

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САМАРСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ АКАДЕМИКА С.П. КОРОЛЕВА»
(САМАРСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ)

И.В. ПАХОЛОВА

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ОПЫТ «ЧУЖОГО»: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Рекомендовано редакционно-издательским советом федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего образования «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева» в качестве учебного пособия для обучающихся по основной образовательной программе высшего образования по направлению подготовки 47.04.01 Философия

САМАРА

Издательство Самарского университета

2023

УДК 141.319.8(075)

ББК Ю52я7

П217

Рецензенты: д-р филос. наук, доц. В.Т. Фаритов,
канд. социол. наук, доц. С.Ю. Митрофанова

Пахолова, Ирина Викторовна

П217 Социокультурный опыт «чужого»: философско-антропологический анализ: учебное пособие / И.В. Пахолова. – Самара: Издательство Самарского университета, 2023. – 92 с.

ISBN 978-5-7883-1977-3

Учебное пособие направлено на философско-антропологический анализ социокультурного опыта «чужого» в терминах структурализма и постструктурализма. Подход к анализу социокультурного опыта «чужого» основан на различии в современной философии реального и возможного опыта. Реальный опыт осмысливается в рамках «трансцендентального эмпиризма» Ж. Делёза и «метафизики апостериори» М. Мамардашвили, возможный опыт осмысливается в рамках априорного порядка свершения.

Предназначено для обучающихся магистратуры направления подготовки 47.04.01 Философия «Философская антропология: человек в меняющемся мире» и «Философия кибернетики», а также для обучающихся на различных направлениях подготовки бакалавриата, специалитета, магистратуры, аспирантуры. Учебное пособие может быть использовано при изучении курсов философии, философской антропологии, социальной философии, философии культуры.

Подготовлено на кафедре философии.

УДК 141.319.8(075)

ББК Ю52я7

ISBN 978-5-7883-1977-3

© Самарский университет, 2023

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Глава I. Антропологические теории реального опыта «чужого» в постструктурализме.....	6
Глава II. Антропологические теории возможного опыта «чужого» в структурализме	24
Глава III. Антропология «чужого» как возможный социокультурный опыт	38
Глава IV. Антропология «чужого» как реальный социокультурный опыт	57
Заключение	82
Библиографический список	86

ВВЕДЕНИЕ

Предмет этого учебного пособия – основания социокультурного опыта «чужого» в перспективе философской антропологии. В своем анализе оснований социокультурного опыта «чужого» мы будем опираться на существующее в современной философии различие возможного и реального опыта¹. Для нас принципиально важно рассмотреть опыт «чужого» одновременно и как возможный, и как реальный социокультурный опыт, поскольку это, на наш взгляд, поможет понять всю силу и значение феномена «чужое» в таких социокультурных процессах, которые могут быть направлены как на сохранение общественного порядка, так и на революционные изменения в обществе и культуре.

Мы исходим из того понимания социокультурной реальности, которое сложилось в рамках структуралистского и постструктуралистского подходов в социально-гуманитарном познании и представлено такими авторами, как К. Леви-Строс, Р. Барт, М. Фуко, Ж. Деррида и др. Социокультурное пространство полагается нами как пространство значимого бытия (текста, интертекста), которое

¹ Здесь мы используем терминологию Жюль Делёза, который в своей книге «Различие и повторение» разработал принципы философского анализа реального опыта. См.: *Делёз Ж. Различие и повторение* / пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 93, 342. Различие возможного и реального опыта было тематизировано на теоретическом семинаре «Философия культуры» кафедры философии гуманитарных факультетов Самарского государственного университета. Подробнее см.: *Конев В.А. Трансцендентальный эмпиризм Ж. Делёза: Семинары по «Различию и повторению»*. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2001.

структурируется различными «порядками» придания значения. В связи с этим в настоящем учебном пособии мы ставим своей задачей выявить смысловой «порядок», который позволяет «чужому» заявлять о себе в социокультурном пространстве. Кроме того, мы полагаем, что каждому из типов социокультурного опыта «чужого» – имеется в виду реальный и возможный опыт – соответствует свой «порядок» производства значений, определение которых также входит в наши задачи.

Наконец, в своем рассмотрении «порядка» производства значений, характерных для феномена «чужое», мы опираемся на «след», являющийся универсальным знаком прошлого в социокультурном пространстве. Мы основываемся на том, что смысловое содержание феномена «чужое» в социокультурном мире раскрывается в значении *непреодолимого отсутствия и несовпадения в чем-то общем*. Такое значение феномена «чужое» соотносится со смысловым «порядком» «следа», поскольку «след» – это особый знак в социокультурном пространстве, который призван указывать не на конкретный предмет, а на его *отсутствие*.

Между тем, для нас совершенно очевидно, что «след» – слишком универсальный знак и не может отражать всей специфики социокультурного опыта «чужого». Из этого следует, что при определении «порядка» продуцирования значений для реального и возможного социокультурного опыта «чужого» смысловой «порядок» «следа» будет дополнительно уточняться.

Глава I. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ РЕАЛЬНОГО ОПЫТА «ЧУЖОГО» В ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМЕ

Философская традиция говорит нам о том, что рассуждение об опыте необходимо начинать с вопроса о его возможности, т.е. с прояснения оснований, делающих возможным сам опыт. Эти основания должны предшествовать опыту и не быть производными от него. Иначе говоря, опыт имеет определенный «порядок» свершения, свои априорные основания. Так устроенный опыт называют возможным опытом (в кантовском значении). Но есть иной опыт, в котором не исполняются возможности, а утверждается новый «порядок» исполнения. Такой опыт свершается не из принципа априори, а из принципа апостериори и так устроенный опыт есть реальный опыт.

Здесь мы рассмотрим две философские концепции реального опыта, которые дадут представление о логосе этого опыта, о возможности его мыслить, о терминах, в которых возможно его мыслить. Речь идет о «трансцендентальном эмпиризме» Жюлья Делёза и «метафизике апостериори» Мераба Мамардашвили. При формальной терминологической разнице эти концепции объединяет общий предмет – основания реального опыта.

Для начала обратимся к критике реального опыта в версии «трансцендентального эмпиризма» Делёза («Различие и повторение»). Реальный опыт мысли Делёз характеризует как то, что «существовало не всегда, но вынуждено, насильственно, начинается <...>», и далее – «в мысли первичны взлом, насилие, враг <...>»¹.

¹ Делёз Ж. Различие и повторение / пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 171–175.

Иначе говоря, Делёз с самого начала определяет реальный опыт как *опыт страдательный*, который чем-то вынуждается, рождение мысли происходит внезапно и насильственно. Что же может причинить такое беспокойство? Делёз отмечает, что мыслить нас заставляет особый «объект», который можно обозначить как «объект основополагающей *встречи*, а не узнавания»¹. Что такое этот «объект встречи»?

«Объект встречи» возникает неожиданно, случайно, когда вдруг что-то пробуждает в нас, по словам Делёза, «ощутимость чувства»². По мнению В.А. Конева, Делёз говорит нам о такой ситуации встречи, «в которой обнаруживается противостояние меня как чувствующего и объекта, в которой дается ощущение (чувство) чего-то конкретного и одновременно чувствуется неощутимость данного в чувстве, ощутимость становится не качеством, а знаком трансцендентного»³. Так, в романе Марселя Пруста «В поисках утраченного времени», который стал предметом анализа Делёза в книге «Марсель Пруст и знаки», таким «объектом встречи» стало теперь уже знаменитое печенье «Мадлен».

Делёз говорит о том, что «объект встречи» волнует душу и озадачивает ее, «вынуждает ставить задачу»⁴. Почему «объект встречи» опознается как то, что озадачивает? Здесь, по мнению Делёза, срабатывает принцип платоновского припоминания, или трансцендентальная память, которая «постигает то, что в первый раз, с первого раза может быть только вспоминаемым; не возможное прошлое, но бытие прошлого как такового и прошлое всех

¹ Делёз Ж. Различие и повторение. С. 175.

² Там же.

³ Конев В.А. Трансцендентальный эмпиризм Ж. Делёза: Семинары по «Различию и повторению» Самара: Изд-во «Самарский университет», 2001. С. 78.

⁴ Делёз Ж. Указ. соч. С. 176.

времен»¹. Это означает, что действие «объекта встречи» осуществляется как запрос из прошлого, которое является непреодолимым постфактумом. Наконец, запрос требует ответа, для которого раскрываются все способности души².

В свою очередь, раскрытие всех способностей души происходит в особой согласованности, которую Делёз называет Идеей. На вызов «объекта встречи» начинает поступать ответ – Идея, которая проступает нечетко и, по выражению Делёза, «необходимо является смутной»³. Между тем, оставаясь смутной, Идея все же оформляет ответ, поскольку запрос «объекта встречи» переводит в задачу, и здесь уже появляются условия и начинается поиск решения⁴.

Делёз мыслит Идею как особую виртуальную реальность⁵. Эта виртуальная реальность и есть реальность проблемного бытия, т.е. (?)-бытия. Поэтому виртуальная реальность (Идея) как (?)-бытие оказывается чутка в момент «основополагающей встречи», «прочитывает» эту «встречу» как запрос, как вопрошание, требование и, наконец, как задачу. Идея проявляет себя как зарождающаяся мысль, как нечто смутное, но, тем не менее, уже как какое-то нечто.

В сущности, Идея у Делёза – это чистый реальный опыт, реальный опыт, свершающийся виртуально. Но реальный опыт требует своей реализации. В связи с этим Делёз говорит об интенсивности различия. Интенсивность вместе с Идеей являются «двумя соотносимыми обликами различия»⁶. Если Идея – это озадаченное, проблематичное различие, то интенсивность – это различие в поиске решения. Проблематичность Идеи должна разрешиться в

¹ Делёз Ж. Указ. соч. С. 176.

² Там же. С. 177.

³ Там же. С. 183.

⁴ Там же. С. 241.

⁵ Там же. С. 256.

⁶ Там же. С. 298.

конкретном опыте, поэтому интенсивность всегда проявляет себя как индивид¹. Например, Идея социального реализуется в структуре «другого», которую можно рассматривать как индивид социального².

Универсальным индивидом для Идеи является мыслящий индивид, который, согласно Делёзу, надо понимать не только как человека, поскольку мыслящий индивид присутствует и в природном мире³. В целом Мыслящий индивид (человек) является *конкретной* мыслящей формой постижения различия, способной каждый раз «решать» Идею (проблему). Мыслящий индивид «решает» Идею, создавая «произведение». В «произведении» мы имеем реальный опыт как свершенный опыт, как опыт данного. Онтологической моделью «произведения» является симулякр, соотносящийся в своем существовании только с самим собой. Другими словами, «произведение» имеет основания в своей же собственной Идее, которая является виртуальной реальностью этого «произведения».

Итак, мы получили некоторое представление об условиях реального опыта из онтологии различия и повторения Жиля Делёза. Теперь от «трансцендентального эмпиризма» Делёза перейдем к «метафизике апостериори» Мамардашвили. «Метафизику апостериори» мы будем рассматривать по «Картезианским размышлениям»⁴. Мамардашвили отмечает, что метафизика, как правило,

¹ Делёз Ж. Указ. соч. С. 299.

² Там же. С. 315–316.

³ Там же. С. 307–309. Здесь Делёз делает «графическое» различие – мыслящий индивид (природный мир) и Мыслящий индивид (человек). Это различие отражено как в переводном, так и в оригинальном издании «Различия и повторения». Об этом см.: *Конев В.А.* Трансцендентальный эмпиризм Ж. Делёза: Семинары по «Различию и повторению». С. 113–114.

⁴ *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления (январь 1981) / под ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Изд. группа «Прогресс»: «Культура», 1993.

«располагается на уровне априори, а тут у нас метафизика апостериори, но метафизика, хотя она и эмпирична»¹. Это значит, что здесь идет поиск априорных оснований того, что нам может быть дано только как апостериори, т.е. в своей свершенности.

Предмет размышлений Мамардашвили – рождение мысли, бытие мысли как таковой, живая мысль. Мамардашвили говорит о том, что мысль рождается в особой ситуации, в некоторой «фиксированной точке интенсивности»². Таких «фиксированных точек интенсивности», по мнению Мамардашвили, в культуре не так уж много. Мамардашвили указывает на фиксацию таких «точек», на их закрепление, что довольно точно отражает место «точек интенсивности» в социокультурном пространстве. Действительно, ведь, в сущности, «фиксированные точки интенсивности» есть не что иное, как так называемые вечные проблемы культуры.

К примеру, Бог, Смерть, Любовь, Красота, Истина, Добро – кто может знать, что это такое? При этом здесь не идет речь о какой-то игре в вопрос-ответ. Механизм действия этих «точек» нельзя запустить произвольно, он не зависит от человека. Попадание в «точку интенсивности» может только *случиться*. Само начало мысли всегда страдательно, что-то нас заставляет, вынуждает мыслить.

Попадание в «точку интенсивности» меняет состояние человека, прерывает повседневное течение жизни. Человек, по мнению Мамардашвили, оказывается в «зазоре» (подвесе), где стоит один на один с миром. Ситуация «зазора», считает Мамардашвили, открывает нам понимание дискретности «содержательного» времени, т.е. времени культуры. «Содержательное» время, в отличие от «абстрактного», не гомогенно, оно совершенно неоднородно и прерывно. В «содержательном» времени «точка, в которой я нахо-

¹ Там же. С. 49.

² Там же. С. 32.

жусь или оказался, — она не вытекает из предшествующей временной точки <...> из содержания моей мысли сейчас не вытекает и та мысль, которая подумается»¹.

Почему случаются такие «зазоры» в жизни человека, почему течение жизни прерывается? Появление такого «зазора» свидетельствует о социокультурном бытии как о проблемном бытии. Открывшийся «зазор» нужно закрыть, обнаруженное небытие восполнить бытием, которое еще не есть, но появится в событии мысли. На вопрошание из «зазора» требуется ответить.

Итак, в «зазоре», в момент разрыва «связи времен» человек стоит перед вызовом – сможет ли он сцепить этот разрыв заново, найдутся ли силы? Такой силой, по мнению Мамардашвили, является сила утверждения, которая обнаруживается в случае «плодотворной тавтологии». На «нет», которое открывается в «зазоре», нужно сказать свое «да». Поэтому собранный субъект начинает работу по сосредоточению на себе для того, чтобы разглядеть в себе и ухватить пока еще неопределенные образы, которые с помощью усиления (амплификации) становятся все более четкими и определенными.

Мамардашвили говорит о механизме амплификации, который производит отбор и усиление образов. Именно с действием амплификации Мамардашвили связывает свершение реального события познания, появление новой мысли². Здесь наступает «точка невозврата»: если свершилось событие познания, то назад уже не повернешь, событие как таковое, считает Мамардашвили вслед за Декартом, необратимо. Если что-то стало, сбылось, то этого нельзя не учитывать, нельзя сделать вид, что не было. Иначе говоря, реальное событие мысли существенно отличается от логи-

¹ Мамардашвили М.К. Указ. соч. С. 43–45.

² Там же. С. 220.

чески связанного мышления, где можно отступить, дать задний ход, вернуться и пойти другим путем.

Мамардашвили выделяет несколько принципов действия амплификации, т.е. события мысли. Во-первых, сила усиления избирательна в отборе образов. Из всех вариантов в итоге выбирается только один, который будет утверждаться как единственный¹. Во-вторых, усиление работает до появления отчетливого представления о значимости отобранного образа и включает в свою работу воображение, в котором новое нам представляется². Поэтому, в-третьих, усиление действует как «чистое концепирование», т.е. сила воображения позволяет себе самые невероятные представления, связывает в единое целое то, что, как кажется, не может быть связано. Здесь, по мнению Мамардашвили, амплификация проявляет себя как «атом» мысли, единица ума, как предельное различие. Иначе говоря, сила амплификации есть сила различия³. Далее, в-четвертых, усиление действует как сила выражения. То, что становится в событии мысли, требует своего прояснения и своих форм выражения. Поиск выражения в данном случае не является исполнением формальности, поскольку выражение участвует в деле отбора единственного образа (по принципу черновик-чистовик)⁴.

Наконец, в-пятых, усиление в акте творения проявляет себя как неограниченная ничем свобода утверждать. Пока сила различия действует в неопределенности и неясности, занята перебором

¹ Мамардашвили М.К. Указ. соч. С. 222.

² Там же. С. 223–254.

³ Там же. С. 249.

⁴ Там же. С. 236. Кроме того, подробнее о черновике-чистовике см.: Лехциер В.Л. Апология черновика, или «Пролегомены во всякой будущей...» // Новое литературное обозрение. – 2000. – № 44. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2000/4/apologiya-chernovika-ili-prolegomeny-vo-vsyakoj-budushhej.html> (дата обращения: 05.09.2023).

вариантов, ничто не определяет «порядок» этого перебора. Когда же выбор сделан, когда что-то определилось, произошло, сделалось, то здесь уже вступает в силу необратимость события и появляется «порядок» воспроизводства того, что стало¹.

Итак, перед нами две попытки помыслить основания реального опыта – «трансцендентальный эмпиризм» Жюлья Делёза и «метафизика апостериори» Мераба Мамардашвили.

Итак, начало реального опыта открывает нам пространство социокультурного бытия как бытия проблемного, требующего усилий для своего решения, и требование это обращено к фундаментальной культурной способности человека утверждать (*affirmo*) (В.А. Конев)², к особому положению человека, которое позволяет ему быть «средним» между бытием и небытием и сцеплять «зазоры» во времени культуры (М.К. Мамардашвили). Действие культурной способности утверждать проявляется в работе по различию и отбору того, что будет утверждаться, в усилении поиска решения Идеи (Ж. Делёз). Наконец, найденное решение утверждается в своей необратимости как событие (М.К. Мамардашвили).

На наш взгляд, в социально-гуманитарном познании реальный опыт является предметом такого методологического направления, как постструктурализм. Постструктурализм занят не проблемой функционирования априорных означающих структур, а проблемой их становления: в центре внимания постструктурализма не различные смысловые «порядки», а онтология смысла. В целом сегодня признается, что для отношений структурализма и постструктурализма характерна взаимная дополнительность. Это выражает-

¹ Мамардашвили М.К. Указ. соч. С. 246.

