

СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И РЕАЛЬНОСТЬ ДРУГОГО

В. В. Феррони

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 25 ноября 2012 г.

Аннотация: статья посвящена концепции философии бытия А. Бадью в ее применении к проблеме реальности Другого в его социальном измерении. Автор моделирует и анализирует представления и место Другого в ситуациях, обусловленных различными сочетаниями «родовых процедур» философии, по А. Бадью, – математи, поэмы, «политического изобретения» и «любви». Предпринимается попытка указать на соотношение бытия, реальности и социальной реальности, делая вывод, что последняя представляет собой «встречу» с Другим и «жест» по отношению к Другому.

Ключевые слова: бытие, реальность, социальная реальность, Другой, понимание, социальная герменевтика, А. Бадью.

Abstract: the article is dedicated to the new ontological conception by A. Badiou in its applications to the problem of reality of Other in his social dimension. The author models and analyzes the representations and the position of Other in situations conditioned by different combinations of «gender procedures» of philosophy – mathema, «poem», «political invention» and «love» (A. Badiou). The author tries also to show the correlation of entity, reality and social reality, drawing the conclusion that the social reality presents itself the «meeting» with Other and «gesture» in attitude to Him.

Key words: entity, reality, social reality, Other, comprehension, social hermeneutics, A. Badiou.

Бытием именуют всё, что есть, включая еще не реализовавшиеся возможности, взятое в его абстрактном единстве; реальностью именуют то, что есть в наличии, «здесь и сейчас», в его конкретности и «вещности». Из этого следует, что бытие едино, а реальность множественна. Бытие со времен Парменида – вотчина мысли. Современный французский философ А. Бадью, пытаясь противопоставить постмодернистской «беспочвенности» новую онтологию в духе и стиле Платона, однако уже прочитавшего Маркса, Деррида и Делеза, указывает, что «вопрос о бытии – не только ее (философии) вотчина, это вопрос из области математики» [1, с. 11], рассматривая последнюю как образец «чистого» мышления. В реальности мы обитаем. Так, реальность представляет собой феноменальный уровень бытия, независимо от того, внешние ли это феномены по отношению к человеку, внутренние ли его «переживания», как трактует феноменальную сферу Гуссерль, или же – единство «внутреннего» и «внешнего» (последнее вновь отсылает нас к бытию через концепт «единства»). Постмодернисты редуцируют бытие к реальности, растворяя его во множественности. А. Бадью предпринимает попытку вернуть утра-

ченное единство и тем самым восстановить присутствие бытия и статус самой философии. Философия, согласно А. Бадью, представляет собой «изъятие Истины из лабиринта смысла» [1, с. 164]. Так как ключевые категории философии – категории Истины и вечности – не отсылают к чему-либо реально «присутствующему», то философия не является интерпретацией смысла того, что дано в опыте (то, о чем говорит философия – в *реальности* отсутствует, поэтому не может быть о-смыслено). Таким образом, философия не может быть рассказом, так как рассказ есть всегда о *чем-то*. Но она не есть и комментарий к рассказу. А. Бадью указывает: «Философия противопоставляет эффект истины эффекту смысла» [1, с. 165], тем самым порывая связь своего проекта «новой философии» с герменевтикой и религией. Философия не интерпретирует смыслы и не производит новые – ее целью является выстраивание «аппарата охвата истин, который должен высказать, что они имеются...; утвердить тем самым единство мысли» [там же]. Философия не производит истины; она скорее говорит о *реальности* истин, утверждая связь между феноменальной реальностью и мыслимым единством бытия. Однако, когда философия перестает быть «стражем истины», а становится ее «производителем», тогда она «губит себя, предлагая террористический императив Истинно-бытия как такового» [1, с. 171].

Для А. Бадью «Другим» философа является «софист», который противопоставляет идее философии как операции «охвата истин» – редукцию истины к техникам высказываний; единству бытия – множественность языковых игр; доступности бытия мысли – непознаваемость бытия и, следовательно, отсутствие онтологии, или, точнее, онтологию отсутствия. Попытаемся применить некоторые идеи А. Бадью к проблеме Другого в ее социальном срезе.

