: знание и практика, Минск, БГУ, 2003, С. 48-73.
2. Лекторский В.А., Реализм как философско-методологическая стратегия исследования познания // Перспективы реализма в современной философии, Москва, Канон+, 2017, С. 4-25.
3. Труфанова Е.О., Рец. на книгу: Интерсубъективность в науке и философии // Вопросы философии, 2014, № 9, С. 182-185.
4. Труфанова Е.О., Социальный конструкционизм в теории познания: истоки, проблематика, современный потенциал // Эпистемология: перспективы развития, Москва, Канон+, 2012, С. 389-400.
5. Штейнер Е.С., О личности в Японии и Китае, хотя, строго говоря, в Японии и Китае личности не было // Одиссей. Человек в истории, Москва, Наука, 1990, С. 38-47.
6. Nagel T., What is it Like to Be a Bat? // The Philosophical Review, 1974, № 4, P. 435-450.
7. Uexküll J. von. Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1970, 206 p.

«ДРУГОЙ» ЗА ПОРОГОМ ВИРТУАЛЬНОГО

К.Э. Яралян

Ереванский государственный университет (Ереван, Армения)

karineyaralyan@ysu.am

Аннотация: В современном мире своеобразным порогом поиска «Другого» стала грань виртуального. Возможность реализации статуса виртуального субъекта оказалась притягательной в первую очередь с точки зрения особенностей виртуальной коммуникации и условий самопрезентации. Высокая симулятивность виртуального придает ей возможность перехода в неаутентичное бытие, в рамках которого изначальная ориентированность виртуальных субъектов на соответствие ожиданиям симулирует качества «Своего». Легкость принятия «Своего» в виртуальном пространстве определена также преодолением нашей ответственности как «долженствующей единственности». Подобная специфика субъектных отношений виртуального ставит под сомнение как существование «Своего», так и существование «Другого».

Անոտացիա: Կ. Է. Յարալյան: «Ուրիշը» վիրտուալի շեմից անդին: Ժամանակակից աշխարհում վիրտուալ իրականության սահմանը դարձել է Ուրիշի որոնման նախադրու: Վիրտուալ սուբյեկտի կարգավիճակի իրացումը չափազանց գրավիչ է առաջին հերթին վիրտուալ հաղորդակցման և ինքնաներկայացման հնարավորությունների տեսանկյունից: Միաժամանակ, վիրտուալի ծայրաստիճան սիմուլյատիվ բնույթը վերջինիս հաղոր-

դում է ոչ աուտենտիկ կեցության խորշի կարգավիճակ, որի պայմաններում սպասելիքներին և ակնկալիքներին համապատասխանելու վիրտուալ սուբյեկտների սկզբնական կողմնորոշումը նպաստում է Յուրայինի որակների կեղծագործմանը: Դրա հետ մեկտեղ, վիրտուալի սահմաններում Յուրայինների ընկալման դինամիկան որոշված է մեր պատասխանատվության հաղթահարմամբ: Վիրտուալի սուբյեկտային հարաբերությունների նման առանձնահատկությունը կասկածի տակ է դնում թե՛ Յուրայինի, թե՛ Ուրիշի գոյությունն այդ տարածքում:

Abstract: K.E. Yaralyan. «The Other» Beyond the Threshold of Virtuality. In the modern world, the borderline of virtuality becomes a specific threshold in one's pursuit of the Other. The possibility to actualize the status of virtual Ego turns out to be attractive, particularly in the context of virtual communication specifics and virtual environment for self-presentation. At the same time, the fact of being highly simulative grants virtuality a status of «opportunity niche» that opens the doors to inauthentic existence. In virtual reality, the easiness of self-acceptance is also determined by overcoming responsibility that we all bear as part of our «obligatory uniqueness» («non-alibi in being»). This particular nature of subject-to-subject relationship in virtuality disputes the existence of both, the Self and the Other.

Мир открывается нашему восприятию в определенной схеме ощущений, которая в каждой конкретной ситуации предполагает наличие некоторого ракурса, предопределенного обстоятельствами. Вместе с тем система отношений человека и предметов мира вещей отлична от системы отношений «человек – человек», предполагающей не только материальную, но и духовно-психологическую сторону. В философии данная проблема часто исследуется в теме отношений «Я – Другой». А. Шютц следующим образом объясняет возможность «восприятия-понимания» «Другого» и логику сосуществования с ним: характерное для человека психологическое чувство эмпатии через процесс аппрезентации дает нам возможность отождествления с «Другим», что создает объективное поле intersubjectивности, т.е. общности установок и воззрений, делающих возможным наше со-бытие [См.: 11, 18-20]. Продолжением ситуации становятся коммуникативные акты, реализация которых может происходить уже в совершенно различных системах, при разных обстоятельствах. В данном случае начинает проявляться социально-психологический феномен «взгляда», опосредованность которого преломляет образ «Другого» либо со сторону «Своего», либо в сторону «Чужого».