² Подробно о способности утверждения (*affirmo*) как универсалии социокультурного бытия см.: Конев В.А. Философия культуры и парадигмы философского мышления // Философские науки. 1991. № 6. С. 16–30.

ся в общем интересе к проблемам языка и в опоре на концепцию знака как единства означающего и означаемого¹. Постструктурализм, являясь критикой структурализма, в то же время продолжает структуралистский проект изучения социокультурной реальности как значимой реальности, но уже на других основаниях. В частности, как отмечает Юрген Хабермас, если структурализм в исследовании языка ориентирован на модель речевой деятельности, то постструктурализм – на модель письма².

Наиболее интересным для нашего рассмотрения оснований реального опыта как социокультурного опыта «чужого» является проект деконструкции Деррида. Деконструкцию Деррида мы рассматриваем как онтологию социокультурной реальности, являющейся, прежде всего, значимой реальностью. Одним из центральных понятий деконструкции Деррида является понятие «след».

Понятие «след», как отмечает И.П. Ильин, Деррида заимствует у Левинаса³. Правда, у Левинаса «след» выступает знаком, производящим значение отсутствия, Деррида же понимает «след» несколько иначе. Он также использует способность «следа» отсылать к отсутствию, т.е. отсутствовать присутствуя. В этом «след» противоположен «наличию», являясь общей формой неналичия⁴. Но «след» у Деррида не производит значение отсутствия, а работает на самостираание. Это очень важный момент. «След» как общая форма неналичия есть *самостирающийся* «след». Здесь Деррида

¹ Усманова А.Р. Постструктурализм // Новейший философский словарь / сост. и гл. н. ред. А.А. Грицанова. 3-е изд., исправл. Мн.: Книжный Дом, 2003. С. 618–620.

² Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: Двенадцать лекций / пер. с нем. 2-е изд., испр. М.: Весь Мир, 2008. С. 175.

³ Ильин И.П. Постмодернизм. Словарь терминов. М.: ИНИОН РАН (отдел литературоведения) INTRADA, 2001. С. 230.

⁴ Автономова Н.С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. и вст. ст. Наталии Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. С. 20.

очевидно противостоит Левинасу, утверждая, что «след есть стирание себя, своего собственного присутствия, он составляется угрозой или страхом своего непоправимого исчезновения, исчезновения своего исчезновения. Нестираемый след – вовсе не след, это полное присутствие, неподвижная и нетленная субстанция, сын Божий <...>»¹.

Таким образом, у Деррида «след» озабочен своим воспроизводством, поддержанием способа своего существования, своим возвращением. Способ существования «следа» проявляется в акте *самостирания*, который для «следа» оказывается актом *самовоспроизводства*. «След» возникает в *стирании*, в зачеркивании, и метафорой «следа» может быть палимпсест. В целом акт *стирания* для «следа» первичен, поэтому попытка расчистить палимпсест до основания приведет нас, по мнению Деррида, к «прото-следу». По сути, «прото-след» выступает некоторым *пределом неналичия*, указывает на тщетность усилий по достижению непосредственной данности наличия. В своем желании дойти до начала всех начал (а именно это желание, как считает Деррида, движет всей европейской метафизикой) мы всегда будем запаздывать, и смотреть вслед уходящему поезду.

Далее, возвращение «следа», его повторение происходит за счет «различАния». «РазличАние» – это авторский термин Деррида, который во французском варианте, в отличие от русского, не улавливается на слух, а распознается только на письме. Свое происхождение «различАние» (*differAnce*) ведет от «различия» (*difference*). Что появляется в «различАнии», чего нет в «различии»? Деррида находит в «различии» нужные ему смыслы, чтобы закрепить их только за «различАнием». Какие это смыслы? Во-первых, «различАние» есть откладывание во времени, во-вторых –

¹ Деррида Ж. Фрейд и сцена письма / пер. с фр. А. Гараджи // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб.: Академический проспект, 2000. С. 290.

различие в пространстве¹. Как отмечает Е. Гурко, совмещение в «различАнии» аспекта времени и пространства заставляет нас обратиться к понятиям традиционной метафизики, что само по себе уже является симптомом². Действительно, вводя «различАние», Деррида нацеливается на «метафизический» способ данности «наличия» – «здесь и теперь». По словам Автономовой, «различАние – это промедленность, отсроченность, постоянное запаздывание во времени и отстраненность, смещение, разбивка, промежуток в пространстве»³. Следовательно, «различАние» обеспечивает сам акт *самостираня* «следа», его повторение, самовоспроизводство.

Еще одно связанное со «следом» понятие – понятие «письма». «Письмо» у Деррида – это явленность бытия смысла, его феномен. Деррида противопоставляет «письмо» «голосу». «Голос» создает эффект «наличия» в собранности присутствия, тем самым скрывая конститутивный для реальности смысла непреодолимый пространственно-временной разрыв («различАние») между означающим и означаемым. «Голос» маскирует структуру смыслопорождения, в то время как «письмо» ее обнажает, открыто демонстрирует, выводя смысл на «поверхность». Можно сказать, что в «письме» смысл обретает свою среду обитания, свой дом, свое место, свой суверенитет.

«Письмо» не имеет никакого мотива к существованию, кроме как воспроизводство акта означивания как такового. Это знак, по-

¹ См.: Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Минск: Экономпресс, 2001. С. 103; См. также: Косыхин В.Г. Методология и онтология деконструкции Ж. Деррида / В.Г. Косыхин // Социально-гуманитарное познание: методологические и содержательные параллели: Коллективная монография / Под общей редакцией А.В. Грехова, А.Н. Фатенкова. – Москва: Общество с ограниченной ответственностью «Аквилон», 2019. – С. 126–140.

² Гурко Е. Указ. соч. С. 103.

³ Автономова Н.С. Указ. соч. С. 24.

лучивший свободу и отпущенный на все четыре стороны, в свободный полет означивания. Понятие «письма» у Деррида также имеет свой предел в «прото-письме». «Прото-письмо» – это некий первоакт «письма», его чистая возможность как фактичность свершившегося.

Для нас проект деконструкции Деррида важен, по крайней мере, по двум причинам. Во-первых, и здесь можно согласиться с В.А. Коневым: деконструкция – это еще один опыт выстраивания «метафизики апостериори»¹. Действительно, все операционные деконструирующие понятия («след» («прото-след»), «различие» («различАние»), «письмо» («прото-письмо»)) возникают в опыте деконструкции и одновременно являются условием этого опыта². Иначе говоря, деконструкция Деррида есть философская критика реального опыта. Во-вторых, попробуем воспользоваться результатами деконструкции и выстроить модель «порядка» означивания, действующего по принципу *самостирающегося* «следа», которая поможет нам в создании модели реального социокультурного опыта «чужого».

Самостирающийся «след» воспроизводит себя в акте *самостирания*, т.е. в производстве другого «следа». В итоге получается, что «порядок» означивания самостирающегося «следа», если можно так выразиться, *воспроизводит способ производства смысла*, удерживает его. Но этот способ производства каждый раз проявляет себя в конкретном опыте появления новых значений, новых смыслов.

¹ Конев В.А. Грамматология: как возможен смысл? // Конев В.А., Лехциер В.Л. Знак: игра и сущность: Самарские семинары. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002. С. 169.

² Примечательно, что все деконструирующие понятия у Деррида сдвигаются – «след» сдвигается к «прото-следу», «различие» к «различАнию», «письмо» к «прото-письму». Здесь проявляется в действии «порядок» означивания *самостирающегося* «следа».

Действие *самостиранья* «следа» требует особого пространственно-временного расположения – «различАния». Пространство и время «различАния» – это пространство и время сдвига, смещения. Что-то, что было на своем месте, *вдруг* стало съезжать, сдвигаться, образуя трек, черту¹. Графически «различАние» можно изобразить как зачеркивание. Зачеркнутые слова *еще* можно прочитать, но чтение *уже* сопряжено с дополнительными усилиями, кое-что стерлось так, что и не разобрать. Действие «различАния» можно узнать по отсрочке и отстранению. То, что было в свободном доступе, только руку протяни, вдруг начинает откладываться и отстраняться, совершать жест невозвратного ухода со своего места и вообще вести себя как-то независимо.

Что-то отложилось, но отложилось не впрок, не про запас, не в будущее, а в *невозвратно прошедшее*, расчищая место, обнажая пустоту, недостачу и нехватку, создавая знак пробела в настоящем. Вдруг обнаружилось, что здесь на этом месте, оказывается, «что-то было», а теперь оставило о себе только *след*. *След* – это все, что осталось, все, что еще может обнаруживать *снова и снова* прежнюю бытность. Именно к *оставленному следу* можно обратиться в попытке настичь, догнать, вернуть на место так внезапно ушедшее. Но этот *след* есть только письмо, оставленное на прощание.

Здесь проявляется то, что Деррида вкладывал в понятие «письма». «Письмо» у него – это *всегда уже оставленный* «след», в том числе и оставленный без присмотра, без надзора, без намерения возвратиться и оставить другой «след». «Письмо» в своей оставленности ведет себя как *означающее, отпущенное на свободу* совершать произвольные акты означивания, выводить на «поверхность» бытие смысла как бытие не данное (наличное), а заданное

¹ Здесь уместно вспомнить, что «след» во французском языке – это *trace*. См.: Ильин И.П. Постмодернизм. Словарь терминов. С. 230.

(проблемное бытие). «Письмо» призвано решить проблему и восполнить образовавшуюся нехватку *безвозвратно ушедшего*. Но «письмо» не возвращает на место прошедшее, а запускает в действие «порядок» означивания *самостирающегося* «следа», т.е. «порядок» производства нового смысла, несущего на себе отпечаток смещения.

Очевидно, что «порядок» означивания по принципу *самостирающегося* «следа» имеет *событийную структуру*. Чтобы что-то сработало как «письмо», т.е. проявилось как оставленный «след», необходимо переживание утраты. В *опыте переживания утраты*, когда что-то отложилось вдруг в *невозвратное прошлое*. Именно в этом опыте конституируется время «различАния» как время промежутка, разрыва, пробела, распавшейся связи времен. В «различАнии» оставленный «след» *прошлого* зияет брешью в *настоящем*, возвещая об *отсутствии* и требуя восполнения. Так в «различАнии» образуется, по выражению Хайдеггера, «простираение» времени (Деррида говорит в этом случае об интервале овременения). В этой временной растяжке открывается прошлое в своей *недоступности* и настоящее в своей неполноте. Опорной точкой восполнения неполноты настоящего в промежутке «различАния» *становится* оставленный «след» прошлого («письмо»).

Следует обратить особое внимание на такой момент – *восполнение неполноты* происходит как *становление оставленного «следа» прошлого*. Оставленный «след» («письмо») *становится*, простираясь в промежутке «различАния» в свободном акте означивания, ведь «письмо» у Деррида, как мы помним, – это *немотивированное означающее*, или, иначе – означающее, мотивированное на свободное означивание. Оставленный «след» *становится* чем-то *иным* по отношению к тому, что его оставило.

В целом действие «порядка» означивания по принципу *самостирающегося* «следа» вводит нас в проблематику опыта событийности, преобразования, переходности. Событийный опыт обладает особыми динамическими пространственно-временными расположениями, будь то время «кайроса» в подлинной исполненности смысла (опыт преобразования) или топос «смещения» и сложная темпоральность мгновенной приостановки (опыт переходности)¹.

Есть ли у реального социокультурного опыта «чужого», который мы рассматриваем как вид событийного опыта, своя специфика, свой особый «порядок» свершения?

Специфика событийного опыта «чужого», на наш взгляд, проявляется в том, что *этот опыт не направлен на будущее*. Конститутивным для событийного опыта «чужого» становится *переживание отсутствия как невозвратной утраты*. Социокультурное пространство – это пространство проблемного бытия, в терминологии Делёза – пространство (?)-бытия. Проблемное бытие не стоит понимать, как только бытие в проекте, т.е. бытие еще не ставшее, не сбывшееся, пока не случившееся. Проблемное бытие – это также и бытие *утраченного, уже бывшего*, которое заявляет о себе как *всегда уже оставленное*. Здесь социокультурное бытие как бытие небытия обнаруживает себя в модусе присутствия того, что *всегда уже отсутствует*. Это небытие *невозвратно прошедшего*, и оно требует становления не того, чего еще не было, а того, что *уже было*.

Событие у Хайдеггера имеет смысл обретения собственного бытия в заступании и решимости на бытие-к-смерти. Здесь собы-

¹ Подробнее см.: *Соловьева С.В.* Индивидуальная форма историчности. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002; *Лехциер В.Л.* Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности.

тие свершается в решимости утвердить свое собственное в виду грядущего конца. Для сбывания события в этом случае конститутивную роль играет нехватка еще не ставшего. Такого рода событие как событие обретения собственного направлено на будущее, на решительное восполнение нехватки того, что еще не существует.

С другой стороны, событие может быть отмечено и другим вектором времени – направлено не в будущее, а в прошлое, к первоначально. Так, по замечанию Конева, если бы Хайдеггер в экзистенциальной аналитике *Dasein* вместо бытия-к-смерти рассматривал бытие-к-началу (к прошлому, к тому, что всегда уже есть), то на этом пути он бы нашел не событийную подлинность *Dasein*, а феномен подлинности *другого Dasein*¹.

Таким образом, сформулируем выделенный нами «порядок» означивания реального социокультурного опыта «чужого». «Порядок» означивания реального социокультурного опыта «чужого» – это «порядок» *по принципу самостирающегося следа*. Особенностью действия этого «порядка» означивания является *воспроизводство способа производства новых смыслов и значений, направленных на восполнение отсутствия навсегда утраченного*.

Результатом реального социокультурного опыта «чужого» является утверждение нового «порядка» продуцирования значений. Для нас важно провести различие реального и возможного социокультурного опыта «чужого» не только по условиям свершения, но и по результатам свершения. Поэтому для удобства мы обозначим социокультурный опыт «чужого», свершающийся в «порядке» *самостирающегося следа*, как реальный опыт «чужого».

¹ См.: *Конов В.А.* Критика способности быть (Семинары по «Бытию и времени» Мартина Хайдеггера). Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. С. 170–171.

Литература для чтения

1. Автономова Н.С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. и вст. ст. Н.С. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. С. 7–107.

2. Делёз Ж. Различие и повторение / пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998.

3. Деррида Ж. Фрейд и сцена письма / пер. с фр. А.Гараджи // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб.: Академический проспект, 2000. С. 251–292.

4. Конев В.А. Семинарские беседы по «Картезианским размышлениям» М.К. Мамардашвили. Самара: Самарский университет, 1996.

5. Конев В.А. Трансцендентальный эмпиризм Ж. Делёза: Семинары по «Различию и повторению» Самара: Самарский университет, 2001.

6. Косыхин В.Г. Методология и онтология деконструкции Ж. Деррида // Социально-гуманитарное познание: методологические и содержательные параллели: коллективная монография / Под общей редакцией А.В. Грехова, А.Н. Фатенкова. – М.: Общество с ограниченной ответственностью «Аквилон», 2019. – С. 126-140.

7. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления (январь 1981) / Под ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Изд. группа «Прогресс»: «Культура», 1993.

Вопросы на понимание

1. Какие основные элементы реального опыта можно выделить в трансцендентальном эмпиризме Ж. Делёза?

2. Как соотносится теория реального опыта в трансцендентальном эмпиризме Ж. Делёза и в метафизике апостериори М. Мамардашвили?

3. Как соотносятся понятия «следа» у Э. Левинаса и Ж. Деррида?

4. Что такое порядок означивания по принципу самостирающегося следа у Ж. Деррида?

5. Какое значение имеет, на ваш взгляд, то, что порядок свершения реального опыта имеет направленность не в будущее, а в прошлое?

Глава II. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ ВОЗМОЖНОГО ОПЫТА «ЧУЖОГО» В СТРУКТУРАЛИЗМЕ

Теперь посмотрим на условия свершения возможного опыта «чужого». Здесь мы опираемся на философскую традицию исследования условий возможного опыта, идущую еще от И. Канта. В области социально-гуманитарного познания возможным социальный опыт был предметом научного интереса Георга Зиммеля в работе «Как возможно общество?». У Зиммеля речь идет о необходимом априорном знании, которое делает возможным социальный опыт человека, позволяет ему как «частично не обобществленному» существу занять свое личное «место» в анонимном социальном пространстве¹.

Для нас важно рассмотреть основания возможного опыта в сравнении с реальным. В связи с этим мы опять обращаемся к «трансцендентальному эмпиризму» Жюлья Делёза и «метафизике апостериори» Мераба Мамардашвили. Конкретный реальный опыт предполагает результат – что-то, чего не было, должно стать, утвердиться. Как уже было сказано выше, в конкретном реальном опыте, который свершается по принципу апостериори, утверждается новый смысловой «порядок». Что это значит – утвердился новый смысловой «порядок»? Новый смысловой «порядок» стал *априорным* «порядком», который *теперь*, т.е. после опыта свер-

¹ Зиммель Г. Как возможно общество? // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни / пер. с нем. М.: Юрист, 1996. С. 510–526.

шения, поступает во всеобщее распоряжение как *возможность*. Как это происходит?

Делёз в этом случае вводит повторение. Различие, которое заявляет о себе в реальном опыте, испытывает себя на повторение. Как это можно понять? Делёз вспоминает идею Ницше о «вечном возвращении» как силе бытия, которая подвергает испытанию все сущее. Подхватывая идею Ницше, Делёз говорит о том, что «повторение в вечном возвращении во всех своих аспектах проявляется как сила, присущая различию <...>»¹. Это значит, что в реальном опыте, где различие действует в отборе вариантов решения Идеи, должен наступить момент, когда отбор прекратится. Какой это должен быть момент? Это должен быть такой момент, когда различие *сможет повториться*. Здесь на повторе различия и утверждается «произведение», которое Делёз мыслит как симулякр. Таким образом, повторение – это необходимый момент реального опыта, который завершает опыт, делает его свершенным, состоявшимся.

В свою очередь, Мамардашвили также говорит о законе, который с необходимостью должен поддерживать творческий акт. Тема закона у Мамардашвили возникает в связи с темой свободы. Действительно, ведь творческий акт – это акт свободы. При этом свобода, по словам Мамардашвили, «несется и лежит на волне необходимости»². Как это можно понять? В самом деле, в реальном событии мысли амплификация действует с неограниченной свободой и силой воображения в отборе образов, но для того, чтобы выбор все-таки состоялся, и событие мысли свершилось, необходим «порядок». Свобода утверждает себя в «порядке», и это единственная ее возможность утвердиться.