Мы мыслим общество как бытийное единство в его социальном измерении, но обитаем среди конкретных и реальных Других, то и дело в реальности «взрывающих» это мыслимое единство (иногда, к сожалению, и в буквальном смысле, например 11 сентября 2001 г. ...). Поэтому необходимо мыслить не только единство бытия, но и множественность реальности. Реальность всегда дискурсивна, так как присутствует в многообразии связных описаний, «рассказов». Однако здесь возникает проблема, связанная с принципом дополнительности – если возможны не редуцируемые друг к другу дискурсы о реальности (что обусловлено их принципиальной множественностью), то как мы можем ухватить целостность реальности, которая всегда ускользает от попыток помыслить ее в имплицитном многообразии?

Реальность схватывается в концепте «событие», которое всегда есть «встреча». Истина в ее коррелятивном смысле – это «встреча» феноменов действительности и мысли о них. Таким образом, «происхождение той или иной истины – из разряда событий» [1, с. 17], которые, согласно А. Бадью, возникают в стечении, «узле» четырех «родовых процедур» («родовых», естественно, не в гинекологическом, а в логическом смысле) – «матемь», «поэжь», «политического изобретения» и «любви». Именно

на этом четверном стыке возникает философия, не «открывающая» истины, а «производящая» условия истины-события, изменяющие реальность как место их «встречи». «Условия философии трансверсальны, это некие постоянные, распознаваемые на большом протяжении процедуры, чья соотношенность с мыслью относительно неизменна» [1, с. 14].

«Встреча» всех четырех «родовых процедур», имевшая место в Древней Греции и вызвавшая философию к жизни, – событие редкое, если не исключительное. Философия есть «мыслительная конфигурация возможности четырех ее родовых условий (поэмы, матемы, политики, любви) в событийной форме, которая предписывает истины своего времени» [1, с. 36–37]. Когда же «философия передает свои функции одному из своих условий» [1, с. 37], возникает то, что А. Бадью именует «швом». «Швы» блокируют, ограничивают свободу мысли. Греция, породив уникальное сочетание четырех феноменальных сфер (матемы, поэмы, политики и любви) – философию, начиная с Платона, постепенно начала разрушать это уникальное пространство, противопоставив в платоновской мысли матему поэме, которой надлежало быть изгнанной из идеального политического устройства социума. Любовь же (в качестве Эроса, влекущего к познанию как припоминанию созерцаемых Идей) сохранила остатки своего статуса лишь путем подчинения матеме и политике. Это повлекло за собой, говоря словами А. Бадью, «подшивание» философии к одному или нескольким из своих условий. Так, Запад «подшил» философию к математике науки, создав позитивизм, и к политике, явив миру марксистскую теорию. В диахроническом же срезе, в классическую эпоху – от Декарта до Лейбница, – согласно А. Бадью, главенствует математика; в эпоху Просвещения, вплоть до гегелевской апологии государства, пальма первенства отходит к политике; Ницше и Хайдеггер утверждают примат поэмы, в то время как Фрейд и Лакан акцентируют условие любви. Единство бытия распадается на множественность отдельных реальностей, подпадающих под то или иное «родовое условие». Эта ситуация порождает разнообразие наук, пришедшее на смену единству философии. Науки, быть может, за исключением математики, обратили свой взгляд на феноменальную сферу бытия – реальность, «отняв» ее у философии, что до сих пор порождает бесчисленные дискуссии о предмете последней. Эта ситуация, в свою очередь, пробудила перманентно возобновляемый плач о «конце философии». Так, А. Глюксманн полагает, что прерогативой философии до недавнего времени оставались только две сферы – «анализ языка» и «социальная критика». Первая сегодня все более ускользает в сторону семиотики, вторая же вырождается в публицистику.

Чтобы вернуть философии утраченные ею статус и права, необходимо изыскивать возможности мыслить не только единое Бытие, но и множественную (в которой сходятся, как минимум, четыре учреждающие пространство философии серии событий) реальность. Таким образом, реальность – это топос, где происходят события, событийное пространство, «место встречи». Без встречи, предполагающей по определению наличие

хотя бы двух из четырех «родовых условий», реальность исчезает, стремясь редуцироваться к чистому бытию, которое, таким образом, предстает как «ничто» (от Гегеля до Сартра). Действие, лежащее в основе «действительности» (как нечеткого, но синонима «реальности»), в свою очередь, редуцируется к интенции – мысли о действии. Родовое клеймо философии – стремление «подшиться» к одной из своих «родовых процедур» и тем самым передать ей полномочия относительно реальности. Таким образом, первым шагом стремящейся выжить в эпоху торжества технологий философии на пути от бытия к реальности должно стать возвращение себе пространства «жеста» – прямого действия мысли в реальности (что удалось осуществить постмодернизму в пространстве языка, однако ценой редукции реальности к ее знаковому выражению).