В современном мире своеобразным «порогом» подобного преломления стала грань виртуального, актуализирующая киберпространство как параллельное и специфическое коммуникативное поле. Интересно, что виртуализация жизни не просто создала новые механизмы восприятия «Другого», но и трансформировала эти механизмы в изначально данной нам системе актуальной реальности. Несмотря на то, что «Другой», «Свой» и «Чужой» взаи-

мосвязаны, они могут восприниматься как феномены, отражающие различные уровни нашего со-бытия.

Когда мы говорим о «Другом» и указываем на оппозицию, это означает, что в глубинах наших отношений всегда изначально существует конфликт, который подробно описан Ж.П. Сартром в работе «Бытие и ничто». Суть конфликта в том, что мое бытие требует существования «Другого», в результате чего я сам перестаю быть основанием для собственного бытия: я захвачен «Другим» и поработен им. Соответственно, проект моего собственного «восстановления» предполагает такое расширение собственного бытия, которое позволило бы захватить свободу «Другого» и редуцировать ее к собственному бытию, подчиненному моей свободе [См.: 9, 377-379]. Конфликт в контексте биполярности социального мира, сосредоточенный в системе «Другого» как онтологического уровня оппозиции, является первоначальным, базовым смыслом нашего «бытия-для-Другого». Дальнейшее, уже больше социально-психологическое развертывание инаковости, находит свое продолжение в рамках таких противоположных установок, как «Свой» и «Чужой». В самом общем смысле специфику данных феноменов можно конкретизировать следующим образом: если в рамках отношений «Я – Другой» есть *ожидание* принятия или терпимости, то «Другой» для нас пока еще остается «Чужим». Если в рамках отношений «Я – Другой» принятие и терпимость *реализованы*, то граница «Другого» близка к «Своему».

Реализация данных отношений предполагает процесс коммуникации, т.е. понимание, ожидание, сопереживание, а значит, в каком-то смысле и специфическое преодоление такого экзистенциала, как одиночество. Сама коммуникация, как и остальные перечисленные модусы, является феноменом человеческого бытия, т.е. тем, что всегда и во все времена обусловлено присутствием самого человека. Но изменение социокультурной ситуации, в частности, технологического уровня, а следовательно, и скорости вращения мира вокруг нас, всегда «провоцирует» новые способы видения себя и «Другого», формирует новые формы переживания себя, своего одиночества и пути его преодоления, выдвигает новые проекции экзистенциального кризиса и выхода из него.

Бытие «Я» требует существования «Другого». «Другой» – наш онтологический гарант. Но следует также признать, что в системе противоречивой человеческой сущности факт нашего существования изначально закреплён и онтологическим статусом одиночества. С одиночества начинается человек; одиночество – это первая свобода; свобода начала, утверждающая мужество, гордость и независимость [См.: 7]. Порой кажется, что эта свобода непреодолима, и каждый из нас вечно обречен на мир собственный, независимый, непроницаемый и непонятный. Кажется, что действительно, каждый из нас всегда будет в «Своем», и наши «здесь» останутся взаимоисключающими навсегда [См.: 8, 288]. Но как и свобода, одиночество предполагает ответственность: в данном случае, ответственность за себя, ответственность за свой выбор. С одной стороны, человек постоянно ищет встречи с собой, с другой – он всегда боится самого себя, боится остаться наедине с собой и начинает бегство от себя – от одиночества, от «свободы начала». Человек начинает

поиск встречи с собой в системе «Другого» в первую очередь с тем, чтобы именно с «Другим» разделить долю своей ответственности.