¹ Делёз Ж. Различие и повторение. С. 359.

² Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. С. 39.

Поэтому Мамардашвили вслед за Декартом замечает, что на уровне творения нет законов, закон возникает только на «втором шаге» творения¹. На «первом шаге» звучит свободное «Да будет!», услышать которое мы сможем только *потом*, когда что-то *станет*. Творение удерживается всегда за счет «второго шага», *теперь*, *когда* появляется закон. «Второй шаг» – это знак истинности «первого шага», истинности творения, удачного отбора, в котором различие достигло своего предела, т.е. нечто определилось настолько, что стало необходимым². Поэтому событие мысли всегда необратимо и его *modus operandi* – «Если *A*, то обязательно *A*»³. Здесь проявляет себя сила утверждения, которую Мамардашвили обозначил как «плодотворная тавтология», а Делёз в этом случае говорит о симулякре.

Нас во всем этом интересует то, что на «втором шаге», в повторении образуется принцип *априори*. Свершившийся опыт создает *прецедент*, по которому будет осуществляться теперь уже *возможный* социокультурный опыт. Если говорить в терминах Мамардашвили, то прецедент «скрывает в себе априорную структуру, хотя сам он – результат метафизического *апостериори*»⁴. Таким образом, *реальный* опыт, свершающийся из принципа *апостериори*, становится *априорным* основанием *возможного* опыта.

На наш взгляд, в современном социально-гуманитарном познании *возможный* социокультурный опыт является предметом для такого методологического направления, как структурализм.

¹ Там же. С. 47–48.

² См.: Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. С. 246.

³ Конев В.А. Дантовы координаты (проблема определения ценностного бытия) // Конев В.А. Онтология культуры (Избранные работы). Самара: Изд-во «Самарский университет», 1998. С. 81.

⁴ Конев В.А. Семинарские беседы по «Картезианским размышлениям» М.К. Мамардашвили. Самара: Изд-во «Самарский университет», 1996. С. 28.

Структурализм, во всяком случае в его более позднем (французском) варианте, занят исследованием априорных социальных структур, которые определяют «порядок» продуцирования значений. Проект структурализма в свое время был расценен как новый виток классического трансцендентализма. В частности, Поль Рикер определил структурализм как «кантианство без трансцендентального субъекта»¹. И это не только сторонняя оценка. Один из основных фигурантов структурализма Мишель Фуко в своей «программной» работе «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» называет «эпистемы» «историческими априори».

Структурализм – довольно широкое методологическое направление, охватывающее различные области социально-гуманитарных исследований. Нас интересуют те авторы, которые обращались к методологии структурализма для изучения различных социокультурных феноменов, а именно – К. Леви-Строс, Р. Барт (периода структурализма) и М. Фуко (также периода структурализма). Каждый из этих исследователей по-новому раскрыл методологический потенциал структурализма.

Безусловно, центральным для структурализма является понятие «структура». Само по себе понятие структуры сложилось в недрах структурной лингвистики и далее распространилось в различных вариациях и на другие направления в структурализме по мере их появления. Как известно, еще Фердинанд де Соссюр различил в речевой деятельности язык как автономную систему знаковых отношений и основанные на этой системе речевые акты. Это различие позволило по-новому подойти к проблеме смысла. Язык в представлении Соссюра – это не субстанция, а форма, или иначе – структура, которая определяет «порядок» означивания.

¹ Цит. по: *Косиков Г.К.* «Структура» и/или «текст» (стратегии современной семиотики) // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. М.: ИГ «Прогресс», 2000. С. 16.

Поэтому смысл сам по себе не содержится в чем-либо, а возникает только *в отношении* одного знака с другим. «Порядок» этого отношения и есть структура. Следовательно, структура – это «порядок» отношения знаков, «порядок» означивания. При этом структура – это «порядок», взятый в синхронии, а не в диахронии, т.е. «порядок» как таковой в его статике¹. Здесь смысл вторичен по отношению к структуре и произведен от нее, т.е. смысл производится самой структурой. Если рассматривать структурализм и структурную лингвистику в частности как продолжение трансцендентализма, причем трансцендентализма кантовского толка, то структура в этом случае занимает «место» трансцендентального субъекта, но без какой-либо ассоциации с субъективизмом.

Леви-Строс исходит из того, что «культура обладает строением, подобным строению языка»². Другими словами, культура – это язык, т.е. система знаков со своим «порядком» означивания. Соответственно, чтобы понять смысл того или иного феномена культуры, необходимо обнаружить за видимым «хаосом» ее проявлений скрытый «порядок». По замыслу Леви-Строса, через структуру социокультурный мир сам себя высказывает, и воспринять это высказывание можно только зная правила его образования.

Леви-Строс показал, что структурный анализ позволяет проявить те смыслы социальных отношений, которые, как правило, скрыты от самих участников этих отношений. Цель структуралистского исследования, отмечает Леви-Строс, – «прийти к бессознательной структуре, лежащей в основе каждого социального

¹ Соколова Л.Ю. Структурализм как особый тип рациональности (с частной ссылкой на Леви-Строса) // Современная философия как феномен культуры: исследовательские традиции и новации: Материалы научной конференции. Сер. «Symposium». Выпуск 7. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. URL: http://anthropology.ru/ru/texts/sokolova/modern_10.html (дата обращения: 05.09.2023).

² Цит. по: Косиков Г.К. Указ. соч. С. 4.

установления или обычая, чтобы обрести принцип истолкования, действительный и для других установлений и обычаев <...>¹. Таким образом, у Леви-Строса, считавшего себя «вульгарным кантианцем», «место» трансцендентального субъекта занимает бессознательная структура, которую не следует понимать в духе психоанализа, т.е. как иррациональную структуру. Напротив, бессознательная структура у Леви-Строса сугубо рациональна и является основанием символического мышления, которое обнаруживает себя во всех культурах – как современных, так и первобытных.

Результатом структуралистского исследования является создание теоретической модели изучаемого объекта. При этом «порядок» связей структурных элементов в этой модели должен быть синхроническим, т.е. предполагается, что все взаимодействующие элементы структуры одновременны друг другу. Поэтому для структуралистского исследования нет ничего лучше, чем своим предметом иметь социокультурные феномены первобытных обществ, которые, как правило, не претерпевают существенных исторических изменений, чего нельзя сказать о современных обществах.

Если Леви-Строс выявлял бессознательные структуры социальных отношений в первобытных обществах, то Ролан Барт был занят критикой современного ему буржуазного общества, что не удивительно, ведь структуралистский метод – это, прежде всего, критический метод. Там, где Леви-Строс искал бессознательные структуры социального, Барт ищет «социологику», которая в его представлении являет собой «конкретно-историческую систему

¹ *Леви-Строс* К. Структурная антропология / пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 30; См. также: *Голубева-Монаткина Н.И.* Конкуренция интеллектов: В.В. Иванов переводит «структурную антропологию» К. Леви-Строса / Н.И. Голубева-Монаткина // Русистика без границ. – 2021. – Т. 5. – № 1. – С. 7–12.

духовного производства»¹. Барт, в отличие от Леви-Строса, ставил перед собой уже несколько более сложную задачу – выявить синхронический «порядок» знаковой системы современного общества, учитывая при этом ее конкретно-историческое своеобразие. Для этого Барт обратился к идеям коннотативной семиологии².

Согласно Барту, жизнь общества пронизана «вторичными» смыслами, которые подспудно структурируют и поддерживают определенные социальные практики. Действие «вторичных» смыслов проявляется в создании эффекта естественности, ординарности происходящего. По сути своей, «вторичные» смыслы, по мнению Барта, выстраивают социокультурное пространство как мифологическое пространство. Это становится возможным за счет того, что «вторичные» смыслы скрывают свою знаковую природу, при этом показывая себя как нечто само собой разумеющееся. Так система «вторичных» смыслов производит миф о естественности и неизменности существующего порядка вещей³. Барт с помощью структурного анализа показал, что знаки социального присутствуют не только там, где мы их ожидаем встретить (к примеру, в сфере публичного), но и в самых, казалось бы, простых и незначительных вещах. Иначе говоря, социокультурное пространство пронизано значениями, захвачено ими, втянуто в производство всевозможных знаков в расчете на определенный смысловой «порядок» социального. В целом Барт в свой структуралистский период представлял общество как «организм, непрестанно секретизи-

¹ Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках (Критический очерк концепций французского структурализма). М.: АН СССР: Институт философии, Издательство «Наука», 1977. С. 87.

² Там же. С. 88.

³ Косиков Г.К. Ролан Барт – семиолог, литературовед // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика / пер. с фр., сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. С. 12–19.

рующий знаки и с их помощью структурирующий действительность <...>»¹.

Наконец, Мишель Фуко применил в свое время метод структурализма к области истории. Н.С. Автономова относит самую «структуралистскую» работу Фуко «Слова и вещи» к третьему этапу развития структурализма, отмечая, что для «структуралистов этого поколения язык («текст», «дискурсия») служит уже не столько источником собственно методологических схем, сколько метафорой для обозначения некоего общего принципа упорядочения, сорасчленения и взаимосоизмерения тех продуктов культуры, которые в готовом виде кажутся несоизмеримыми, в том числе различных идей и мнений в науке какого-либо отдельного периода»². Сам Фуко свой метод назвал «археологией», что в целом не противоречит одному из основных принципов структурализма – выявлению синхронических связей элементов в смыслопорождающей структуре. Ведь археологическое исследование предполагает кропотливую реконструкцию среза определенной эпохи по горизонтали.

Место «бессознательных структур» социального (Леви-Строс) и «социологик» (Барт) у Фуко занимают «эпистемы». Это название говорит нам о предмете анализа Фуко – условия возможных знаний в различные периоды европейской истории. «Эпистемы» Фуко характеризует как «исторические априори». «Исторические априори» можно с полным правом считать структурами организации знаний, или, по словам Фуко, «почвой нашей мысли»³. Основные элементы «эпистем» – это «слова» и «вещи». Соответственно, для

¹ Косиков Г.К. Ролан Барт – семиолог, литературовед. С. 20.

² Автономова Н.С. Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» // Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. Вступ. ст. Н.С. Автономовой. СПб.: А-сad, 1994. С. 10.

³ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. С. 362.

каждой из рассматриваемых эпох Фуко выделяет свою «эпистему», т.е. особый, присущий только этому времени, тип смысловых связей между «словами» и «вещами». Материалом для анализа Фуко выбирает различные дискурсивные практики, которые, по мнению исследователя, раскрывают нам правила и способы мыслить и высказываться и тем самым выводят нас на «проблемное поле» («поле» возможных смыслов) конкретного исторического периода. В дискурсивных практиках современников проступает «порядок» означивания, который особым, характерным только для этого исторического момента, образом соединяет «слова» и «вещи».

Как мы видим, в основе применения структурного анализа к социокультурным феноменам лежит представление о реальности социального как реальности, структурируемой подобно языку различными «порядками» значений и смыслов. Социальное как «порядок» смысла высказывает себя в системе социальных отношений, в мифах и традициях, в повседневных вещах, в организации научной деятельности и т.д. Везде, где можно обнаружить определенную структуру значений, выделить некоторый «порядок» означивания, мы сталкиваемся с социальным, имеем дело с возможностями этого «порядка» значений. Поэтому, с точки зрения структуралистского метода, для любого социокультурного феномена можно создать теоретическую модель, которая отражала бы «порядок» смысла этого феномена. Такая модель (структура), по сути, отвечает на вопрос – как возможен данный социокультурный феномен?

Нас интересуют основания возможного социокультурного опыта «чужого». В связи с этим попробуем выстроить теоретическую модель такого опыта. Для этого нам необходимо определить «порядок» продуцирования значений феномена «чужое», характерных для возможного социокультурного опыта «чужого». За

основу, как и прежде, мы также возьмем знак «следа» как универсальный «порядок» продуцирования значений *отсутствия, навсегда прошедшего прошлого*. В отличие от реального социокультурного опыта «чужого», где «порядком» продуцирования значений является *самостирающийся след*, «порядок» продуцирования значений для возможного социокультурного опыта «чужого» мы полагаем как «порядок» *нестираемого следа*.

Сам термин «нестираемый след» принадлежит Жаку Деррида – именно так он определил понятие «следа» у Эмманюэля Левинаса¹. В отличие от *самостирающегося следа, нестираемый след* не порождает новых «порядков» продуцирования значений в социокультурном пространстве, а действует так, как будто существующий «порядок» продуцирования значений является вечным и неизменным, что как нельзя лучше раскрывает основания возможного опыта «чужого».

Нестираемый след, каким он предстает у Левинаса, есть «порядок» этической речи, т.е. всеобщий порядок этического отношения. «След» – это странный знак, который как таковым знаком и не является. «След», по словам Левинаса, «значим вне всякого намерения означать»². В «следе» нарушен принятый «порядок» отнесения означающего к означаемому. «След» не отсылает нас к означаемому как обычный знак, но все же функции знака «след» выполняет. «След» оповещает нас об *отсутствии*, о том, что *прошло безвозвратно*.

Таким образом, «след» является своеобразным «порядком» продуцирования значений. «След» производит одно значение –

¹ Деррида Ж. Фрейд и сцена письма / пер. с фр. А. Гараджи // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб.: Академический проспект, 2000. С. 290.

² Левинас Э. Ракурсы. След другого / пер. с фр. Н.Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 319.

значение *отсутствия*. Здесь означающее как бы постоянно находится в своеобразном *подвесе*, так и не достигая означаемого. Смысл этого акта означивания в том, чтобы все время *отсрочивать* присутствие, отодвигая его в «абсолютно прошедшее прошлое». Это такое прошлое, «где все должно было когда-то начаться», где «я отброшен к тому, что никогда не было в моей власти, не было моей свободой, моим настоящим, что никогда не запечатлевалось в моей памяти»¹.

В структуре «следа», как можно заметить, проступает своя форма времени, которую можно обозначить как *длящаяся отсрочка*. Что это значит? На первый взгляд, присутствующее отсутствие «абсолютно прошедшего прошлого» должно заявлять о себе в диахронии, т.е. в различии настоящего с недостижимым (даже в воспоминании) прошлым, но этого не происходит. Диахрония здесь действует не на разрыв, а выступает, по выражению Левинаса, «диахроническим совпадением»². Это диахроническое совпадение призвано всеми способами *откладывать в прошлое присутствие невозвратно ушедшего*, тем самым бесконечно продлевая его отсутствие.

В такой постоянной пролонгации отсрочки есть мотив *ожидания* того, что «след» приведет к встрече. Поскольку встреча все же нежелательна, то произойти она может только случайно – ожидаемо, но *вдруг*. Здесь очень важен этот момент – *ожидание случая*, ожидаемая случайность. В современной культуре этот мотив ожидаемой случайности отражен в пьесе Беккета «В ожидании Годо» (метафора ожидания пришествия Бога), где герои пребыва-

¹ Левинас Э. Диахрония и репрезентация / пер. с фр. В.В. Петренко // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века: сборник статей / под ред. Е.А. Наймана, В.А. Суровцева. Томск: Водолей, 1998. С. 153.

² Там же. С. 159.

ют в *подвесе* отсрочки, смысл которой в том, чтобы тот, кого ждут, так и не пришел.

В целом стоит отметить, что благодаря *длящейся отсрочке* в «порядке» *нестираемого следа* поддерживается необходимая для социокультурного опыта «чужого» асимметрия, ведь смысловое содержание феномена «чужое» предполагает значения *непреодолимого отсутствия* и *несовпадения в чем-то общем*. Асимметрия здесь получает двойное подкрепление: благодаря *длящейся отсрочке* и жесту *безответного дара* (вспомним этическую феноменологию Левинаса). Почему в «порядке» *нестираемого следа* возникает нужда в даре «радикальной щедрости»? Дар появляется при встрече, т.е. тогда, когда встреча *вдруг* состоялась. Необходимость *безответного дара* (дара, не имеющего эквивалента) в этом случае оправдана стремлением удержать асимметрию этического отношения. Если встречи все же не удалось избежать, то в действие вступает дар, который призван пресечь все попытки установления *отношений обмена* и утверждения общего смыслового «порядка».

Примечательно, что мотив *отсрочки* и *дара* отсылает нас к такому опыту трансцендентного, который в культуре существует как сюжет ожидания встречи с Богом. Здесь можно вспомнить значимый для иудео-христианской культуры библейский рассказ о гостеприимстве Авраама, приютившего у себя трех странников, который позднее был истолкован как встреча с божественной «троицей». Богоявление оборачивается опытом «чужого», где фигура Бога представляет «Чужого».

Подведем итог и еще раз обозначим модель возможного социокультурного опыта «чужого». «Порядок» продуцирования значений этого опыта нами полагается как «порядок» *нестираемого следа*. Действие «порядка» *нестираемого следа* направлено на производство значения *непреодолимого отсутствия*, которое является конститутивным для указанного опыта. Кроме того, дей-

ствие «порядка» *нестираемого следа* происходит в таком модусе времени, который можно обозначить как *длящаяся отсрочка*. В свою очередь, *длящаяся отсрочка* осуществляется как растяжка, создающая *подвес ожидания случайной встречи*. При этом если случай встречи все же представляется, то производство значения отсутствия в опыте «чужого» подкрепляется *безответным даром*.

Выделим различие возможного и реального социокультурного опыта «чужого». Реальный опыт «чужого», свершающийся из «порядка» *самостирающегося следа*, своим результатом имеет появление нового «порядка» продуцирования значений в социокультурном пространстве. В свою очередь, возможный опыт «чужого», свершающийся из «порядка» *нестираемого следа*, своим результатом имеет сохранение существующего «порядка» производства значений в социокультурном мире.

Литература для чтения

1. Голубева-Монаткина Н.И. Конкуренция интеллектов: В.В. Иванов переводит «структурную антропологию» К. Леви-Строса // Русистика без границ. – 2021. – Т. 5. – № 1. – С. 7–12.

2. Косиков Г.К. «Структура» и/или «текст» (стратегии современной семиотики) // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. М.: ИГ «Прогресс», 2000. С. 3–48.

3. Левинас Э. Диахрония и репрезентация / пер. с фр. В.В. Петренко // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века: сборник статей / под ред. Е.А. Наймана, В.А. Суровцева. Томск: Водолей, 1998. С. 141–161.