Мысль сама по себе двойственна, так как существует в реальности только тогда, когда высказана, но одновременно – она интенциональна. То есть она присутствует в реальности как топосе встречи (когда мысль услышана, прочитана, растиражирована, когда высказанный дискурс оказывается способным к производству нового дискурсивного пространства) и одновременно есть в бытии как простая интенция сознания, которая еще не «озвучена», но уже «переживаема».

С этой точки зрения социальную реальность можно интерпретировать как «встречу» потока «переживаний» индивида («феноменов» в гуссерлианском смысле) с «феноменами», «внешними» по отношению к этому конкретному индивиду, но бывшими или являющимися «внутренними» для Другого, выразившего их в слове или «жесте» (действии) как «внешние». Сталкиваясь с непрерывно обрушивающимся на него потоком «овнешненного внутреннего», индивид трансформирует его в «овнутреннее внешнее», что социологически более-менее эквивалентно процессам экстерииоризации / интерииоризации, но с тем различием, что описываемый нами процесс амбивалентен, перманентен, имеет апперцептивный характер, а его цель – организация пространства «встречи» с Другим, которое не эквивалентно ни сознанию (так как предполагает не только осмысление, но и действие по отношению к Другому), ни «внешнему миру», ни пространству языка (общность которого по отношению к Другому может и не существовать). Следовательно, социальная реальность формируется не только смыслами, но и «жестами», к которым можно отнести объявление войны или примирение, участие в выборах или их бойкот, терроризм и антитеррористические действия, художественно-артистический эпатаж – но и акт взаимопомощи... Не является ли здесь лишним концепт «сознания» как пространства встречи феноменов? Ведь действие является действием не только и не столько тогда, когда осмыслено и отрефлектировано, но и когда произведено! Если же редуцировать действие к его смыслу, вместо любви мы получим разговор о любви; вместо политики – интеллигентское брюзжание на кухне; вместо поэмы – творческий замысел, а вместо матемы – интеллектуальную «игру в бисер»...

Если представить членов общества как «кластеры феноменов»*, а их взаимодействие – как «обмен феноменами», то «единицей» такого обмена станет Событие, в котором только и может реализоваться «встреча» математики, поэмы, политики, любви – четырех видов производства истин. Таким образом, «обмен феноменами» представляет собой необходимое условие процесса производства истин.

Отсутствие, «изъясн» даже в одном из «родовых условий» философии «ведет к ее рассеиванию точно так, как их совокупное появление обусловило ее возникновение» [1, с. 16]. При отсутствии хотя бы одного из четырех «групп» феноменов философия становится проблематичной, если и вовсе не возможной. Процедура «охвата» истины подменяется производством знания, так как истина не возникает и не функционирует вне дискурса, который уже сам есть действие.

«В начале было Слово». С первых строк
Загадка. Так ли понял я намек?
Ведь я так высоко не ставлю слова,
Чтоб думать, что оно всему основа.
«В начале мысль была». Вот перевод.
Он ближе этот стих передает.
Подумаю, однако, чтобы сразу
Не погубить работы первой фразой.
Могла ли мысль в создание жизнь вдохнуть?
«Была в начале сила». Вот в чем суть.
Но после небольшого колебания
Я отклоняю это толкование.
Я был опять, как вижу, с толку сбит:
«В начале было дело», – стих гласит [2, с. 47] –

к такому выводу приходит гетевский Фауст, переводя Евангелие от Иоанна на язык европейской культуры, указывая, что не «слово» (язык), не «мысль» (сознание), и не «сила» (воля) организуют ее пространство, а дело, «жест», действие. Так «социальная реальность» преобразуется в «действительность».

А. Бадью указывает, что «период» философии есть «отрезок ее существования, когда сохраняется тип устройства, определяемый одним главенствующим условием» [1, с. 21]. Например, у Платона «Идея, очевидно, – оператор, скрытым «истинным» принципом которого является математика; политика изобретается как условие мысли под юрисдикцией Идеи..., а подражательная поэзия удерживается на расстоянии» [1, с. 21–22].