В мире социального коммуникация, диалог – это единственная возможность услышать и быть услышанным, единственная возможность прочувствовать другого, ощутить его экзистенцию, ибо диалог – это в первую очередь именно «коммуникация экзистенций», предполагающая взаимопроникновение, осознание ценности другого, понимание его души. Именно экзистенцию К. Ясперс считает бытийным ядром личности, которое связано с самоконструированием и самоопределением. Экзистенция уникальна, но существование ее как реальности возможно лишь в соотнесенности с другой экзистенцией. Однако понимание, как условие всякого диалога, чрезвычайно сложно и запутано. Действительно, «всякое понимание есть вместе с тем непонимание» [3, 120]. Здесь возникает вопрос: каковы же условия экзистенциальной коммуникации, что может ввести людей в одно смысловое поле, что может разрушить границы отдельных «здесь». Согласно К. Ясперсу, необходимым условием экзистенциальной коммуникации является общая ситуация, в которой принятие в себя одним самобытием другого самобытия требует необщности и абстрактности, а глубины соприкосновения, верности и независимости [См.: 12, 302]. Когда для выявления этой «глубины соприкосновения» в контексте современного общества мы рассматриваем такие феномены, как «коммуникация», «диалог» и «одиночество», то сталкиваемся с достаточно специфической ситуацией. Ясно, что с точки зрения насыщенности коммуникативного поля, аналога современному обществу пока еще не было. Современные технологии, открывшие возможность мгновенной коммуникации, перевернули весь строй социальных отношений. Современное общество стали называть информационным, ибо в нем объем информации достиг пределов, определяющих качество социальной системы, ее структуру. Современное общество стали называть сетевым, т.к. оно превратилось в пространство со множеством децентрализованных узлов, гибко реагирующих друг на друга. Современное общество стали называть обществом диалога, ибо в нем действительно возросла степень взаимодействия равноправных субъектов коммуникации. Тем не менее даже при подобном коммуникативном фоне и такой диалогичности, как это ни парадоксально, тема одиночества продолжает оставаться актуальной для человека. Похоже, подтверждается наблюдение М. Бубера о том, что от эпохи к эпохе одиночество становится все холоднее и суровее, и спастись от него все труднее [См.: 5, 164]. Наряду со всеми перечисленными дефинициями, современное общество называют также обществом одиноких: мы приобрели статус «туристов», которые в рамках продиктованных социокультурных и экономических условий смогли вписаться в требования мобильности, гибкости, инициативности, но вместе с тем и глубинного непостоянства в самом широком смысле этого слова настолько, что в межличностных отношениях близость, сопричастность и привязанность постепенно отошли на второй план. Человек ощущает сладость независимости в первую очередь через меньшую степень ответственности, однако не прекратил поиск «Своего». Несмотря на то, что экзистенциальная коммуникация сокращается в информационных

потоках, человек, как и раньше, продолжает переживать потребность быть услышанным.

В подобной социокультурной ситуации новым порогом, за которым возможен поиск себя и «Другого», стала именно виртуальность. Представляется, что условия существования, предоставленные в границах киберпространства, достаточно оптимальны и приемлемы для адекватного самообнаружения. Виртуальное стало кардинальным поворотом в жизни современного человека. В каком-то смысле подобное внедрение «неявного» стало новым испытанием для человека. Восприятие виртуальности в качестве основного детерминанта современных социокультурных процессов вполне оправдано. Однако изначально интересен вопрос о том, насколько вообще виртуальность близка человеческой природе? Поиск ответа важен в первую очередь с точки зрения определения граней ожидаемого. Если обратиться к истории философии, то становится ясно, что категория «виртуальности» уже достаточно давно находится в центре философских исследований. В частности, она активно разрабатывалась в контексте разрешения фундаментальных проблем средневековой философии: к примеру, для Фомы Аквинского категория виртуальности являлась средством осмысления ситуации сосуществования трех уровней реальности: души мыслящей, животной и растительной [См.: 1, 850-851]. Позднее данная тема была затронута и Николаем Кузанским в контексте проблемы виртуальности и актуальности существования и энергии [См.: 6, 33-94]. В дальнейшем виртуальность главным образом стала предполагать понятие производной реальности следующего уровня. Считается, что объекты данного производного уровня онтологически равноправны с порождающей их «константной» реальностью и автономны; при этом их существование полностью обусловлено перманентным процессом их воспроизведения порождающей реальностью, т.е. при завершении указанного процесса объекты виртуальной реальности исчезают [См.: 10].

Конечно, если провести более подробный историко-философский обзор проблемы виртуальности, то заметим многозначность и некоторую неопределенность данного термина. Однако в целом можно сказать, что для всех эпох виртуальность, наряду с особенностями интерпретаций и восприятия, предлагает своеобразный модус видения мира в определенных «воображаемых проекциях». Само наличие «воображаемых проекций» достаточно характерно для человеческой природы. Именно поэтому постоянное конструирование виртуальной реальности вполне оправдано. Но современная виртуальность в рамках киберпространства предполагает эффект присутствия в данной среде, сопровождающийся ощущением реального и виртуального в собственной жизни. Получается, что виртуальная реальность постепенно стала все больше уходить от степени воображаемого, выступив к качеству конструктивного элемента жизни современного человека. «Наша виртуальность» уже не пытается, да и не может сохранить нейтральность по отношению к нашей повседневности, а последняя, в свою очередь, впала в большую зависимость от виртуальности. Все это превратило виртуальность буквально в символ нашего времени, а значит и представило в качестве социально значимого феномена.