4. Леви-Строс К. Структурная антропология / пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001.

5. Соколова Л.Ю. Структурализм как особый тип рациональности (с частной ссылкой на Леви-Строса) // Современная философия как феномен культуры: исследовательские традиции и новации: материалы

научной конференции. Сер. «Symposium». Вып. 7. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. URL: http://anthropology.ru/ru/texts/sokolova/modern_10.html (дата обращения: 05.09.2023).

6. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. СПб.: А-сад, 1994.

Вопросы на понимание

1. Как соотносится различие и повторение в порядке реального и возможного опыта в трансцендентальном эмпиризме Ж. Делёза?

2. Как появляется порядок возможного опыта в метафизике апостериори М. Мамардашвили?

3. Как представлено исследование возможного опыта в структурализме, какие авторы занимались проблемой возможного опыта?

4. Какие можно выделить основные элементы порядка нестираемого следа?

5. Как соотносится порядок самостирающегося и нестираемого следа?

Глава III. АНТРОПОЛОГИЯ «ЧУЖОГО»

КАК ВОЗМОЖНЫЙ СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ОПЫТ

Здесь мы рассмотрим действие «порядка» *нестираемого следа* в социокультурном пространстве. Где мы можем обнаружить действие выделенной нами модели *возможного* опыта «чужого»? Для анализа *возможного* опыта «чужого» как конкретного социокультурного опыта мы выбрали гостеприимство, и это не случайно. Само понятие «гостеприимство» в своей этимологии связано с феноменом «чужое». Бенвенист в своем «Словаре индоевропейских социальных терминов» посвятил гостеприимству целую главу. Он прослеживает эволюцию социальных терминов, относящихся к гостеприимству, в архаичных и древних обществах, и приходит к выводу, что можно выделить, по крайней мере, два основных значения гостеприимства.

Первоначально в родовом обществе, считает Бенвенист, институт гостеприимства существовал в форме договора, основанного на взаимном обмене дарами, между главами родов различных племен и племенных объединений. Такое было возможно в архаическом обществе, поскольку основной социальной единицей в этот период являлся род. Бенвенист приводит известный сюжет из Илиады, который описывает встречу Главка с Диомедом на поле сражения. Оба героя принадлежат к враждующим лагерям – Главк воюет на стороне троянцев, Диомед – на стороне ахейцев. Но вместо того, чтобы сойтись в поединке, они обмениваются дарами, потому что их роды еще с давних времен были связаны узами гостеприимства. Как отмечает Бенвенист, в такой ситуации «каждая из договаривающихся сторон приобретает более значительные

права, чем общество в целом <...>»¹. В этом отношении гостеприимство в условиях родового общества выполняло функцию своеобразного международного права. Союз гостеприимства, учрежденный и подкрепляемый взаимными дарами, гарантировал неприкосновенность и безопасность на «чужой» территории.

Тема гостеприимства сейчас довольно широко представлена различного рода междисциплинарными и компаративистскими исследованиями. Гостеприимство в какой-то момент, с подачи Деррида, стало «модным» в современном социально-гуманитарном познании². Для нас же важно увидеть в гостеприимстве конкретную возможность проявления феномена «чужое» в социокультурном пространстве. Поэтому мы нацелены на то, чтобы усмотреть такую модель гостеприимства, в которой можно было бы обнаружить действие порядка *нестираемого следа*, а значит это должно быть гостеприимство, основанное на *безответном даре*.

Наиболее древняя форма гостеприимства обусловлена обменом дарами. Впрочем, и современное гостеприимство не исключает этой практики. Как отмечает Паскаль Ларделье, структура ритуала гостеприимства основана на таком понятии дара, который в свое время исследовал Марсель Мосс³. Речь идет о потлаче как *агональной* системе обмена дарами. В потлаче заложен смысл жертвенного состязания – это своеобразная война-соперничество

¹ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / пер. с фр., общ. ред. и вступ. статья Ю.С. Степанова. М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 81.

² См.: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida á répondre de l'hospitalité. P.: Calmann-Lévy, 1997.

³ См.: Ларделье П. *Принимать друзей, отдавать визиты...* (Ритуалы гостеприимства в перспективе Мосса) / пер. с фр. Е. Гальцевой // Традиционные и современные модели гостеприимства: материалы российско-французской конференции 7–8 окт. 2002 года / сост.: А. Монтадон и С.Н. Зенкин, отв. ред С.Н Зенкин. М.: РГГУ, 2004. С. 64.

посредством дара. Чтобы добиться признания и утвердить свой престиж, необходимо превзойти другого в даре.

Мирный ритуал гостеприимства скрывает в себе сложный процесс борьбы, где приходится одновременно наступать и обороняться. Ставка в этой борьбе – установление долговременных связей взаимопомощи и добрососедства. Превысить «другого» в даре – значит иметь право ожидать в будущем дар еще больший. Это испытание щедрости и победа в этом испытании не материальная, а символическая. Дарить – значит показывать свою силу, ставя «другого» в подчиненное и зависимое положение. Здесь, по словам Ларделье, в обращение поступают не вещи, а люди¹.

Судя по всему, и мы, безусловно, в данном случае не открываем ничего нового – гостеприимство, основанное на обмене дарами, обмене визитами, является одним из тех социальных институтов, которые расширяют и укрепляют общественные связи. Гостеприимство ответных даров и визитов выполняет в обществе ту же функцию, что и брачные отношения. Вспомним Леви-Строса, который в своей работе «Элементарные структуры родства» указал на то, что запрет инцеста – это не столько предотвращение брачных отношений с ближайшими родственниками, как принято считать, сколько обязательство обмена, благодаря которому происходит расширение родственных связей. Подобным же образом и гостеприимство, которое мы будем для удобства называть *гостеприимством ответного дара*, расширяет жизненное пространство общества, поддерживает экономику обмена между различными сообществами.

Между тем, нас интересует возможность такого гостеприимства, которое было бы основано на принципе *безответного дара*. Но прежде необходимо сказать несколько слов о том, что собой

¹ Ларделье П. *Принимать друзей, отдавать визиты...* (Ритуалы гостеприимства в перспективе Моссэ). С. 64.

представляет этот *безответный дар* и как он себя проявляет в социокультурном пространстве.

Одной из первых попыток осмыслить дар как деяние, не требующее ответа, является, на наш взгляд, этическая феноменология Левинаса. Левинас говорит об особом действии, которое требует этическое отношение, и это действие есть литургия, т.е. деяние невыгодной и безответной траты в пользу Другого. У Левинаса литургия предстает как *безответный дар*, сделанный в пользу будущих поколений, в котором себя проявляет «бытие-к-по-ту-сторону-моей-смерти»¹.

Такое литургическое действие мы встречаем в истории Моисея из ветхозаветной книги «Исход», а также у Энея из поэмы Вергилия «Энеида». Моисей, как известно, по своей воле, сознательно принимает на себя миссию пророка, призванного вывести еврейский народ из Египта в Землю Обетованную. При этом он знает, что сам не достигнет цели, не ступит на землю, обещанную его народу, не сможет воспользоваться плодами своего труда, ничего не получит *взамен* своих усилий. Моисей делает жест *безответного дара*, вкладывая всего себя в будущее других людей, но не в свое.

Подобно Моисею Эней у Вергилия также посвящает себя и всю свою жизнь не своему будущему, а будущему других поколений. Эней выводит троянцев, которым грозит пленение и рабство, из гибнущей Трои, чтобы привести их в землю, обещанную богами, – будущий Рим. Главный эпитет Энея в поэме – благочестивый (*pius*). Свое благочестие (*pietas*) Эней проявляет по отношению к своим родным, своему народу и будущим поколениям, и каждый его дар (жертва) больше предыдущего. Однажды взятые на себя обязательства, проявленная забота предполагают еще большую

¹ Левинас Э. Ракурсы. След другого. С. 313.

заботу в будущем¹. Энею также не дано было жить в том будущем Риме, ради которого он отказывается от собственных стремлений и от своей индивидуальной судьбы.

Наконец, можно сказать, что чистым жестом *безответного дара* в христианской культуре является жертвоприношение Христа. По мысли Жижека, христианская этика основана на идее прерывания обмена, разрушения логоса справедливости, который за преступление требует наказания, возмещения ущерба («Око за око!»)². Призыв Христа подставить щеку размыкает круговую цепь вины и воздаяния, устраняет из социальных отношений принцип обмена и утверждает принцип *безответного дара*. Далее принцип *безответного дара* был осуществлен и в жертвоприношении Христа. По мнению Жижека (и это вполне соответствует христологии) – «Христос не был принесен в жертву кем-то и за что-то. Он принес в жертву Себя»³. Таким образом, жертва Христа – это его дар, который не подлежит обмену, его нельзя превзойти.

В чем же смысл такого дара, если он не предназначен для искупления, если этот дар не выкуп? Жижек высказывает интересную мысль на это счет: жертва Христа – это не акт купли-продажи, выкупа закладной, а бессмысленный с экономической точки зрения жест любви, который не предполагает ответа, не принуждает к благодарности, не навязывает себя⁴. Это *безответный дар*, который не требует выплаты по вексям, ни к чему не обязывает тех, на кого он направлен и ради кого сделан. Жертва Христа – это,

¹ Сумм Л. Римский стык // Новый мир. 2000. № 11. URL: https://magazines.gorky.media/novyi_mi/2000/11/rimskij-styk.html (дата обращения: 05.09.2023).

² Жижек С. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие / пер. с англ. В. Мазина. М.: Художественный журнал, 2003. С. 157.

³ Там же.

⁴ Жижек С. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. С. 159.

прежде всего, парадигма любви, образ того, как надо любить и как любовь может преобразить жизнь человека. Ведь в основе любви всегда *безответный дар*, создающий территорию свободы – дающий свободен в своем даре, а принимающий свободен в том, чтобы принять или отвергнуть дар, а также не ответить на дар своим даром. Если любишь – люби, дари себя, не ожидая и, тем более, не требуя ничего взамен. По большому счету, действие *безответного дара* не отменяется даже тогда, когда на дар получен ответ – ведь ответ был необязателен и во многом случаен.

Здесь самый важный момент заключается в том, что *безответный дар* не служит причиной каких-либо обязательств, не порождает новый порядок обмена. Как раз наоборот, *безответный дар* прекращает обмен и тем самым *отрицает социальные отношения*, основанные на обмене. На место социальных отношений обмена приходит свободная игра *безответного дара*, которая может иметь самые непредсказуемые последствия и результаты.

Безответный дар обладает огромным потенциалом возрастания: его трудно исчерпать, поскольку у него нет эквивалента, нет исчисления. Когда-то случившись, он воспроизводит себя из этого случая. В католической литургии «Requiem», как отмечает Л. Сумм, ожидание милости от Бога обосновывается не заслугами, а прежней милостью Бога: «Припомни, милосердный Иисус (recordare, Iesu pie), что я – причина Твоего пути <...> ради меня ты претерпел крест, не погуби же меня в день Суда»¹.

На специфическое силовое действие некомпенсированной траты в свое время обратил внимание еще Ж. Батай². Трата, направленная на ответную отдачу, приводит к производственному

¹ Сумм Л. Римский стык // Новый мир. 2000. № 11. URL: https://magazines.gorky.media/novyi_mi/2000/11/rimskij-styk.html (дата обращения: 05.09.2023).

² Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология / пер. с фр.; сост. С.Н. Зенкин. М.: Ладомир, 2006.

приращению, оборачивается прибылью, приобретением. Вместе с тем, трата ради прибыли основана на нехватке и каждый раз воспроизводит нехватку. Можно сказать, что подлинным предметом траты ради прибыли является нехватка. Некомпенсированная трата (в терминологии Батая – «непроизводительная трата») ведет к невозвратной потере, поэтому это и есть «чистая трата», трата ради самой траты. Несмотря на то, что результатом чистой траты всегда будет убыль, подлинным предметом такой траты ради траты является избыток, излишество, чрезмерность. Сила действия непроизводительной траты – в ее безответности, в отсутствии эквивалента, что делает ее неисчислимой и беспредельной для возрастания, сообщает ей энергию трансгрессии.

Своеобразный проект экономики *безответного дара* предложил Александр Секацкий в своем романе «Дезертиры с Острова Сокровищ», где общество потребления, основанное на эквивалентной циркуляции товаров и капиталов, рушится под воздействием революционной системы свободного анонимного дарения, а ценность каждого конкретного дара определяется индивидуально и по ситуации¹. Один дар порождает целую цепочку, «сетевой маркетинг» других даров. Вместо того чтобы замкнуться в круговороте обмена, *безответный дар* порождает все новые и новые волны, которые расходятся от него как от камешка, брошенного в воду.

К идее *безответного дара* обращается Деррида в своей работе «Дарить смерть» («Donner la mort») (или в другом варианте перевода – «Дар смерти»)². Деррида не видит смысла в том, чтобы рас-

¹ Секацкий А. К. Дезертиры с Острова Сокровищ. СПб.: Амфора, 2006.

² В литературе можно встретить по крайней мере два варианта перевода названия работы Жака Деррида «Donner la mort»: 1) «Дарить смерть» – Витцлер Р. Ответственность Европы. «Деконструктивная этика» на примере Жака Деррида / пер. с нем. С.Б. Веселовой // Герменевтика и декон-

сма́тривать *безответный дар* как тип дара. Деррида предлагает пересмотреть то понимание дара, которое сложилось в социокультурном знании благодаря исследованиям Марселя Мосса. Дар нужно мыслить в его «чистой» форме: вне экономики, вне обмена, вне ответного дара: «Если другой *отдал* или *задолжал* мне то, что я ему дал/подарил (*gebe*), это значит, что нужно отдавать обратно, что никакого дара нет <...> Это совершенно ясно, если другой, получивший дар, отдает мне *непосредственно* то же самое»¹. Здесь речь идет о даре в его абсолютном значении, в его этическом пределе: если дар возможен, то возможен только как *безответный дар*.

Пока все бегло рассмотренные нами «сюжеты», существующие в культуре и каким-то образом связанные с *безответным даром*, говорят о том, что *безответный дар* – это исключительное деяние, которое под силу совершить только Богу, Пророку, Герою, Революционеру и т.д. Может ли *безответный дар* входить в какой-то повседневный социальный опыт? Да, поскольку принцип *безответного дара* обнаруживает свое действие в гостеприимстве. Наряду с гостеприимством *ответного дара* существует гостеприимство *безответного дара*. Такого рода гостеприимство встречается во всех традиционных обществах. Обратимся к конкретным результатам исследований традиционных моделей гостеприимства.

Ален Монтандон в своей статье «Гостеприимство: этнографическая мечта?» рассматривает на примере творчества албанского писателя Измаила Кадаре обычаи гостеприимства, которые, по нашему мнению, основаны на принципе *безответного дара*. Ро-

струкция. СПб., 1999; 2) «Дар смерти» – Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Минск: Экономпресс, 2001.

¹ Цит. по: Витцлер Р. Ответственность Европы. «Деконструктивная этика» на примере Жака Деррида. С. 137.

ман Измаила Кадаре «Разрушенный апрель» посвящен «Кануну», представляющему собой древний кодекс жизни албанского народа, неписанный закон обычаев и ритуалов. В «Кануне» предусмотрены и правила гостеприимства, которые вырастают из переживания гостеприимства как опыта трансцендентного. Гость не просто пришелец, странник, а фигура трансцендентного, посланец другого мира. Что же делает гостя таким особенным, почему он приобретает почти божественный статус?

Все дело в том, что гость появляется внезапно, вдруг, совершенно случайно, и это сближает его с божеством. Монтандон цитирует Кадаре: «*Гость – это действительно полубог <...>* и тот факт, что кто угодно может внезапно стать гостем, не снижает, а наоборот, только усиливает его божественный статус. То, что это божество возникает внезапно как-то вечером, всего лишь постучав в дверь, делает его еще более подлинным. С того момента, как самый скромный путешественник с котомкой за плечами постучит в твою дверь и придет к тебе в качестве гостя, он превращается в существо необычайное – неприкосновенного суверена, законодателя, светоча всего мира. И эта внезапность превращения как раз и является свойством божества. <...> От нескольких ударов в дверь может зависеть жизнь или смерть целых поколений. Вот что такое гость для албанцев-горцев»¹. Незваному гостю, который вдруг случайно появляется на пороге, должно быть оказано безусловное гостеприимство. Его нужно принять так, как можно принять только божество, т.е. отдав все почести и дары. Гость возникает так же внезапно, как внезапно может человека настичь его судьба, поэтому так важно его правильно встретить, поскольку это судьбоносная встреча.

¹ Цит. по: Монтандон А. Гостеприимство: этнографическая мечта? / пер. с фр. Е. Гальцевой // Традиционные и современные модели гостеприимства. С. 21.

На эту тему можно вспомнить фильм Пазолини «Теорема», где гость и вправду проявляет себя как существо иного мира (так до конца и не понятно – ангел это или демон), действующее по принципу *безответного дара*, и его дары буквально *разрывают все социальные связи*, которыми были объединены персонажи фильма до этого судьбоносного вторжения. Приход гостя в данном случае имеет примерно такое же значение, как и приход мессии – это такое явление, которое не может пройти бесследно, не может не иметь последствий. В Новом Завете не случайно Христос говорит о том, что те, кто за ним последуют, должны отказаться от уз кровного родства и от многих других обязательств перед обществом.

Стоит отметить, что тема уклонения от встречи с трансцендентным имеет в культуре давнюю традицию. Например, в христианстве ожидание «второго пришествия» сопряжено с опасением, что это действительно когда-то может произойти. С этой точки зрения представляет интерес темпоральность, в которой существует христианство, а также другие авраамические религии – иудаизм и ислам. Это особая разметка времени, особая растяжка времени, а именно – *отсрочка*. Согласно догматической традиции авраамических религий, все, что существует, существует до срока, до того момента, когда не настанут «последние времена».

Темпоральность *отсрочки* является сюжетообразующей в уже упоминавшейся пьесе Беккета «В ожидании Годо». Персонажи пьесы находятся в *подвешенном* состоянии ожидания «пришествия», но, как выясняется, смысл этого ожидания в том, чтобы никого не дожидаться. Страшно не от того, что кто-то не придет, когда его все ждут. Ужас в том, что тот, кого ждут, может вдруг прийти и такое «пришествие» не обойдется без последствий.