А. Бадью не рассматривает ситуации (возможно, носящие абстрактно-гипотетический, умозрительный характер, но мыслимые, а следовательно, возможные в действительности), формирующие те типы устройства, которые определяются (или могут определяться) не только одним

* Под «феноменом» мы понимаем любое явление как «внешнее», так и «внутреннее», не различая их «первичности» или значимости по отношению друг к другу.

условием (выше мы указали такие парадигмы, рассмотренные диахронически, как сменяющие друг друга), но и «встречей» нескольких «главенствующих условий» (за исключением самого момента возникновения философии как сочетания всех четырех «родовых процедур»). Однако он указывает, что «понятийные операторы, при помощи которых философия выстраивает свои условия, размещают... мысль своего времени, соотносясь с парадигмой одного или *нескольких* из этих условий» [там же]. То есть онтологическая возможность подобного взаимодействия, порождающая действительность (социальную реальность), имеет или может иметь место в любых сочетаниях «порождающих условий» («родовых процедур»). Каждое возможное сочетание определяет особое место Другого в собственной структуре. Мы попытаемся в самых общих чертах смоделировать эти возможности. Под Другим мы понимаем любого реального, т.е. феноменально предстоящего нам, человека, который по причине своего сложившегося стереотипного образа претерпевает подмену собственной конкретной реальности этим образом в чем-то представлении. Другой – это представленный образом, а не наличием. Другим может быть любой, но степень «другости» определяется количеством аналогичных представлений относительно Другого у того или иного числа членов сообщества. Основная черта, делающая человека Другим, – это наличие отличий начиная от внешнего облика и заканчивая стилем мышления и образом мира.

Сочетание «матемь» и «поэмы» порождает хайдеггерианский путь «между» объективизмом и субъективизмом (в гуссерлианском смысле), парадоксальным образом делающий поэзию производством истины, т.е. стремящийся к объективации наиболее субъективного. Если редукция «поэмы» к «матеме», имевшая место у Платона, с точки зрения Хайдеггера, есть первый шаг на пути к «забвению бытия» (подмене бытия сущим), то, возвращая «поэме» права, равные с правами «матемь» (выразившимися в современном торжестве технико-технологического «по-става» истин), принимая истину «на условиях поэтов», мы открываемся навстречу Бытию. Но поэзия (в первоначальном своем значении творчества) есть процесс глубоко личностный, субъективный, непередаваемый и невозпроизводимый. Другой в заданных этим «событием» координатах предстает как «мой» образ-объект, однако погруженный в поток собственной «экзистенции», которая, по определению, есть неповторимое, пульсирующее в потоке «переживаний», индивидуальное существование. «Истину», «производимую» так понимаемым Другим, можно уважать, но это уже дело исключительно «моего» вкуса, воли и выбора – нет никаких общих для Меня и Другого оснований принимать или не принимать ее. Таким образом, плод встречи «матемь» и «поэмы» (если только он не ведет к поглощению одной из них другой) есть волюнтаризм в отношении Другого, когда индивид действует по отношению к Другому, руководствуясь лишь собственными предпочтениями, как отрефлексированными, так и нет. Этот путь с равной вероятностью может привести как к поддержке Другого, так и к его тотальному неприятию, поскольку его ис-

ток – исключительно в индивидуальной воле, для которой Другой лишь объект для творчества, формирования. Другими словами, так рождается идеология как система производства истин (чего не удалось избежать самому М. Хайдеггеру).

«Встреча» «матемь» и «политики» порождает сухой политический расчет с применением «математических методов» к анализу социальных связей (таким образом, с неизбежностью – и к анализу Другого), что в результате приводит к «открытиям» социологии, о которых говорят, что рано или поздно социология найдет маловразумительное объяснение тому, что и так всем известно. Другой в рамках данного «события» представляет собой среднестатистическую единицу, теряя при этом свойство и право быть Другим, превращаясь в существо, подпадающее в лучшем случае под гегельянскую категорию «Особенного» как точку соотнесения единичного и всеобщего, как отношение между ними: «...Отдельное не существует иначе, как в той связи, которая ведет к общему... Всякое отдельное неполно входит в общее... Всякое отдельное тысячами переходов связано с другого рода отдельными (вещами, явлениями, процессами) и т.д.» [3, с. 318]. Тогда Другой – лишь «точка сборки» целого, которая может быть как включена в это целое Единое в качестве его необходимого для функционирования элемента, так и редуцирована вплоть до исчезновения Другого (сам Бадью полагает, что скрещение двух «швов» – политики и науки («матемь») как раз и имеет место в марксизме, в результате чего философия «предстает в виде странных... «законов диалектики», двусмысленно приложимых и к Природе, и к Истории» [1, с. 39].