У нас появился шанс реализовать свой статус виртуального субъекта, который оказался чрезвычайно притягателен в первую очередь с точки зрения

особенностей виртуальной коммуникации и условий самопозиционирования. Непосредственная физическая непредставленность и возможность анонимности нередко создают ощущение большей свободы. Одновременно кажется, что соотношение свободы и степени ответственности, которые возможны в виртуальном пространстве – это самое желанное из того, что мог придумать для себя человек: наибольшая свобода с наименьшей ответственностью. Возможность формального присутствия в системе симуляционных процессов создает ситуацию развития некоей вспомогательной, параллельной игры, решение завершить которую, а также выбрать фрагменты, достойные с нашей точки зрения актуализации, полностью в наших руках, а это чрезвычайно притягательно. Именно в данный механизм вписывается и система отношений с «Другим», в которой также часто роль хозяйки принадлежит симуляции [См.: 4]. Подобная специфика виртуальной реальности достаточно легко превращает ее в очередную нишу возможности перехода в неаутентичное бытие: в границах последнего мы с большей легкостью готовы приписать «Другому» статус «Своего», качества которого в рамках самопрезентации часто симулируются изначальной ориентированностью виртуальных субъектов на соответствие ожиданиям. В этих условиях определенную мнимость приобретают и основные факторы экзистенциальной коммуникации: совместное переживание экзистенциальной ситуации и успокоение экзистенциальной тревоги одиночества приобретают симулятивность, подкрепленную отказом от нашей ответственности как «долженствующей единственности» [См.: 2]. Подобная ситуация актуализирует проблему видимости виртуальной личности, ориентированной исключительно на самопрезентацию и ставит вопрос о возможном упразднении актуальной субъектно-субъектной парадигмы виртуального общения, в результате чего на данном уровне со-бытия ставится под сомнение не просто существование «Своего», но даже существование «Другого».

Список литературы

1. *Аквинский Ф.*, Сумма теологии. Сумма против язычников // Антология мировой философии в 4-х т., Т.1, ч. 2, Москва, Мысль, 1969, 936 с.
2. *Бахтин М.М.*, К философии поступка // *Бахтин М.М.*, Собр. соч. в 7-и т., Т. 1, Москва, Русские словари, 2003, С. 7-68.
3. *Бибихин В.В.*, Понять другого // *Бибихин В.В.*, Слово и событие. Текст и литература, Москва, Наука, 2010, 461 с.
4. *Бодрийяр Ж.*, Симулякры и симуляция / Пер. с фр. А. Качалова, Москва, Постум, 2015. 240 с.
5. *Бубер М.*, Два образа веры, Москва, Республика, 1995, 464 с.
6. *Кузанский Н.*, О видении Бога // Соч. в 2-х т., Т. 2, М., Мысль, 1980, 471 с.
7. *Левинас Э.*, Время и Другой. Гуманизм другого человека, Санкт-Петербург, Высшая религиозно-философская школа, 1998, 265 с.
8. *Ортега-и-Гассет Х.*, «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве, Москва, Радуга, 1991, 639 с.
9. *Сартр Ж.П.*, Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко, Москва, Республика, 2000, 639 с.

10. *Хоружий С.С.*, Род или нерод? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии, 1997, № 6.
11. *Шютц А.*, Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии, Москва, Институт Фонда «Общественное мнение», 2003, 336 с.
12. *Ясперс К.*, Духовная ситуация времени // *Ясперс К.*, Смысл и назначение истории, Москва, Республика, 1994, 527 с.

ЕРЕВАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

**ДРУГОЙ.
БЛИЖНИЙ И ДАЛЬНИЙ**

*Материалы международной заочной
этико-политологической конференции*

Ереван, 15 октября 2017 года

Компьютерная верстка К. Чалабян
Редактор А. Хизанцян
Оформление обложки А. Патвакяна

Подписано к печати 27.12.2017.
Формат 60х84_{1/16}. Тип. печ. 12.
Тираж 150.

Издательство ЕГУ
Ереван, 0025, Ал. Манукяна 1
www.publishing.ysu.am