В фильме Андрея Тарковского «Сталкер» герои пробираются в Зону с сознательным желанием изменить свою жизнь с помощью

странной силы инопланетного происхождения. Герои фильма на пути к своей цели проходят через серию испытаний. Первое испытание – это разочарование в себе, в собственных силах, что и побуждает их обратиться к «чудесному» вмешательству. Второе испытание – это проход по территории Зоны, который осложняется сетью «ловушек», к месту, где исполняются «заветные желания». Наконец, третье испытание, оказавшееся самым трудным и непреодолимым, – это реальная возможность осуществления «заветного желания». Когда был преодолен весь путь, когда уже можно было протянуть руку и получить *даром* самое желанное, самое нужное, Писатель и Профессор отказываются сделать этот последний шаг. Если бы герои фильма пошли до конца, то им предстояло бы пройти проверку *безответным даром*, который, как мы выяснили, может обладать разрушительным действием.

Что же делать, чтобы отвести опасность, исходящую от незванного гостя, как избежать непредсказуемых последствий столкновения с трансцендентным? Для этого нужно *скопировать жест*, который свойственен скорее Богу или Герою, т.е. принять незванного гостя по принципу *безответного дара*. Если гость – фигура божественного, фигура трансцендентного, значит с ним нужно поступить соответственно. Это, конечно, будет не *безответный дар* в его чистом виде, но деяние *по образцу, копия безответного дара*.

Между тем, следует понимать, что действие по образцу *безответного дара* не имеет значения закона: нет никаких гарантий того, что когда-нибудь не произойдет осечки, вдруг все не сорвется и не провалится в тартарары. Скопировать жест *безответного дара* – еще не значит навсегда обезопасить свой дом, оставить в неприкосновенности свои стены. В любой момент все может пойти не так, как было задумано. Сущностной особенностью действия по образцу *безответного дара* является его рискованность, не-

предсказуемость результата, поскольку здесь мы имеем дело с отношениями без обязательств и договоренностей. Жест *безответного дара* может обернуться неудачей и даже катастрофой.

Где можно увидеть действие гостеприимства по образцу *безответного дара*? Лучше всего такой тип гостеприимства иллюстрирует Евгений Ярославский в своем исследовании традиций приема нищих, существовавших в Бретани (регион современной Франции) и в России еще в XIX веке¹. Обращение к данному материалу интересно по той причине, что здесь гостеприимство по принципу *безответного дара* раскрывается именно как *повседневный*, а не исключительный социокультурный опыт.

В крестьянской среде Бретани и России отношение к нищим определялось древним поверьем, существовавшим в устной традиции, которое сводилось к следующему: «Нищие есть гости Бога. Никогда не услышат они грубое слово на пороге крестьянского дома, поэтому и не останавливаются в нерешительности около двери, а смело заходят, бросая следующие слова: “Пусть Бог освятит всех, кто здесь есть!” – “И вам того же!” – отвечает хозяин дома, указывая на место у очага»². Проявление гостеприимства к нищим воспринималось в перспективе отношений с Богом. В нищем видели либо самого Бога, либо его посланника. С нищим, так же как и с Богом, были немыслимы равные взаимоотношения. Нищие входили в ту категорию людей, с которыми невозможно было установить отношения обмена, ведь нищий – это не тот, кто дает, а тот, кому дают, на кого распространяется действие *безответного дара*. Исключительное положение нищих в обществе выражалось в том, что встречи с ними были нерегулярны и носили

¹ Ярославский Е. Нищие всегда ожидаемы в доме крестьянина (Традиции гостеприимства в Бретани и в России в XIX в.) // Традиционные и современные модели гостеприимства. С. 27–54.

² Ярославский Е. Нищие всегда ожидаемы в доме крестьянина (Традиции гостеприимства в Бретани и в России в XIX в.). С. 28.

случайный характер. Нищие вели в основном страннический образ жизни и, как правило, не являлись частью того сообщества, с которым взаимодействовали. Нищий мог появиться на пороге дома в любой момент и рассчитывать на особое отношение к себе.

На нищих были направлены различные благодеяния: их одаривали милостыней, устраивали на ночлег в доме, они были незваными, но все же желанными гостями на семейных праздниках. Вместе с тем, дары, которые получали нищие, предназначались не им, а расценивались, прежде всего, как жертва Богу. Ярославский в связи с этим отмечает, что «гостеприимство, оказанное нищим, может рассматриваться как жертвоприношение потусторонним силам, а, следовательно, такой прием уже носит ритуальный характер. Таким образом, мотивация последствий хорошего и плохого приема нищих заставляла крестьян выбирать первый»¹. В данном случае мы имеем дело с гостеприимством по образцу *безответного дара*. Дары нужны для того, чтобы уклониться от неблагоприятных последствий встречи с нищим как фигурой трансцендентного, а также подчеркнуть и утвердить невозможность равноправной связи или какой-либо общности с социальными маргиналами. Как отмечает Ярославский, в народных легендах о чудесах, совершаемых святыми в награду за бескорыстные добросердечные поступки, поощрялось гостеприимство по отношению к нищим: за проявленное милосердие можно было получить воздаяние свыше².

Тем не менее, как уже было сказано выше, гостеприимство по образцу *безответного дара* не всегда может быть удачным. Один из самых известных в истории случаев гостеприимства закончился катастрофой. Речь идет о гостеприимстве, которое было

¹ Ярославский Е. Нищие всегда ожидаемы в доме крестьянина (Традиции гостеприимства в Бретани и в России в XIX в.). С. 41.

² Там же. С. 30–31.

оказано последним императором ацтеков Мотекусомой II Младшим (правил с 1502 по 1520 гг.) (в литературе более распространен европеизированный вариант его тронного имени – Монтесума II) конкистадору Эрнану Кортесу¹. Современная отечественная исследовательница В.Е. Баглай характеризует Мотекусому II как политического лидера, который с особым вниманием относился к религиозным вопросам. В отличие от своих предшественников он не был воином. До того, как стать правителем, Мотекусума II был верховным жрецом одного из племенных богов ацтеков, поэтому не удивительно, что он разбирался в мифологии, знал астрологию². Возможно, именно религиозное образование, которое получил Мотекусума II, сыграло решающую роль в его истории с Кортесом.

Появление испанцев во главе с Кортесом в 1519 году императором ацтеков было расценено как исполнение древнего пророчества о возвращении бога Кетцалькоатля (бога познания и ветра). Как знаток мифологии Мотекусума II понимал, что если Кортес действительно Кетцалькоатль (а такое он вполне допускал), то ему придется подчиниться или даже уступить этому воскресшему богу свою власть. В любом случае можно было предположить, что внезапное, хотя и ожидаемое вторжение пришельцев с востока из-за океана не пройдет бесследно.

Тогда Мотекусума II начинает борьбу именно теми средствами, которые ему кажутся наиболее верными и эффективными для

¹ См.: *Баглай В.Е.* Ацтеки: история, экономика, социально-политический строй (Доколониальный период). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998, а также URL: <https://www.indiansworld.org/aztecchap.html#.YujcUnbP200> (дата обращения: 05.09.2023); *Хэммонд И.* Конкистадоры: История испанских завоеваний XV–XVI веков / пер. с англ. Н. Лисова. М.: Центрполиграф, 2002.

² *Баглай В.Е.* Ацтеки: история, экономика, социально-политический строй (Доколониальный период).

данного случая – он действует по образцу *безответного дара*. Кортесу и его спутникам император ацтеков посылает целую серию бесконечно щедрых даров: золото, серебро, чальчиuite (жадеитовые пластинки, которые ацтеки ценили за их цвет и редкость)¹. Примечательно, что, отправляя драгоценные дары Кортесу, Мотекусома II всеми способами уклонялся от личной встречи с испанским конкистадором. Судя по всему, Мотекусома II совершенно сознательно рассчитывал на силу *безответного дара*, на то, что испанцы (которых ацтеки к тому времени официально именовали «теуле», т.е. «боги»), получив подношения, достойные «богов», навсегда удалятся в те земли, откуда пришли. Мотекусома II хотел дать понять «теуле», что он не намерен с ними иметь *что-нибудь общее*. Для этого он с каждым разом посылал все большее количество даров, и ценность их только возрастала. Между тем, для самого Кортеса этот императорский жест *безответного дара* стал весомой причиной для того, чтобы остаться, а не уйти.

Таким образом, Мотекусома II не достиг своей цели: произошло как раз то, чего он больше всего опасался и от чего пытался всеми силами уклониться. На этом примере можно увидеть, что значит неудачное гостеприимство *безответного дара*. В данном случае в результате неудачного гостеприимства вместо прежней автохтонной общности индейцев (которую тоже нельзя назвать идиллической) насильственно возникла новая общность индейцев и завоевателей. Потерпев поражение в гостеприимстве *безответного дара*, индейцы оказались в такой ситуации, когда им пришлось столкнуться уже не с чем-то «чужим», что не имеет к ним никакого отношения, а с чем-то «иным». Другими словами, им пришлось считаться с «иным» присутствием рядом с собой. Иметь

¹ Хэммонд И. Конкистадоры: История испанских завоеваний XV–XVI веков / пер. с англ. Н. Лисова. М.: Центрполиграф, 2002.

рядом с собой не «чужого», а «иноного» означает *возможность отношений*, ведь даже война – это тоже своеобразный тип социальных отношений, социального обмена.

Есть ли в современной культуре место для гостеприимства *безответного дара*? Наибольший интерес с этой точки зрения представляют семинары по проблемам гостеприимства Жака Деррида, которые проходили в 1990-е годы в парижской Высшей школе общественных наук. По замечанию Зенкина, Деррида в свое время предлагал рассматривать гостеприимство как всеобщий безусловный закон или кантовский категорический императив¹. Французский философ ставит знак равенства между гостеприимством и этикой – этическое отношение и есть гостеприимство².

Деррида инициировал философские дискуссии о гостеприимстве в связи с проблемой иммиграции. На что может рассчитывать человек в другой стране? Возможен ли глобальный мир без нового понимания гостеприимства? Эти вопросы касаются решения конкретных практических задач, стоящих перед правительствами разных стран. Речь идет о том, кого пускать в страну, с какой целью, какому количеству приезжих предоставить вид на жительство и т.д. Можно сказать, что не без помощи философии и различного рода социально-гуманитарных исследований гостеприимство в современной культуре имеет все шансы обрести статус категорического императива. Гостеприимство станет должным вне зависимости от условий и условностей. Действие гостеприимства следует распространять на всех и всегда без определения границ, поскольку, согласно словам Учителя из притчи, которая приводится в работе Эдмонда Жабеса «Книга гостеприимства», «определение са-

¹ Зенкин С. Гостеприимство: к антропологическому и литературному определению // Традиционные и современные модели гостеприимства. С. 166.

² Гай-Никодимов М. Возможна ли гуманистическая философия гостеприимства? // Традиционные и современные модели гостеприимства. С. 97.

мо по себе есть сужение, гостеприимство же не терпит никаких ограничений»¹.

Предложенная Деррида модель безусловного гостеприимства, на наш взгляд, во многом соотносится с гостеприимством *безответного дара*, и это не случайно. Как мы помним, гостеприимство *безответного дара* совершается как *возможный* опыт «чужого» из «порядка» *нестираемого следа*. В то же время «порядок» *нестираемого следа* представляет собой структуру чистого этического отношения (Левинас): ведь *нестираемый след* оповещает о неустранимом отсутствии того, что присутствовало в навсегда прошедшем прошлом. Иначе говоря, *нестираемый след* – это не что иное, как абсолютное долженствование библейских заповедей перед лицом *вечно отсутствия*. Поэтому гостеприимство *безответного дара* можно определить как безусловное гостеприимство, содержащее в себе требование оказать прием каждому, кто постучится в дверь. Таким образом, гостеприимство *безответного дара* не ограничивается социокультурным опытом традиционных обществ, а является актуальной моделью и для современной культуры.

Мы рассмотрели действие «порядка» *нестираемого следа*, определяющего условия *возможного* опыта «чужого», на примере конкретного социокультурного опыта гостеприимства *безответного дара*. Основная функция гостеприимства *безответного дара* как *возможного* опыта «чужого» состоит в том, чтобы сохранить существующий социальный порядок (порядок отношений, порядок образования смыслов, свойственный для того или иного сообще-

¹ Цит. по: *Зенкин С.* Гостеприимство: к антропологическому и литературному определению. С. 165; См. также: *Петровская Е. В.* Космополитизм и безусловное гостеприимство // Полилог/Polylogos. – 2020. – Т. 4. – № 3. URL: <https://polylogos-journal.ru/s258770110010082-2-1/> DOI: 10.18254/S258770110010082-2

ства) и не допустить образования новой общности, установления отношений обмена.

При этом стоит отметить, что в гостеприимстве *безответного дара* все же есть прагматика символического обмена, ведь дар всегда, так или иначе, дается взамен чего-либо, даже если это *безответный дар*. Незванный гость одаривается для того, чтобы ушел. Но здесь мы имеем дело с особым символическим обменом, который направлен на *предотвращение и разрушение* символического обмена. Точнее сказать, *подлинным предметом обмена* в гостеприимстве *безответного дара* является недопущение самой возможности какого-либо символического обмена между сторонами.

Вместе с тем, сущностной особенностью гостеприимства *безответного дара* является то, что это сфера свободных, рискованных, непредсказуемых и случайных отношений. Поэтому само по себе гостеприимство *безответного дара* не боится от неудач и социокультурных катастроф.

Литература для чтения

1. Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология / пер. с фр.; сост. С.Н. Зенкин. М.: Ладомир, 2006.

2. Гай-Никодимов М. Возможна ли гуманистическая философия гостеприимства? // Традиционные и современные модели гостеприимства: материалы российско-французской конференции 7–8 окт. 2002 года / сост.: А. Монтадон и С.Н. Зенкин, отв. ред. С.Н. Зенкин. М.: РГГУ, 2004. С. 96–118.

3. Зенкин С. Гостеприимство: к антропологическому и литературному определению // Традиционные и современные модели гостеприимства: материалы российско-французской конференции 7–8 окт. 2002 года / сост.: А. Монтадон и С.Н. Зенкин, отв. ред. С.Н. Зенкин. М.: РГГУ, 2004. С. 165–183.

4. Ларделье П. *Принимать друзей, отдавать визиты...* (Ритуалы гостеприимства в перспективе Мосса) / пер. с фр. Е. Гальцевой // Традиционные и современные модели гостеприимства: материалы российско-французской конференции 7–8 окт. 2002 года / сост.: А. Монтадон и С.Н. Зенкин, отв. ред С.Н Зенкин. М.: РГГУ, 2004. С. 55–69.

5. Петровская Е. В. Космополитизм и безусловное гостеприимство // Полилог/Polylogos. – 2020. – Т. 4. – № 3. URL: <https://polylogos-journal.ru/s258770110010082-2-1/> DOI: 10.18254/S258770110010082-2

6. Ярославский Е. Нищие всегда ожидаемы в доме крестьянина (Традиции гостеприимства в Бретани и в России в XIX в.) // Традиционные и современные модели гостеприимства: материалы российско-французской конференции 7–8 окт. 2002 года / сост.: А. Монтадон и С.Н. Зенкин, отв. ред С.Н Зенкин. М.: РГГУ, 2004. С. 27–54.

Вопросы на понимание

1. В чем специфика гостеприимства, основанного на принципе ответного дара?

2. Как возможно гостеприимство по принципу безответного дара?

3. Какие вы знаете примеры действия по принципу безответного дара в культуре, в истории, в искусстве?

4. В чем проявляется охранительная и разрушительная сила безответного дара?

5. Как, на ваш взгляд, соотносится гостеприимство безответного дара и безусловное гостеприимство, предложенное Ж. Деррида?

Глава IV. АНТРОПОЛОГИЯ «ЧУЖОГО» КАК РЕАЛЬНЫЙ СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ОПЫТ

Здесь нам важно выяснить, где в социокультурном пространстве можно обнаружить действие «порядка» *самостирающегося следа*, характерного для *реального* опыта «чужого». Для начала воспроизведем основные моменты этого «порядка». «Порядок» *самостирающегося следа* запускается тогда, когда *вдруг* оказывается недоступным то, что было всегда в свободном доступе. Конститутивным для «порядка» *самостирающегося следа* является переживание *утраты безвозвратно прошедшего*, связь с которым невозможна. Вместе с тем, переживание *утраты* сопряжено с движением *возврата* безвозвратно ушедшего, чтобы восполнить *отсутствие* навсегда утраченного. Движение *возврата* безвозвратно ушедшего можно осуществить, ориентируясь на *оставленный след* (или *оставленное письмо*).

Как было отмечено прежде, *реальный* опыт «чужого», который свершается в «порядке» *самостирающегося следа*, – это событийный опыт. В связи с этим, чтобы увидеть действие «порядка» *самостирающегося следа* в социокультурном пространстве, нужно сосредоточиться на таких исторических событиях, которые имеют *возвратный смысл*, т.е. смысл возвращения к *навсегда прошедшему прошлому*. Подобными событиями *возвратного смысла* в европейской истории мы полагаем Ренессанс и Реформацию. Проанализируем эти события, которые составили целую эпоху в истории Европы, с точки зрения действия «порядка» *самостирающегося следа*. Иначе говоря, попробуем рассмотреть

Ренессанс и Реформацию как случаи *реального* социокультурного опыта «чужого».

Начнем с первого по времени события, а именно – Ренессанса. Эпоха Возрождения – одна из самых сложных тем для социально-гуманитарного познания. Исследований, посвященных изучению различных аспектов культуры Возрождения, великое множество. Больше всего споров ведется вокруг смыслового содержания Ренессанса, его исторической значимости, уникальности, хронологических рамок. Немаловажное значение имеет проблема демаркации «итальянского возрождения» и других «ренессансов». Мы не берем во внимание «каролингское возрождение» времен Карла Великого, «македонское возрождение» в Византии IX–XI вв., «оттоновский ренессанс» (конец X – начало XI века), общий культурный подъем в Европе XII века. Кроме того, мы также не рассматриваем рецепцию античного наследия в средневековой исламской культуре. Говоря о Ренессансе как о *реальном* опыте «чужого», мы имеем в виду Возрождение в Италии, датируемое, как правило, серединой XIV – серединой XVI века¹.