Встреча «матемь» и «любви» порождает торжество схоластического (в оценочном смысле этого слова) стиля мышления о Другом, когда отношения с ним не непосредственны, как то всегда имеет место в реальности, а опосредованы цепочкой мыслей о бытии Другого в «моем» пространстве, «“Что есть истина?” – вопрошал Пилат у Истины. Он не получил ответа, – потому не получил, что вопрос его был всеу. Живой Ответ стоял пред ним, но Пилат не видел в Истине ее истинности. Предположим, что Господь не только своим вопившим молчанием, но и тихими словами ответил бы римскому Прокуратору: «Я есть Истина». Но и тогда, опять-таки, вопрошавший остался бы без ответа, потому что не умел признать Истину за истину...», – описывает подобное событие, уже имевшее место, П. А. Флоренский [4, с. 22–23].

В конечном счете это ведет к рациональному признанию того, что оптимальным отношением к Другому будет являться абстрактная «любовь» (при этом последняя может быть интерпретирована не только, например, в христианском контексте как взаимное самопожертвование – «агапэ», но и во фрейдистском как взаимореализация «основного инстинкта»). Сама «встреча» религиозного и биологического в концепте «любовь» порождает то, что М. Фуко именует *scientia sexualis*: «*Scientia sexualis*, возникшая в XIX в., парадоксальным образом сохраняет в качестве своего ядра своеобразный ритуал обязательной и исчерпывающей исповеди» [5, с. 168]. Если же в эту гремящую смесь привнести еще и рациональность

«матемь», то получим технологию секса вместо любви. «Матема» склонна поглощать «любовь» – всякий, кто попытается реализовать последнюю по многочисленным технологическим «пособиям», наводняющим современный рынок печатной продукции и Интернет, рано или поздно с этим столкнется. Достаточно лишь подвергнуть анализу свои чувства по отношению к любимому существу, как с ними произойдет закономерная метаморфоза – они перестанут быть чувствами, превратившись в интенцию – мысль о чувствах. В своем пронзительном романе о любви «Возможность острова», весь пафос которого сосредоточен в противопоставлении искреннего чувства к Другому современному отношению к любви как «научной» лаборатории сексуальных экспериментов и технологий, М. Уэльбек пишет: «Когда искренне любишь, единственный шанс выжить – это скрывать свои чувства от любимой женщины, в любых обстоятельствах напускать на себя легкое безразличие» [6, с. 143]. В рамках той же парадигмы мысли М. Фуко противопоставляет европейскую *scientia sexualis* восточной *ars erotica*, в которой «истина извлекается из удовольствия как такового», не соотносясь ни с каким-либо абсолютному закону разрешенного/запретного, а «соответственно его интенсивности, его особому качеству, его длительности, его отражениям в теле и душе» [5, с. 155]. Таким образом, европейская «наука сексуальности» представляет собой *ars erotica* плюс «матема», что дает парадоксальное вычитание *ars erotica* из конечного результата, и Другой предстает в качестве объекта «моего» удовлетворения как в моральном, так и в биологическом плане в зависимости от акцентов в интерпретации концепта «любовь». Статус Другого максимально снижается, его действительность низводится до «вещности», телесности.

«Поэма» в сочетании с «политикой» в отношении Другого есть, наоборот, предъявление Другому завышенных требований, что может находить свое выражение как в героизации, так и в демонизации его образа. «Мы уже не способны верить в рассказы, которыми группа людей навораживает себе истоки и судьбу», – говорит А. Бадью (правда, в несколько ином контексте) [1, с. 14–15]. Однако мы еще способны верить в «рассказы», которые «навораживают» истоки и судьбу Другого, подменяя реальные отношения с ним и к нему стереотипными образами Другого как представителя того или иного сообщества или группы. В результате реальный, действительный Другой исчезает, замещаясь собственным образом, сформированный неустойчивым потоком наших переживаний по поводу его присутствия. С ним происходит то же, что, согласно Ги Дебору, произошло с современным европейским сообществом, когда «представление» о пролетариате подменило собой реальный пролетариат как «субъект» социального действия – оно выродилось в «общество спектакля», в котором образы-симулякры заместили собой и вытеснили реальность как отношение и взаимодействие: «В тот самый исторический момент, когда большевизм триумфально утверждал себя в России, а социал-демократия победоносно боролась за *старый мир*, возникает новый порядок вещей, который и обеспечивает современное господство