Такой выбор обоснован тем, что итальянское Возрождение, на наш взгляд, во многом существенно отличается от других «ренессансов». Именно для итальянского Возрождения характерно переживание *утраты безвозвратно прошедшего прошлого*, тогда как все вышеназванные «ренессансы» не содержат ничего подобного. Безусловно, средневековые «ренессансы» с Возрождением объединяет интерес к античности, использование античных текстов в качестве образцовых текстов культуры. Однако мотивы обращения к античному наследию в Средние века и в эпоху Возрождения различны, и это не случайно.

¹ *Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М.: Росийск. гос. гуманит. ун-т, 1995. С. 32.

Для европейского средневековья античная культура была естественным компонентом. В средневековой Европе вся система образования основывалась на античных образцах. Как отмечает М.Л. Андреев, «средневековый латинский поэт, которого мы сейчас причисляем к деятелям очередного средневекового возрождения, прямо продолжал в своих литературных экзерсисах то, чему он обучился на школьной скамье <...> Будущему клирику приходилось не только штудировать Вергилия и Теренция, но и самому кроить по их лекалам <...> Программа средневековых “возрождений” вместе с их основной идеологической коллизией была заложена уже в эпоху раннего христианства, когда со всей определенностью обозначились два взгляда на языческую культуру: с одной стороны, полное и категорическое неприятие, понимание этой культуры не просто как нехристианской, но как антихристианской, не совместимой с христианством ни при каких условиях; с другой – сочувственный интерес, восприятие ее как неабсолютной, но несомненной ценности, стремление включить ее в христианский универсум и тем самым дать ей новую жизнь»¹.

Античная культура в Средние века рассматривалась как нечто собственное, домашнее, подручное, прирученное. Античность не проблематизировалась, поскольку была чем-то ординарным, разделом в учебной программе схоластических штудий. Древний мир был неотъемлемой частью временного континуума средневековой Европы, особенно после того, как в 998 году был учрежден новый христианский праздник – День поминовения всех усопших, что позволило ретроспективно расширить христианскую эру в глубь веков. Тем самым античные авторы становились как будто современниками, с которыми делили общее время земной жизни до

¹ Андреев М.Л. Инновация или реставрация: казус Возрождения // Вестник истории, литературы, искусства. Отд-ние ист.-филол. наук РАН. М.: Собрание: Наука, 2005. Т. 1. С. 89–90.

Страшного суда. Согласно Э. Пановскому, точку зрения которого излагает А.Ф. Лосев в своей работе «Эстетика Возрождения», «отношение Высокого средневековья к классике было амбивалентным. Но здесь еще остро чувствовалась непрерывная преемственность классической античности. К древнему миру подходили не исторически, а прагматически, как к чему-то одновременно и далекому, и живому, и актуальному, а потому, возможно, и опасному. Из-за отсутствия “перспективной дистанции” классическая цивилизация никогда не рассматривалась в целом; даже просвещенный XII век смотрел на нее как на некий склад идей и форм, из которого можно было заимствовать для непосредственных нужд момента»¹. Нам важно отметить, что обращение к античности в средневековой Европе не было мотивировано переживанием утраты связи с античной культурой, более того, она не рассматривалась как *навсегда прошедшее прошлое*.

Подобное можно сказать и в отношении «македонского возрождения» в Византии, а также восприятия античного наследия на средневековом мусульманском Востоке. Реми Браг в своей книге «Европа, римский путь» приводит слова Феодора Метохита (XIV в.), отражающие представление византийцев об исключительной роли греческого литературного языка в культурной традиции эллинизма: «Соседствующие с Элладой государства не имеют подобной традиции. Действительно, они не обладают победно возвеличившимся на все времена языком, который своей эстетической красотой вовлекает в свою сферу большинство людей»². Можно с большой долей уверенности утверждать, что Византия считала себя законной преемницей и хранительницей древ-

¹ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / сост. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1998. С. 37.

² Браг Р. Европа, римский путь / пер. с фр. А.М. Руткевич. Долгопрудный: Аллегро-пресс, 1995. С. 87–88.

негреческой культуры. В византийской истории не было такого периода, который бы обозначил бесповоротный разрыв культурных связей с античной традицией. На протяжении всего своего существования византийская культура ни разу не пребывала в ситуации переживания *утраты безвозвратно прошедшего прошлого*.

Исламский мир по-своему наследовал античную культуру. По замечанию Брага, здесь нужно обратить внимание на особый статус арабского языка в исламе. Арабский язык – это язык Корана, т.е. сакральный язык, имеющий наибольшее значение для исламской культуры. Известно, что перевод Корана на другие языки допустим, но подлинный Коран может быть только на арабском языке. Исходя из этого, любой текст извне, который претендовал на какую-то смысловую ценность в исламской культуре, с необходимостью должен был существовать также в переводе на арабский язык. При этом, как утверждает Браг, считалось, что перевод на арабский язык не ослабляет, а, наоборот, многократно усиливает значимость оригинала. Исходный текст, таким образом, только выигрывал от того, что обретал новое и наилучшее из всех возможных звучание. На эту тему в свое время очень поэтично высказался аль-Бируни, которого цитирует Браг: «Науки всех сторон света были переведены на язык арабов и оттого украсились, вошли в сердца, и красота языка побежала по венам и артериям»¹.

Такое своеобразное отношение копии (перевода) и оригинала в исламской культуре, когда копия рассматривается как нечто превышающее оригинал, определило и характер восприятия античного наследия. Как отмечает Браг, древнегреческие произведения так и не смогли стать классическими текстами на арабском Востоке, поскольку после перевода сразу же были отложены в сторону за ненадобностью. Обращение к античности в исламском мире было однократным актом, не предусматривающим повторного прочте-

¹ Браг Р. Европа, римский путь. С. 86.

ния, пересмотра древних текстов. Тексты античных авторов считались раз и навсегда присвоенными. При этом присвоение через перевод не только продлевало жизнь древних произведений, но и поднимало их на новую высоту, которой они не смогли бы обладать, оставаясь на языке оригинала¹.

Значение имело только то, что, так или иначе, соотносилось или могло соотноситься с социокультурным пространством ислама. Здесь можно вспомнить исламскую догматику, согласно которой Мухаммед является «печатью пророков». Несмотря на то, что Мухаммед пришел позже всех библейских пророков, именно он оказался способен во всей полноте исполнить божественную волю и донести до людей Слово Бога. Вторичность Мухаммеда по отношению к другим пророкам рассматривается не как недостаток, а как неоспоримое достоинство. Социокультурное пространство ислама сориентировано на то, что является последним по времени, но, вместе с тем, первым по значению. Средневековая культура исламского Востока в основе своей не предполагала даже возможность какого-либо ценностного запроса к *навсегда прошедшему прошлому*.

В отличие от средневековых европейских и византийских «ренессансов», а также рецепции античного наследия в исламской средневековой культуре, Возрождение в Италии XIV–XVI вв. было изначально мотивировано переживанием *утраты безвозвратно прошедшего прошлого*. Именно это переживание, по мнению Пановского, определило границу между Средневековьем и Возрождением: «Ренессанс понял, что Пан умер – что мир Древней Греции и Рима утерян, как рай Мильтона, и может быть вновь обретен лишь в духе. Впервые в истории классическое прошлое стали рассматривать как полностью отрезанное от настоящего и, следовательно, как идеал, о котором можно тосковать, а не реальность,

¹ Браг Р. Европа, римский путь. С. 90.

которую можно использовать и бояться. Средние века оставили античность незахороненной, время от времени гальванизируя и заклинаниями возвращая к жизни ее труп. Ренессанс стоял в слезах на ее могиле и пытался воскресить ее душу»¹.

Симптомы переживания *утраты* проявлялись вполне определенно. Обычным делом в средневековой Европе было использование античных руин в качестве подручного стройматериала. В настоящее время такое обращение с античностью расценивается как варварство и вызывает всеобщее осуждение. Между тем, это «варварское» отношение в немалой степени указывает на существование живой и непрерывающейся связи Средневековья с предшествующей эпохой. Представление о средневековом «варварстве» возникает и утверждается в европейской культуре только благодаря Ренессансу.

Безусловной культурной ценностью в эпоху Ренессанса становится любой артефакт греко-римской античности. Открывается настоящая «охота» за древностями. Это выразилось в собирании рукописей античных авторов, в методичных раскопках, целью которых был поиск всего, что могло остаться от наследия Римской империи. В период позднего Ренессанса при папском дворе в Риме учреждается специальная должность – комиссар по древностям, в чьи обязанности входило заботиться о сохранности памятников античности и вести их подробный учет. Греко-римская античность становится предметом калькуляции: производится своеобразная «опись» имущества, чтобы было можно вступить в права наследства.

Итак, Возрождение содержит в себе, в своем начале, один из моментов «порядка» *самостирающегося следа* – переживание *утраты безвозвратно прошедшего прошлого*. Это переживание порождает желание вернуть то, что было утрачено, чем-то компен-

¹ См.: Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. С. 38.

сировать отсутствие *навсегда ушедшего*. Для того чтобы совершить подобное движение возврата, необходимо иметь какой-то ориентир. Таким ориентиром в «порядке» *самостирающегося следа* является *оставленный след*.

Возврат возможен только по *оставленному следу*, но сам по себе этот след *еще должен стать* оставленным. В этом моменте «порядка» *самостирающегося следа* со всей силой проявляется его продуктивный потенциал. Подобный потенциал свойственен древним руинам, которые подчас и представляют собой *оставленный след навсегда прошедшего прошлого*. Одна из наиболее известных руин древности, которая в современной культуре сохранила свою значимость как руина, – знаменитая Стена Плача. Стена Плача – это *оставленный след* иерусалимского Храма. *Оставленность* Стены по отношению к Храму усугубляется еще и тем, что до нас не дошло сколько-нибудь подробного и доподлинного изображения этого храмового комплекса. Это обстоятельство существенно затрудняет историческую реконструкцию Храма.

В связи с этим весьма примечательно, что в европейской культуре сложилась целая традиция художественных проекций Храма. Как отмечает Сергей Ходнев, большинство живописцев «предпочитало в более или менее условной манере фантазировать, так что и тут объективное существование руины (о том, что Стена Плача существует, было известно практически всем) переплетается с субъективными домыслами. То есть уловить подлинность никто не пытается, потому что фактографическая подлинность (исторически достоверный архитектурный облик Храма) от сознания ускользает, но забыть о самом существовании этой архитектуры невозможно»¹. По мнению Ходнева, в европейской культуре

¹ Ходнев С. Память Бога. Стена Плача // Проект классика. VI-ММШ – 31.03.2003 URL: http://www.projectclassica.ru/v_o/06_2003/06_2003_o_02c.htm (дата обращения: 05.09.2023).

руины обладают немалой продуктивной силой. Если в античном мире развалины означали лишь разрушение, то уже в постантичной культуре (культуре Возрождения) руины – это знаки ушедшего, того, что когда-то существовало.

Начало Ренессанса можно отсчитывать с тех пор, когда в Западной Европе возник первый национальный литературный язык, т.е. с момента написания «Божественной комедии» Данте. Итальянский язык хотя и близок латыни, но это все же другой язык. Латынь потеряла свою монополию на «письмо» и стала языком *навсегда прошедшего прошлого*. Произошло своеобразное высвобождение латыни от необходимости быть единственным литературным языком, и латынь как бы отслоилась: ослабла ее связь с современностью, и она прикрепилась к прошлому, причем к такому прошлому, на которое никто не может претендовать. Другими словами, латынь в эпоху Возрождения являет собой *оставленный след*, который становится свободным означающим, навсегда оторвавшимся от своего означаемого.

Становление *оставленного следа* можно увидеть в таком характерном для Ренессанса явлении, как «подражание» древним. Разумеется, само по себе обращение к традиции, которая существует в той или иной культуре, не представляется чем-то особенным, но именно Возрождение, как отмечает Л.М. Баткин, осознало «imitatio» (подражание) как культурную *проблему*¹. Уже Петрарка в своем письме 1306 года к Джованни Боккаччо теснейшим образом связывает подражание античным авторам с проблемой самовыражения. Согласно Петрарке, подражание древним не должно быть копированием, не должно приводить к простому воспроизводству. Истинной целью подражания может быть только созда-

¹ Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М.: Росийск. гос. гуманитар. ун-т, 2000. С. 615.

ние чего-то *собственного*, совершенно *оригинального*. Античные образцы должны лишь угадываться, почти незримо и таинственно присутствовать в произведении, но не выходить на первый план¹. Баткин следующим образом комментирует это знаменитое письмо: «Петрарка хочет такой современной поэзии, которая *напоминала* бы об античной, но ее повторением никак не была бы. Нужно сочинять нечто похожее, но не то же самое, а свое»².

В таком понимании подражания древним, которое сложилось с самого начала Ренессанса, содержится идея о том, что с античной культурой нужно *соотноситься*, но не *продолжать* ее, не наследовать. Многие деятели Ренессанса считали себя, по выражению Баткина, «более “античными”, чем сама античность»³. Подобное самовосприятие ренессансных гуманистов отражает, на наш взгляд, одну из сущностных черт эпохи Возрождения, а именно – следование за *оставленным следом*.

Как уже отмечалось ранее, *оставленный след* унаследовать нельзя. Тем не менее, *оставленный след* можно воссоздать или, как это было в случае Ренессанса, *возродить*. В свою очередь, *возрожденный оставленный след* с необходимостью оказывается *сдвигом*, смещением относительно своего исходного положения. В некотором роде *возрожденный оставленный след* сам себя стирает, но при этом образует *новый след*. Таким образом, *возрожденный оставленный след* в акте самостирания сам себя *воспроизводит*. Здесь со всей силой проявляется продуктивный потенциал «порядка» *самостирающегося следа*.

Безусловно, в ренессансной культуре *возрожденным оставленным следом* являются те формы словесности, архитектуры, живописи, скульптуры, театра, которые были *воссозданы* в «подра-

¹ Там же. С. 616–617.

² Там же. С. 619.

³ Там же. С. 626.

жании» античности. По мнению Баткина, одним из характерных для Ренессанса культурных действий была стилизация¹. Баткин следующим образом раскрывает принцип ренессансной стилизации: «Текст понимался не как античное чужое слово, но и не как просто слово нынешнее, свое. Это было свое слово, сознательно переодетое чужим, и чужое – проникновенно пережитое, как свое. Культурное действие разыгрывалось на обдуманно сохраняемой и преодолеваемой дистанции»².

Стилизация античности была тем инструментом, благодаря которому в культуре Ренессанса возник *возрожденный оставленный след*. В отличие от *оставленного следа*, который в своей оставленности не может поступить в чье-либо распоряжение, *возрожденный оставленный след* открывает свободный доступ тому, кто предпринял усилие по его воссозданию. При этом нужно всегда помнить, что речь идет именно о **возрождении оставленного следа**, а не о его реконструкции. *Возрожденный оставленный след* становится инструментарием для свободного пользования, который оповещает о *новом времени*, о новых возможностях для общества и культуры.

Ренессансная стилизация создавала свою античность, которой никогда не было, но которая возникла вот «здесь и сейчас». Как отмечает Баткин, «для автора-гуманиста и читателя-гуманиста решает дело не столько заимствованный материал, сколько его свободное и непринужденное *интонирование*, перекомпоновка, остроумная реминисценция, ученый намек, всяческое обыгрывание чужого слова. Не средневековое его присвоение в качестве надличной мудрости, бесхозного общего места, а именно хозяйское обращение с осознанно-чужим и далеким, *как если бы* оно было домашним, спонтанно возникающим здесь, только что, сугу-

¹ Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. С. 680.

² Там же. С. 631.

бо интимным <...>»¹. Из этого и выросло особое переживание гуманистами *своей* античности, большей, чем сама античность.

Возрождение было зачаровано созданием собственной античности посредством немислимого в древности смешения жанров и стилей. Ренессансная стилизация позволяла говорить о своем, используя чужое слово как новую форму выражения. В конечном счете, можно сказать, что Ренессанс сформировал такую установку в культуре, при которой не так важно, *что* говорится, как *кто* и *как* говорит. По словам Баткина, ренессансная стилизация была «вторжением творческой личности в мир готовых культурных форм <...> общие места становились средством эксперимента. Ими надо было распорядиться так, чтобы они свидетельствовали о суверенной авторской воле. То есть читатель любовался не просто самими общими местами, а тем, что делал с ними автор»².

В случае Возрождения нечто новое появилось при обращении к навсегда прошедшему прошлому, то есть к чему-то такому, чье отсутствие уже непреодолимо. Именно обращение к античности, и даже не собственно к античности, а к *возрожденному оставленному следу* античности позволило Ренессансу посмотреть на свой средневековый христианский мир со стороны, и это дало свои результаты. По мнению Баткина, Возрождение внесло в европейскую культуру способность «к общению с любой чужой культурой прошлого и настоящего <...>»³. Реми Браг напрямую связывает начало эпохи колониальных захватов с повсеместным утверждением в Европе классического образования: «Начало колониализма и гуманизм итальянского Возрождения одновременны на шкале истории цивилизаций <...>»⁴.

¹ Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. С. 636.

² Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. С. 681.

³ Баткин Л.М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. С. 36.

⁴ Браг Р. Европа, римский путь. С. 33.

Попытавшись дотянуться до античности через голову средневековой Европы, Ренессанс, конечно, ничуть не приблизился и не стал причастен к древнему миру, но это движение возврата расчистило и создало новое пространство значений в европейской культуре. На наш взгляд, этот опыт возвратного движения интересен тем, что Ренессанс, начав с обращения к *навсегда прошедшему прошлому*, в итоге пришел к утверждению особой культурной значимости *новизны*.

Рубеж Ренессанса и Нового времени, как отмечает Баткин, ознаменовался новым переживанием, а именно – ощущением превосходства современности над античностью в связи с географическими открытиями и техническими достижениями¹. Новое, невиданное, ни на что не похожее, не имеющее образцов в прошлом становится основной ценностью для культуры Нового времени, т.е. культуры модерна. В отличие от Ренессанса, Новое время все свои надежды на инновации связывает с будущим, но уже никак не с прошлым, тем более с *навсегда прошедшим прошлым*.