спектакля: *рабочий класс, переродившийся в представление*, решительно противопоставил себя самому рабочему классу» [7, с. 53]. Следующая «встреча» – «поэтизация» «политики» – приводит к превращению реального Другого в образ-симулякр, на который проецируются все социальные и культурные страхи, порождая ненависть как отторжение проекции собственного опустошения, возникающего как раз в результате подобного проецирования. Круг замыкается, и из такой ненависти выхода нет: «Ненависть питается своим опустошением. Солдат ненависти ищет спасения лишь для себя самого, избранный богом самец хочет спастись от женщины, святое и здоровое общество – от еврейской заразы, геваристы митингов по антиглобализации – от американского рака» [8, с. 277]. Андре Глюксманн в своей «Философии ненависти» подмечает, что когда Другой (женщина, еврей, американец-глобалист и др.) перманентно превращается в собственный образ, это опустошает, лишает действительности, не только самого Другого, но и «творца» (индивидуального или коллективного) этого образа. «Поэт» в широком смысле – как «творец образов» – в «политике», без «матемь» и «любви» – это художник А. Гитлер, скрипач Б. Муссолини, «литератор» (как на то скромно указывал он сам в графе «профессия») В. Ленин, поэт И. Сталин... Список можно продолжить, но только в нем не будет места Другому.

«Поэма» плюс «любовь» представляет собой событие, когда «проявление Двоицы, в котором цепенеет субъект» [1, с. 15], как охарактеризовал «любовь» А. Бадью, встречается с собственным образом – отражением в искусстве. Это – ситуация сублимации, если «любовь» понимать как жертвенную «агапэ», или угрызений совести, если интерпретировать концепт «любовь» как «эрос» в ситуации, обусловленной «признанием»-исповедью (М. Фуко) как необходимым компонентом «любви» в *scientia sexualis*. Здесь уже не «Я» снижаю статус Другого, как в вышеописанной «встрече» «матемь» и «любви», но Другой выступает как источник либо «возвышения», либо «уничужения» «Меня». Так, Другой обретает сущность, но крайне редко – самостоятельную ипостась (в том их различии, которое предлагает категориальный аппарат ранневизантийского богословия: «И сущность и ипостась имеют между собою такое же различие, какое есть между общим и отдельно взятым, например между живым существом и таким-то человеком» [9, с. 368]. То есть Другой является в виде представителя Идеи Других, но не самого себя; в виде образа неотторжимой составной части «Двоицы», где претерпевается двойной параллакс видения Другого как образа, так как в этот образ включается «Я» – «цепенеющий субъект», и как конкретного субъекта, так как искусство, говоря словами Платона, выдает «образы образов» за сам прообраз. Другой предстает как образ «моего» отношения к нему и с ним, а в конечном счете как «образ образа» самого себя. Это нередко случается, например, на страницах художественных произведений, когда предпринимается попытка представить «Мое» сообщество глазами Другого, который, в свою очередь, оказывается смоделированным по образу и подобию «Моего» сообщества как персонификация «моих» представлений о Нем

(достаточно вспомнить Вольтеровского «Простодушного» или же Персидского принца Монтескье).

«Любовь» и «политика» в своем сочетании склонны видеть Другого как объект опеки, которая может пониматься и в контексте «бремени белого человека» – культуртрегерских, миссионерских или цивилизаторских усилий по отношению к Другому, который, быть может, хочет оставаться просто самим собой. С этой проблемой столкнулись страны Европы, впускающая огромное число Других из политических (в данном смысле включающих в себя и экономическую составляющую) соображений, одновременно относясь к ним исходя из собственных постхристианских представлений, полагая, что исполняют по отношению к ним каритативный долг, одновременно их эксплуатируя и «цивилизуя». В результате Европа получила совсем не то, что ожидала, – вместо «европеизации» Других, как бы в благодарность за оказанную поддержку, европейская культура столкнулась с явным сопротивлением принятию ее стандартов поведения и образа жизни (за исключением материального благосостояния).