Помимо Ренессанса мы также рассматриваем Реформацию как еще один пример *реального* социокультурного опыта «чужого». В Реформации, равно как и в Ренессансе, можно увидеть действие «порядка» *самостирающегося следа*. Хронологически Реформация по времени пересекается с поздним Возрождением, и это не случайно. Многие деятели Ренессанса принимали непосредственное участие в Реформации. Так, Реформацию в Германии трудно себе представить без Эразма Роттердамского, который, будучи гуманистом, был известен сначала как союзник, а потом и как оппонент Мартина Лютера.

В какой-то степени Ренессанс даже «подготовил» Реформацию. Это проявилось в том, что ренессансная направленность на античность подразумевала также и интерес к раннему христиан-

¹ Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. С. 626–627.

ству, которое было неотъемлемой частью античного мира. На эту особенность Ренессанса обратил внимание В.В. Библихин: «Возрождая древность, поэтико-философская мысль через голову средневекового возвращалась к раннему, античному христианству. Она поэтому нередко оказывалась ближе к подлинной христианской традиции, чем церковные идеологи, и уверенно искала спора с последней, чувствуя, что превосходит ее в верности авторитетам»¹. Ренессанс приучил обращаться непосредственно к источникам, перечитывать заново давно прочитанное, переводить то, что уже есть в переводе. Для человека ренессансной культуры знание древних языков уже не редкостное достоинство, а норма.

Подобно тому, как Возрождение началось с переживания утраты «живой» связи с античностью, Реформация выросла из довольно болезненного для христианской Европы ощущения разрыва между современной и древней церковью. Среди прочего, симптомы такого разрыва проявились в беспокойстве и сомнении Лютера в действительности того пути спасения, который предлагала на тот момент католическая церковь.

Эрих Соловьев очень хорошо описывает и подробно раскрывает терзания Лютера, когда тот был еще монахом ордена августинцев². Лютер остро переживал сомнение по поводу своего спасения. В лице Лютера, по замечанию Соловьева, католическая церковь столкнулась с представителем нового типа людей, который только появился в недрах средневекового общества, но еще не заявил о себе в полный голос. Эти новые люди – простые труженики, считавшие, что честным и упорным трудом они могут достичь благосостояния. Такими были родители Лютера, таким был

¹ Библихин В.В. Новый ренессанс. М.: МАИК «Наука», «Прогресс-Традиция», 1998. С. 337.

² Соловьев Э. Непобежденный еретик. Мартин Лютер и его время. М.: Молодая гвардия, 1984. С. 45–59.

и он сам. В делах веры Лютер показал себя как человек нового типа – человек «честной наживы», нацеленный на конкретный практический результат¹. Поэтому, когда он так и не дождался результата от своих упражнений в монашеском аскетизме, он решил искать другие пути к спасению. Само по себе подобное решение можно назвать необычным, чем-то немислимым для человека средневековья: ведь если где и можно было достичь спасения, то лучше, чем монастырь, места не найти.

Индивидуальный религиозный опыт Лютера интересен нам с той точки зрения, что он стал в итоге определяющим для всей эпохи Реформации в целом. Лютер лично ощутил и прочувствовал *утрату* спасительного пути в католической церкви. Церковь должна была спасать, но, по мнению Лютера, уже не спасала: то, что было еще совсем недавно действенно, теперь не действовало. Вдруг связь времен распалась, что-то произошло, и вот уже современная Лютеру католическая церковь воспринимается им как церковь, утратившая свою спасительную силу и не имеющая ничего общего с древней христианской церковью. Католическая церковь, как считал Лютер, перестала быть истинной христианской церковью и только лишь номинально относилась к христианству. Подлинное христианство, как полагал Лютер, явило себя в древней церкви. Именно в далеком прошлом, в первые века нашей эры христианская церковь была сильна верой и чистотой учения. Эти достоинства ранней христианской церкви, по убеждению Лютера, не унаследовала католическая церковь: живая связь с древним христианством оказалась разорвана.

Чтобы вернуться к древнему благочестию, восстановить спасительную силу христианства, Лютер обратился к христианской патристике и Священному писанию, и это не случайно. Там, где образовалась брешь, где обнаружилась *утрата*, где был утерян

¹ Там же. С. 54.

прежний спасительный путь, на этом месте остался *след*, указывающий на то, что здесь когда-то что-то было. Таким *оставленным следом* для Лютера стало Священное писание. Тексты Священного писания действительно предстали перед Лютером в своей *оставленности*. Оригинальные языки текстов Священного писания христиан на тот момент были уже «мертвыми» языками. Давно уже не существовало тех обществ и культур, в рамках которых эти тексты возникли, никто уже не мог предъявить права наследства на эти тексты, за исключением последователей иудаизма, но такие права за ними не признавались в христианском мире. Кроме того, католическая церковь довольствовалась старым переводом библейских книг, сделанным еще Иеронимом Стридонским, и с тех пор никто заново не обращался к священным текстам, никто не сделал новый перевод для литургических нужд церкви.

В эпоху Реформации тексты Священного Писания *становятся оставленным следом навсегда прошедшего прошлого* раннего христианства. Становление Священного писания *оставленным следом*, на наш взгляд, связано с лютеровским переводом Библии на немецкий язык. Появление Библии на немецком языке, с одной стороны, приблизило этот текст к немецкой культуре, с другой стороны, Библия на языке оригинала оказалась отодвинутой в *навсегда прошедшее прошлое* и накрепко связана с ним. Став *оставленным следом* во времена Реформации, тексты Священного писания приобрели новый статус в европейской культуре.

Как уже было сказано не раз, *оставленный след* в культуре является свободным означающим, навсегда оторвавшимся от своего означаемого. *Оставленный след* только тогда и появляется, когда он получает свободу, свободу означать все, что угодно. Священное писание в эпоху Реформации обрело такую свободу. Самое интересное, что актуальность подобной свободы означивания не ограничивается лишь Реформацией. Когда мы говорим о свободе Свя-

щенного писания в европейской культуре, речь идет не только о возможности свободно читать и толковать Библию, что стало отличительной чертой всех протестантских конфессий (вспомним *sola Scriptura* Лютера), но и свободном обращении с Библией в рамках светской культуры Европы.

Лютер обратился к Священному писанию как к *оставленному следу*, как к пространству множества неопределенных значений, пространству свободного означивания. Более того, обращение Лютера к текстам Священного писания происходит именно в момент наибольшей растерянности и неопределенности самого Лютера, его неуверенности в своем собственном спасении. Отправившись вослед *оставленному следу* Священного писания, погрузившись в свободную игру значений Священного писания, Лютер все же в итоге находит для себя ряд совершенно определенных значений, которые и становятся для него, а потом и для всей эпохи Реформации *возрожденным оставленным следом* подлинного христианства древней церкви.

Здесь надо отметить, что есть нечто общее в ренессансной стилизации античности и в формировании протестантского вероучения. Подобно тому, как деятели эпохи Возрождения создавали *свою* античность, которая была *бóльшей* античностью, чем сама античность, Лютер и другие лидеры Реформации создали *свое* христианство, более подлинное и аутентичное, по их мнению, чем раннее христианство. По выражению Маркса, которое приводит Эрих Соловьев, «Лютер переодевался апостолом Павлом»¹. Сход-

¹ Соловьев Э. Непобежденный еретик. Мартин Лютер и его время. С. 79. См. также: Бутаков П.А. Реформация как призыв к дискуссии / П.А. Бутаков // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. – 2019. – Т. 35. – № 3. – С. 519-527. – DOI 10.21638/spbu17.2019.311

ным образом в свое время гуманисты в прямом смысле переодевались в античные одежды.

Возвратное движение Реформации к *навсегда прошедшему прошлому* библейских времен и раннего христианства так же, как и в случае с Ренессансом, позволило создать новое пространство значений в европейской культуре. Итогом Реформации, на наш взгляд, стало не только появление нового направления в христианстве. Реформация, как мы считаем, заново проблематизировала для Европы христианство и стала своеобразным актом *присвоения* христианства, второй волной христианизации Европы.

Речь в первую очередь идет о странах Северной и Центральной Европы, чьи земли никогда не входили в состав Римской империи, и поэтому даже номинально в прошлом они не были причастны к формированию христианства. Изначально для этих стран христианство было, и долгое время оставалось, «чуждой» религией, навязанной сверху и привнесенной извне. Народы этих стран не участвовали в создании христианской догматики, христианство не было частью их социального опыта и культурного наследия. Кроме того, эффект отчуждения усиливался еще и тем, что языком церкви была малопонятная и чуждая латынь. Если все это принять во внимание, нет ничего удивительного в том, что движение Реформации возникло, и было наиболее успешно именно в странах Северной и Центральной Европы. Социокультурной составляющей Реформации в этих странах стало создание, в некотором роде, собственной версии христианства и осознанного принятия христианства как «своей» религии.

Подобно Ренессансу, Реформация мыслила себя как возвращение к *навсегда прошедшему прошлому* античного христианства. Это возвратное движение к *навсегда прошедшему прошлому* позволило Реформации сместиться относительно своего времени и посмотреть на мир средневекового христианства со стороны, от-

крыть новые возможности в религиозном и социокультурном опыте. Новое возникло благодаря обращению к *навсегда прошедшему прошлому*, к такому прошлому, которое смогло предоставить деятелям Реформации самое важное для них на тот момент – неопределенность значений и необходимость их заново определить. Таким образом, Реформация – это еще один пример *реального* опыта «чужого».

Можно ли в современной культуре обнаружить примеры *реального* опыта «чужого»? Мы полагаем, что можно. В настоящее время мы все являемся свидетелями одного из самых интересных социально-политических процессов современного мира – объединения Европы. Европа объединяется в сфере экономики, социальных отношений, политики и культуры. Одной из самых обсуждаемых проблем процесса объединения Европы является проблема поиска европейской идеи, европейской идентичности. Что делает Европу Европой? Есть ли какие-то фундаментальные основания европейского единства или это всего лишь очередной искусственный политический проект? Все эти вопросы до сих пор ждут своего решения, но особенно актуальны они были в начале 1990-х годов, когда был подписан Маастрихтский договор об образовании Европейского Союза. Именно в 1990-е годы в европейской культуре появился целый ряд произведений, посвященных европейской идее. В европейском кинематографе сразу несколько известных режиссеров – Кшиштоф Кесьлевский, Кшиштоф Занусси, Микеланджело Антониони – в ряде своих фильмов сделали попытку сконструировать идеальный образ Европы¹.

Многие интеллектуалы выступали в СМИ на эту тему, публиковали свои статьи в прессе. Для нас наибольший интерес пред-

¹ Самутина Н. Эта музыка слишком прекрасна // Искусство кино. 1999. № 9. URL: <https://old.kinoart.ru/archive/1999/09/n9-article15> (дата обращения: 05.09.2023).

ставляет концепт европейской идентичности, предложенный французским востоковедом и историком культуры Реми Брагом в книге «Европа, римский путь». Браг считает, что идентичность Европы не определяется ее культурно-историческим наследием. По мнению Брага, сам факт, что истоки Европы находятся в Афинах и в Иерусалиме, ничего нам не скажет о том, что есть европейская культура и в чем ее специфика. Европейская культура проявляет себя не в том, что и у кого она наследует, а в том, *как* она наследует. Браг выдвигает тезис, согласно которому основанием европейской культуры является римская модель культуры¹.

Особенность римской модели культуры, по мнению Брага, заключается в том, что Рим, в отличие от Афин и Иерусалима, не создает ничего своего, ничего оригинального. Специфика римской культуры, состоит не в том, чтобы быть оригинальной, а в том, чтобы воспринимать и передавать **чужое** оригинальное содержание. Рим, как полагает Браг, вырос и обрел свою силу, заимствуя у других народов то, что сам не мог создать. В основе римского империализма лежит изначальная вторичность римской культуры. Браг приводит слова Гегеля: «С самого начала Рим был чем-то искусственным, насильственным, не был ничем первоначальным»². Но если Гегель рассматривает вторичность римской культуры как недостаток, то Браг, напротив, считает, что эта вторичность позволила Риму распространить свое влияние в мире.

Чувствовать и осознавать свою вторичность по отношению к другим культурам значит не только признавать превосходство этих культур, но и необходимость перенять все лучшее от других. Римляне, как утверждает Браг, испытывали комплекс неполноценности перед «творческими» народами и в то же время считали своим долгом распространить заимствованные ими культурные

¹ Браг Р. Европа, римский путь. С. 21–33.

² Цит. по: Там же. С. 28.

достижения на так называемые варварские народы. Римская культурная «установка», по мнению Брага, располагается между возвышенным прошлым культур других народов и темным варварством будущего, которое нужно непременно подчинить себе. Как считает Благ, прошлое римской культуры – это не ее собственное прошлое: возвышенные образцы, на которые равнялся Рим, созданы вне этой культуры.

Римская модель культуры предполагает то, что начала культуры всегда находятся где-то в другом месте и времени. Благ вспоминает римский миф об Энее, который бежит из Трои, унося Троию с собой, но на новом месте основывает Рим. Этот миф говорит нам о том, что Рим начинается не в Риме, а в Трое. «Быть римлянином, – замечает Благ, – значит испытывать старое как новое, как то, что обновляется, будучи перенесенным на новую почву. Такой перенос делает из старого принцип нового развития. Римским является опыт начала как возобновления»¹.

Римская модель культуры, как полагает Благ, стала в итоге моделью европейской культуры, по крайней мере, вплоть до Нового времени. Европа, подобно Риму, начинается не в Европе, а в Афинах и Иерусалиме. Культурная идентичность Европы проявляется, по мнению Брага, во вторичности. Европа вторична по отношению к своим истокам, всегда идет вослед культурам прошлого и возвышает их над собой. В этом вторичность европейской культуры отличается от вторичности арабо-исламской культуры, где культура прошлого всегда заведомо проигрывает в значимости культуре настоящего, поэтому обращение к прошлому (к *навсегда прошедшему прошлому*) даже не рассматривается. Напротив, европейская культура, как считает Благ, буквально проникнута тягой к прошлому, периодически совершая возвратное движение к своим началам. И это относится не только к Возрождению или к рас-

¹ Благ Р. Европа, римский путь. С. 29.

смотренной нами Реформации. Браг упоминает о немецком романтизме и зачарованности Винкельмана греческой античностью, а также о Ницше и Хайдеггере, попытавшихся заглянуть по ту сторону греческой классики. Европа тянется к прошлому, которое *никогда не было ее прошлым*, но для нее это возвышенное прошлое, к которому стоит обращаться снова и снова.

Быть европейцем, полагает Браг, – это значит никогда не ощущать европейскую культуру как «свою», как собственное достояние, а всегда помнить о том, что исток Европы находится за ее пределами и до этого истока надо еще дорасти, чтобы дотянуться. Для европейской культуры нет ничего лучше, чем признавать великое прошлое других культур, поскольку «величие принадлежит другому»¹. Европа перестанет быть собой в тот момент, когда погрузится в воспоминания о *своем* великом прошлом. Римская парадигма европейской культуры, по мнению Брага, говорит нам о том, что нужно сознавать *себя* варваром, чтобы не впасть в варварство. Сознание собственного варварства обязывает преодолеть его в себе и раскрыть его в других. Обратной и закономерной стороной этой парадигмы явился римский, а затем и европейский империализм.

Концепт европейской идентичности, предложенный Брагом, для нас интересен, прежде всего, тем, что специфика европейского культурного опыта в нем определяется через *реальный* опыт «чужого». «Свое» Европа получает, снова и снова обращаясь к «чужому». Стоит отметить, что речь идет не о поглощении «чужого», а именно об обращении к «чужому», которое совершается как возвратное движение к тому, что никогда не было «своим». Это все равно, что возвращаться снова и снова туда, где никогда не был, и *каждый раз* возвращаешься именно туда, где никогда не был.

¹ Браг Р. Европа, римский путь. С. 112.

Русская культура, как мы полагаем, никогда не была в ситуации, когда бы ей пришлось соотноситься с культурами *навсегда прошедшего прошлого*. На протяжении всей своей истории русская культура так и не испытала на себе то, что мы называем *реальным* опытом «чужого», поскольку она всегда была замкнута только на своем собственном прошлом, в то время как *реальный* опыт «чужого» требует *оставленного следа*, требует взгляда в прошлое, которое не является собственным прошлым. Именно *оставленный след* как след «чужого» *навсегда прошедшего прошлого* обладает невероятной силой продуктивности благодаря тому, что раскрывает пространство свободных значений, в их оставленности и неопределенности. Когда-то здесь **что-то было**, а сейчас это что-то **может быть чем угодно** – древний ипподром может стать площадью, а древний амфитеатр – престижным многоквартирным домом. Этот взгляд в *навсегда прошедшее прошлое* не является взглядом историка-реставратора, в нем нет познавательного интереса, скорее речь идет об эстетическом переживании прошлого.

Можно ли сегодня говорить о том, что *реальный* опыт «чужого» больше не является актуальным социокультурным опытом для современного общества, современной культуры? В какой-то мере так оно и есть. Мы считаем, что в сегодняшнем глобализованном мире наиболее актуальным социокультурным опытом становится опыт «инога», т.е. взаимодействие с иными народами, культурами. Под опытом «инога» мы понимаем такой опыт, который основан на изначальном отсутствии какой-либо общности в прошлом и подразумевает общность в настоящем и будущем. Именно такая задача сейчас стоит перед международным сообществом.

На этом фоне *реальный* опыт «чужого» находится где-то на периферии современности: регион опыта «чужого» сужен до почти незаметных глазу локальных проявлений. Чем это обусловлено? Реми Браг истоки такой ситуации в современной культуре

видит в эпохе Нового времени. Новое время, полагает Браг, изменило отношение к прошлому: прошлое утратило свое возвышенное значение. Культура Нового времени начинает рассматривать прошлое как историю. Ушедшее ценно именно потому, что оно ушедшее. О том, что было, надо помнить, но прошлое уже ничему научить не может. Прошлое действительно ушло в историю, и забота о прошлом была возложена на историков с тем, чтобы они провели подробную инвентаризацию прошедшего и закрепили эпохи во времени. В культуре Нового времени значимым становится не прошлое, а будущее.