«Встреча» «любви» и «политики» также может вести к прямому или косвенному вмешательству религии (Церкви как социального института «любви») в государственное устройство или организацию социума, что приводит, как правило, к патерналистским моделям в отношении тех, кто позиционируется как Другой. К подобному Другому надлежит применять «родительские» стратегии – увещевать, воспитывать, наказывать, прощать, осуждать и другие, невозможно только дать ему свободу быть собой и оставить в покое, признав право быть Другим. Так, в современной России невысокий по своему художественному уровню «жест» «Pussy Riot» получил широчайший резонанс в рамках вышеуказанных стратегий благодаря тому, что выступил в качестве «лакмусовой бумажки» по отношению к взятому властью курсу на патернализацию «политики» (образчик которой в настоящее время являют миру Беларусь и ее «батька»-президент), совпавшую с патерналистскими устоями РПЦ как местного института «любви».

Тройная «встреча» «матемь», «поэмы» и «политики» в отсутствие «любви» ставит знак равенства между Другим как человеком и Другим как гражданином (членом сообщества, etc.), так как либо рационально, либо художественными средствами возвышает роль сообщества в формировании Другого в ущерб непосредственной встрече с Другим и прямому действию по отношению к нему и с ним. На проблему, связанную с подобной идентификацией, указывал еще В. Соловьев: «Если гражданство признано самостоятельным основанием всяких прав, то с отсутствием или потерей этого случайного и отчуждаемого достоинства будут отсутствовать или теряться и эти права» [10, с. 565]. Другой становится «арабом», «афроамериканцем», «евреем», «русским», «таджиком», но не собой. Именно это пытались подчеркнуть все те же пресловутые «Pussy Riot» (а точнее, в свою бытность еще арт-группой «Война»), проводя в одном из московских супермаркетов акцию под названием «Памяти декабристов», которая состояла в символическом «повешении» живых «чучел» тради-

ционных для России Других – гомосексуалиста, еврея и гастарбайтера – в качестве пародии на гомофобскую, антилиберальную и дискриминационную политику современной российской власти. Конечно же, последняя в силу среднего уровня своего образования и в целях защиты собственных политических интересов, не совпадающих с интересами божественной левой интеллигенции, «жест» артисток истолковала буквально, т.е. с точностью до наоборот. Так, В. Путин заявил в своем интервью каналу Russia today: «Я знаю о том, что происходит вокруг Pussy Riot, но совершенно туда не влезаю, внимание на них стоило обратить еще после акции в супермаркете» [11].

«Матема», «поэма» и «любовь» в их «встрече» по отношению к Другому при отсутствии условия «политики» стремятся к распаду реального единства общего социально-политического пространства, в котором предстает Другой. При этом Другой сам по себе не исчезает, но, поскольку сообщество, в котором доминирует подобная конфигурация, стремится к атомизации вследствие отсутствия единого политического пространства, все становятся Другими по отношению друг к другу, что сводит к абсурду сам концепт «дружости». Такая ситуация не столь уж гипотетична – в ней пребывает современная Россия в силу неразвитости политической культуры вследствие перманентных попыток конструирования политического пространства «сверху», игнорируя «обратную связь». Поэтому вместо реальных людей – «Своих» или Других – власть в попытках самолегитимации, как правило, апеллирует к абстрактному «народу», в реальности существующему в дисперсном, распыленном состоянии, когда каждый видит в каждом Другого.

Данная ситуация приводит к тотальному взаимному недоверию, фаталистически обреченной оценке собственных возможностей и роли в политическом пространстве («все уже без нас решили») и, следовательно, к атомизации социума и перманентной «войне всех против всех», сопровождающейся всплеском ксенофобии не только по отношению к этническим Другим, но и к социально или культурно инаковым (сравните популярное сегодня в Интернете, да и в лексике средств массовой информации, самопротивопоставление «быдло» / «креативный класс»). На наш взгляд, ситуация в России обусловлена не недостатком «любви» (которая может видеть Другого и как объект для достижения состояния «цепенения Субъекта»), а отсутствием именно политического условия, причем власти всячески способствуют сохранению status quo, налагая всевозможные ограничения на политическую активность там, где отсутствует к тому же и традиция свободного волеизъявления, что ведет в конечном счете к тому, что реально все более отдаляющиеся и отчуждающиеся друг от друга люди оказываются замещены абстрактным образом «единого» «народа».