Сходным образом Хабермас определяет культуру модерна (Нового времени) как такую, которая свое нормативное содержание извлекает из себя самой, не опираясь на образцы прошлого¹. Время, которое мы сейчас переживаем, Хабермас определяет как время «незавершенного модерна», а это означает, что современная культура все так же ориентирована на будущее. Сложно сказать, будет ли *реальный* опыт «чужого» снова актуален для культуры. Тем не менее, стоит помнить о том, что новации в общественной жизни появляются не только в направлении будущего, но и в направлении прошлого, причем **несобственного** и *навсегда прошедшего прошлого*.

Литература для чтения

1. Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2000.

2. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1995.

¹ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: Двенадцать лекций / пер. с нем. 2-е изд., испр. М.: Весь Мир, 2008. С. 20.

3. Браг Р. Европа, римский путь / пер. с фр. А.М. Руткевич. Долгопрудный: Аллегро-пресс, 1995.

4. Бутаков П.А. Реформация как призыв к дискуссии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. – 2019. – Т. 35. – № 3. – С. 519-527. – DOI 10.21638/spbu17.2019.311

5. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / сост. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1998.

6. Соловьев Э.Ю. Непобежденный еретик. Мартин Лютер и его время. М.: Молодая гвардия, 1984.

Вопросы на понимание

1. Как вы можете описать механизм становления «оставленного следа» в порядке «самоочищающегося следа»?

2. Почему «оставленный след» обнаруживается в феномене итальянского Ренессанса, а не в средневековых «возрождениях» Западной Европы?

3. Почему рецепция античности в Византии и в исламском мире не способствовала становлению «оставленного следа» античности?

4. В чем проявляется различие между становлением «оставленного следа» и возрожденным «оставленным следом»?

5. Как Священное Писание стало «оставленным следом» в эпоху Реформации?

6. Можно ли, на ваш взгляд, рассматривать Реформацию как событие присвоения христианства европейскими народами?

7. В чем видит специфику римской культуры Реми Браг? Почему, по мнению Реми Брага, римская модель культуры – это основа европейской идентичности? Как римская культура научила европейцев обращаться с чужим культурным наследием?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Для философско-антропологического анализа опыта «чужого» в социокультурном пространстве было задействовано существующее в современной философии различие возможного и реального опыта, которое было тематизировано в книге Жюль Делёза «Различие и повторение»¹. Возможный опыт используется в учебном пособии в том значении, которое закрепилось за ним в философской традиции (И. Кант, Г. Зиммель), т.е. как опыт, имеющий априорные основания. В понятии о реальном опыте мы опираемся на трансцендентальный эмпиризм Ж. Делёза («Различие и повторение»), предполагающий критический анализ свершающегося опыта, основания которого утверждаются в самом опыте.

В ходе анализа выяснилось также то, что реальный и возможный опыт различаются не только по условиям свершения, но и по результатам. Результатом реального опыта является утверждение нового «порядка» продуцирования значений в социокультурном пространстве, тогда как результатом возможного опыта является сохранение и исполнение прежнего «порядка» производства значений в социокультурном мире.

Дальнейший анализ социокультурного опыта «чужого» как *возможного* опыта и как *реального* опыта выявил различие «порядков» их свершения. В рассмотрении «порядка» производства значений, характерных для *возможного* и *реального* опыта «чу-

¹ Конев В.А. Трансцендентальный эмпиризм Ж. Делёза: Семинары по «Различию и повторению» Самара: Изд-во «Самарский университет», 2001.

жого», в качестве основы был взят «порядок» «следа». «След» имеет особый «порядок» производства значений в культуре: в отличие от других знаков, «след» не отсылает к какому-либо означаемому. Функция «следа» состоит в том, чтобы указывать на *отсутствие*, на то, что «здесь» когда-то что-то было, но «теперь» этого здесь нет.

Для *возможного* опыта «чужого» был выявлен свой особый «порядок» производства значений, который был обозначен как *нестираемый след*. «Порядок» *нестираемого следа* имеет следующие пространственно-временные расположения: он разворачивается в особом временном модусе *длящейся отсрочки случайной встречи*, и эта *случайная встреча* свершается в деянии *безответного дара*.

Для *реального* опыта «чужого» был также определен присущий ему «порядок» производства значений, обозначенный как *самостирающийся след*. «Порядок» *самостирающегося следа* имеет следующие пространственно-временные расположения: «порядок» *самостирающегося следа* «запускается» из переживания утраты *навсегда прошедшего несобственного прошлого*, в этом переживании становится *оставленный след навсегда прошедшего несобственного прошлого* как *свободное* (оставленное) *означающее*, действие которого направлено на производство *нового следа*, т.е. *нового «порядка» значений в социокультурном пространстве*, проявляющего себя как *возрожденный оставленный след*.

Действие «порядков» *возможного* и *реального* опыта «чужого» раскрывается в анализе конкретного социокультурного опыта. Так, действие «порядка» *нестираемого следа* рассмотрено на примере института гостеприимства. Безусловно, что не всякое гостеприимство есть *возможный* опыт «чужого». В учебном пособии выделяется особый тип гостеприимства, определяемый как госте-

приимство *безответного дара*. Основная функция гостеприимства *безответного дара* как *возможного* опыта «чужого» состоит в том, чтобы сохранить существующий социальный порядок и не допустить образования новой общности, установления отношений обмена. Особенность *безответного дара* заключается в том, что, как и любой дар, он предполагает символический обмен, но в случае с *безответным даром* **подлинным предметом обмена** является не расширение и укрепление социальных связей, а **прекращение любого обмена**, предотвращение образования новой социальной общности.

В свою очередь, действие «порядка» *самостирающегося следа* проанализировано на примере таких исторических событий в европейской истории, которые имеют *возвратный смысл*, а именно – Ренессанс и Реформация. Ренессанс и Реформация возникли из переживания утраты *несобственного безвозвратно прошедшего прошлого* античности и раннего христианства. Традиционно Ренессанс и Реформацию рассматривают как ключевые события, ознаменовавшие в европейской истории переход от средневековой культуры к культуре Нового времени. Именно культура Нового времени (культура модерна) выделила Европу из всего остального мира, сделала ее особенной. В *реальном* опыте «чужого» Ренессанса и Реформации Европа пережила отказ от *собственного* средневекового прошлого в пользу *несобственного навсегда прошедшего прошлого*.

Философский анализ социокультурного опыта «чужого» как опыта *возможного* и как опыта *реального* позволил раскрыть силу и значимость опыта «чужого» для социокультурной реальности, его роль не только в сохранении, но и в изменении конкретного социокультурного порядка. Остается вопрос – насколько актуален на сегодняшний день опыт «чужого», имеет ли опыт «чужого» какое-либо значение для современной культуры и общества?

Если говорить о *возможном* опыте «чужого», то здесь, прежде всего, стоит вспомнить идею Деррида о том, что гостеприимство должно стать категорическим императивом для современного общества. Речь идет о безусловном гостеприимстве, и действие такого гостеприимства распространяется на всех без ограничений. В безусловном гостеприимстве Деррида содержится структура *нестираемого следа* как структура чистого этического отношения, а это значит, что безусловное гостеприимство предполагает действие в пользу других людей безотносительно дальнейших перспектив каких-либо отношений. Готово ли современное общество на такую неопределенность в социальных отношениях, на отсутствие каких-либо гарантий и взаимных обязательств? Несомненно, это может стать предметом отдельного рассмотрения.

Что касается *реального* опыта «чужого» то, на наш взгляд, не исключена возможность того, что в современной культуре в какой-то момент может произойти очередное, во всяком случае, для европейской культуры, обращение к *несобственному навсегда прошедшему прошлому*. Если такое произойдет, то это позволит европейской культуре, во-первых, отстраниться от своего *собственного* прошлого, а во-вторых, задействовать ресурс *несобственного навсегда прошедшего прошлого* с тем, чтобы использовать его как свободное означающее для производства новых значений в культуре. Как бы там ни было, но *реальный* опыт «чужого» предоставляет возможность появления новаций в жизни общества и в культуре, несмотря на то, что после наступления Нового времени возникновение чего-то нового принято связывать с будущим, а не с прошлым.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Автономова Н.С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. и вст. ст. Н.С. Автономовой. – М.: Ad Marginem, 2000. – С. 7–107.
2. Автономова Н.С. Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» // Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой; вступ. ст. Н.С. Автономовой. – СПб.: А-сэд, 1994. – С. 5–23.
3. Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках (Критический очерк концепций французского структурализма). – М.: Наука, 1977. – 270 с.
4. Андреев М.Л. Инновация или реставрация: казус Возрождения // Вестник истории, литературы, искусства. Отд-ние ист.-филол. наук РАН. – М.: Собрание: Наука. 2005. – Т. 1. – С. 84–97.
5. Баглай В.Е. Ацтеки: история, экономика, социально-политический строй (Доколониальный период). – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – 430 с.; URL: <https://www.indiansworld.org/aztecchap.html#.YujcUnbP200> (дата обращения: 05.09.2023).
6. Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология / пер. с фр.; сост. С.Н. Зенкин. – М.: Ладомир, 2006. – 742 с.
7. Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. – М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2000. – 1005 с.
8. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. – М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1995. – 446 с.

9. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / пер. с фр., общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. – М.: Прогресс-Универс, 1995. – 456 с.
10. Биbihин В.В. Новый ренессанс. – М.: МАИК «Наука», «Прогресс Традиция». 1998. – 496 с.
11. Браг Р. Европа, римский путь / пер. с фр. А.М. Руткевич. – Долгопрудный: Аллегро-пресс, 1995. – 176 с.
12. Бутаков П.А. Реформация как призыв к дискуссии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. – 2019. – Т. 35. – № 3. – С. 519-527. – DOI 10.21638/spbu17.2019.311
13. Витцлер Р. Ответственность Европы. «Деконструктивная этика» на примере Жака Деррида // Герменевтика и деконструкция: сб. ст. / под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 1999. – С. 136–166.
14. Гай-Никодимов М. Возможна ли гуманистическая философия гостеприимства? // Традиционные и современные модели гостеприимства: материалы российско-французской конференции 7–8 окт. 2002 года / сост.: А. Монтадон и С.Н. Зенкин, отв. ред. С.Н. Зенкин. – М.: РГГУ, 2004. – С. 96–118.
15. Голубева-Монаткина Н.И. Конкуренция интеллектов: В.В. Иванов переводит «структурную антропологию» К. Леви-Строса // Русистика без границ. – 2021. – Т. 5. – № 1. – С. 7–12.
16. Гурко Е.Н. «Дар смерти» (Donner la mort, Aporias) // Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum), Как избежать разговора: денегации. – Минск: Экономпресс, 2001. – 320 с.
17. Делёз Ж. Различие и повторение / пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.

18. Деррида Ж. Фрейд и сцена письма / пер. с фр. А. Гараджи // Деррида Ж. Письмо и различие. – СПб.: Академический проспект, 2000. – С. 251–292.
19. Жижек С. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие / пер. с англ. В. Мазин. – М.: Художественный журнал, 2003. – 182 с.
20. Зенкин С. Гостеприимство: к антропологическому и литературному определению // Традиционные и современные модели гостеприимства: материалы российско-французской конференции 7–8 окт. 2002 года / сост.: А. Монтадон и С.Н. Зенкин, отв. ред. С.Н. Зенкин. – М.: РГГУ, 2004. – С. 165–183.
21. Зиммель Г. Как возможно общество? // Зиммель Г. Избранное. В 2-х т. Т. 2. Созерцание жизни / пер. с нем. – М.: Юрист, 1996. – (Лики Культуры). – С. 510–526.
22. Ильин И.П. Постмодернизм. Словарь терминов. – М.: ИНИОН РАН (отдел литературоведения) INTRADA, 2001. – 384 с.
23. Конев В.А. Грамматология: как возможен смысл? // Конев В.А., Лехциер В.Л. Знак: игра и сущность: Самарские семинары. – Самара: Самарский университет, 2002. – С. 161–171.
24. Конев В.А. Дантовы координаты (проблема определения ценностного бытия) // Конев В.А. Онтология культуры (Избранные работы). – Самара: Самарский университет, 1998. – С. 65–85.
25. Конев В.А. Критика способности быть (Семинары по «Бытию и времени» Мартина Хайдеггера). – Самара: Самарский университет, 2000. – 274 с.
26. Конев В.А. Семинарские беседы по «Картезианским размышлениям» М.К. Мамардашвили. – Самара: Самарский университет, 1996. – 106 с.
27. Конев В.А. Трансцендентальный эмпиризм Ж. Делёза: Семинары по «Различию и повторению». – Самара: Самарский университет, 2001. – 140 с.

28. Конев В.А. Философия культуры и парадигмы философского мышления // Философские науки. – 1991. – № 6. – С. 20–29.
29. Косиков Г.К. «Структура» и/или «текст» (стратегии современной семиотики) // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – М.: ИГ «Прогресс», 2000. – С. 3–48.
30. Косиков Г.К. Ролан Барт – семиолог, литературовед // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика / пер. с фр., сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – С. 3–45.
31. Косыхин В.Г. Методология и онтология деконструкции Ж. Деррида / В.Г. Косыхин // Социально-гуманитарное познание: методологические и содержательные параллели: Коллективная монография / Под общей редакцией А.В. Грехова, А.Н. Фатенкова. – Москва: Общество с ограниченной ответственностью «Аквилон», 2019. – С. 126–140.
32. Ларделье П. *Принимать друзей, отдавать визиты...* (Ритуалы гостеприимства в перспективе Мосса) / пер. с фр. Е. Гальцевой // Традиционные и современные модели гостеприимства: материалы российско-французской конференции 7–8 окт. 2002 года / сост.: А. Монтадон и С.Н. Зенкин, отв. ред. С.Н. Зенкин. – М.: РГГУ, 2004. – С. 55–69.
33. Левинас Э. Диахрония и репрезентация / пер. с фр. В.В. Петренко // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века: сборник статей / под ред. Е.А. Наймана, В.А. Суровцева. – Томск: Водолей, 1998. – С. 141–161.
34. Левинас Э. Ракурсы. След другого / пер. с фр. Н.Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 309–320.
35. Леви-Стросс К. Структурная антропология / пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.
36. Лехциер В.Л. Апология черновика, или «Пролегомены во всякой будущей...» // Новое литературное обозрение. – 2000. – № 44. –

- С. 256–269. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2000/4/apologiya-chernovika-ili-prolegomeny-vo-vsyakoj-budushhej.html> (дата обращения: 05.09.2023).
37. Феноменология «пере»: введение в экзистенциальную аналитику переходности / В.Л. Лехциер; Федеральное агентство по образованию. – Самара: Изд-во «Самарский университет», 2007. – 332 с.
38. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / сост. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1998. – 752 с.
39. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления (январь 1981) / под ред. Ю.П. Сенокосова. – М.: Изд. группа «Прогресс»: «Культура», 1993. – 352 с.
40. Монтандон А. Гостеприимство: этнографическая мечта? / пер. с фр. Е. Гальцевой // Традиционные и современные модели гостеприимства: материалы российско-французской конференции 7–8 окт. 2002 года / сост.: А. Монтандон и С.Н. Зенкин, отв. ред. С.Н. Зенкин. – М.: РГГУ, 2004. – С. 9–26.
41. Петровская Е.В. Космополитизм и безусловное гостеприимство // Полилог/Polylogos. – 2020. – Т. 4. – № 3. URL: <https://polylogos-journal.ru/s258770110010082-2-1/> DOI: 10.18254/S258770110010082-2.
42. Самутина Н. Эта музыка слишком прекрасна // Искусство кино. – 1999. – № 9. URL: <https://old.kinoart.ru/archive/1999/09/n9-article15> (дата обращения: 05.09.2023).
43. Секацкий А.К. Дезертиры с Острова Сокровищ. – СПб.: Амфора, 2006. – 384 с.
44. Соколова Л.Ю. Структурализм как особый тип рациональности (с частной ссылкой на Леви-Строса) // Современная философия как феномен культуры: исследовательские традиции и новации: материалы научной конференции. Сер. «Symposium». Вып. 7. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. –

- URL: http://anthropology.ru/ru/texts/sokolova/modern_10.html (дата обращения: 05.09.2023).
45. Соловьев Э.Ю. Непобежденный еретик. Мартин Лютер и его время. – М.: Молодая гвардия, 1984. – 288 с.
 46. Соловьева С.В. Индивидуальная форма историчности. – Самара: Самарский университет, 2002. – 178 с.
 47. Сумм Л. Римский стык // Новый мир. – 2000. – № 11. – С. 171–180. URL: https://magazines.gorky.media/novyi_mi/2000/11/rimskij-styk.html (дата обращения: 05.09.2023).
 48. Усманова А.Р. Постструктурализм // Новейший философский словарь. 3-е изд., исправл. – Минск: Книжный Дом, 2003. – С. 618–620.
 49. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. – СПб.: А-сад, 1994. – 408 с.
 50. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: Двенадцать лекций / пер. с нем. 2-е изд., испр. – М.: Весь Мир, 2008. – 416 с.
 51. Ходнев С. Память Бога. Стена Плача // Проект классика. VI-ММШ – 31.03.2003 URL: http://www.projectclassica.ru/v_o/06_2003/06_2003_o_02c.htm (дата обращения: 05.09.2023).
 52. Хэммонд И. Конкистадоры: История испанских завоеваний XV–XVI веков / пер. с англ. – М.: Центрполиграф, 2002. – 391 с.
 53. Ярославский Е. Нищие всегда ожидаемы в доме крестьянина (Традиции гостеприимства в Бретани и в России в XIX в.) // Традиционные и современные модели гостеприимства: материалы российско-французской конференции 7–8 окт. 2002 года / сост. А. Монтадон и С.Н. Зенкин, отв. ред. С.Н. Зенкин. – М.: РГГУ, 2004. – С. 27–54.
 54. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida á répondre de l'hospitalité. – P.: Calmann-Lévy, 1997. – 137 p.

Учебное издание

Пахолова Ирина Викторовна

**СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ОПЫТ «ЧУЖОГО»:
ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ**

Учебное пособие

Редакционно-издательская обработка
издательства Самарского университета

Подписано в печать 29.11.2023. Формат 60x84 1/16.

Бумага офсетная. Печ. л. 5,75.

Тираж 120 экз. (1-й з-д 1-27). Заказ № . Арт. – 14(Р2УП)/2023.

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САМАРСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ АКАДЕМИКА С.П. КОРОЛЕВА»
(САМАРСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ)
443086, Самара, Московское шоссе, 34.

Издательство Самарского университета.
443086, Самара, Московское шоссе, 34.