«Матема», «политика» и «любовь» в отсутствие «поэтического» условия, наоборот, представляют собой несколько идеализированный мысленный образ Запада для россиян (но не феноменальный Запад, который отнюдь не является неким тотальным единством!). Согласно такому «образу За-

пада», искаженному параллаксом видения глазами жителей России, респонденты идентифицируют как «западные» ценности «предприимчивости», «богатства», «свободы выбора убеждений и поведения», «прибыли», «гарантии политических прав», «профессионализма», т.е. ценности «расчета» и «управления», хотя в глазах самих «представителей Запада» (в данном случае – американцев) эти ценности «материального характера» занимают гораздо более скромное место, чем у жителей России, в то время как ценность «толерантности», важная для жителей США, одновременно непопулярна и не идентифицируется как «западная» в России [12, с. 20]. В то же время общим местом становится оценка понимания американцами «любви» как коктейля из секса и сентиментальности... Другой таким образом противопоставляется как «человек без свойств», «homo faber» «тонко чувствующему» русскому созерцателю, подобно тому, как это сделал в фильме «Несколько дней из жизни Обломова» Н. Михалков, придав образу Обломова повышенную степень личностной обаятельности как самого персонажа, так и избранного им габитуса (оценки соотношения желаний и возможностей в данной культурной и социальной диспозиции).

Наконец, «поэма», «политика» и «любовь» вне рациональности «матемь» могут быть чреваты всплеском иррационального отношения к Другому, которое может приобрести черты как фииии, так и фобии.

Однако необходимо учитывать, что даже идеальная конфигурация процедур производства истин, возникшая в Древней Греции как единство «матемь» Евклида, «поэмы» Гомера, «политики», изобретшей демократическое устройство социума и «любви», воспетой Сафо и Платоном, конфигурация, сумевшая породить философию как пространство события «встречи» этих истинностных родовых процедур, также не могла исключить проблему Другого, деля мир на «эллинов» и «варваров»...

По меткому выражению Н. А. Мещеряковой, «человек всегда неуместен» [13, с. 15]. Стоит добавить, что, возможно, «неуместность» человека проистекает от того, что он всегда предстает Другим – не только в порядке философии как осмысления бытия, но и в порядке проживания реальности. И «другость» человека может быть преодолена на пути выхода за границы дихотомии бытие (мыслимое) / реальность (проживаемая). Становление человеком не только мыслящим Единое, а живущим во Множественном, среди Других, поиск возможностей мыслить Множественное и жить в единой общей реальности – вот путь преодоления неустранимости и «неуместности» Другого.

Литература

1. Бадью А. Манифест философии / А. Бадью. – СПб. : Machina, 2012. – 190 с.
2. Гете И.-В. Фауст / И.-В. Гете ; пер. Б. Пастернака // Соч. : в 10 т. – М. : Художественная литература, 1976. – Т. 2. – 510 с.
3. Ленин В. И. Философские тетради / В. И. Ленин // Полное собр. соч. – М. : ИПЛ, 1969. – Т. 29. – 782 с.

4. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины / П. А. Флоренский // Соч. : в 2 т. – М. : Правда, 1990. – Т. 1, ч. 1. – 490 с.
5. *Фуко М.* Воля к истине / М. Фуко. – М. : Магистериум : Касталь, 1996. – 447 с.
6. *Уэльбек М.* Возможность острова / М. Уэльбек. – СПб. : Азбука-классика, 2012.
7. *Дебор Г.* Общество спектакля / Г. Дебор // Опустошитель, 2012. – 180 с.
8. *Глюксманн А.* Философия ненависти / А. Глюксманн. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА : Транзиткнига, 2006. – 284 с.
9. *Василий Великий.* Послание 236 (228), к Амфилохию Иконийскому / Василий Великий // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. – Минск : Харвест, 2003. – 495 с.
10. *Соловьев В. С.* Идея человечества у О. Конта / В. С. Соловьев // Соч. : в 2 т. – М. : Мысль, 1990. – Т. 2. – 822 с.
11. От «Пусси райот» требуют возмещения морального ущерба. – Режим доступа: <http://www.m24.ru/articles/4660>
12. *Лапкин В.* Ценности постсоветского человека / В. Лапкин, В. Пантин // Человек в переходном обществе. – М., 1998. – № 8.
13. *Мещерякова Н. А.* Человек в просвете бытия : очерки философской антропологии / Н. А. Мещерякова. – Воронеж : ИПЦ ВГУ. – 165 с.

Воронежский государственный университет

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

E-mail: sevaferroni@gmail.com

Voronezh State University

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

E-mail: sevaferroni@gmail.com