



ЭТИКА ДРУГОГО И ЭТИКА ТОГО ЖЕ: ОТЛИЧИЕ VS. СХОДСТВО

Евгения Бильченко

В статье реконструируются аутентичные основы диалога как взаимного проникновения реальных означаемых вне символических означающих путем избавления концептуального аппарата диалогистики от более поздних наслоений плюрализма, релятивизма, экстатической коммуникации и неolibерального дискурса ироничной инаковости. На основании сопоставления универсальной этики и этики Другого предлагается формула согласования сходимости и различий, воплощенных в символических ипостасях Я, Ты, Другой и Мы. Методологическими векторами работы послужили учения М. Бубера о «сфере между» и «сообщающемся молчании», учение Э. Левинаса о «лице» и «нагости» в сопоставлении с теориями фрейдомарксистского анализа Люблинской и Французской школ (А. Зупанчич, А. Бадью), а также с российскими цивилизационистскими подходами (Н.Я. Данилевский, Ю.М. Лотман). Сравниваются концепты «Я–Ты» в буберизме и «любви» как «комедии» у Зупанчич на уровне intersубъективности, «Бессмертного» у Бадью и «ответственности» у Левинаса на уровне субъекта «Я», гипостазиса в левинасизме и истины-события в бадьюанстве на уровне Другого, динамики диалога культур от первоединства через разъединение к воссоединению, от колонизации через аккультурацию к этизации. Демонстрируется возможность согласования интернационального универсализма, традиционного партикуляризма и плюрального персонализма как феноменов модерна, премодерна и постмодерна на базе семиотической связи синтагмы и парадигмы, метафизики и диалектики по принципу «матрешки» – симфонии целого через малое и малого через целое на макро-, мезо- и микроуровнях взаимодействия.

Ключевые слова: «сфера между», «Бессмертный», «лицо», Другой, гипостазис, истина-событие, универсализм, традиционализм.

Институт культурологии Национальной академии искусств Украины

The article reconstructs the authentic foundations of a dialogue as the mutual penetration of real signifiers outside of symbolic signifiers by ridding the conceptual apparatus of dialogistics from the later layers of pluralism, relativism, ecstatic communication and the neoliberal discourse of ironic otherness. Based on the comparison of the universal ethics and the ethics of the Other, a formula is proposed for reconciling unity and diversity, embodied in the symbolic hypostases of I, You, Other, and We. Methodologically, the article deals with M. Buber's teachings about the "sphere between" and "communicating silence", E. Levinas's theory about "face" and "nakedness" in comparison with the Freudomarxist analysis of the Ljubljana and French schools (A. Zupanchich, A. Badiou), as well as with Russian civilizationist approaches (N.Ya. Danilevsky, Yu.M. Lotman). The author compares such concepts as Buber's "I–You" and A. Zupanchich's "love" as a "comedy" at the level of intersubjectivity, A. Badiou's "Immortal" and E. Levinas's "responsibility" at the level of the subject «I», hypostasis in Levinasism and truth-event in Badjuanism at the level of the Other, the dynamics of a dialogue between cultures from primitive unity through separation to reunification, from colonization through acculturation to ethization in the Russian civilizational school. The author claims that it is possible to reconcile international universalism, traditional particularism and plural personalism as phenomena of modern, premodern and postmodern culture on the basis of a semiotic connection between syntagma and paradigm, metaphysics and dialectics on the principle of "matryoshka", i.e. a symphony of the whole through the small and a symphony of small through the whole on the macro-, meso- and micro-levels of interaction.

Keywords: "sphere between", "Immortal", "face", Other, hypostasis, truth-event, universalism, traditionalism.

Современное глобальное цифровое общество объявляет себя социумом диалога культур, но все чаще вместо диалога как духовного взаимопроникновения смыслов мы наблюдаем экстатическую, пронизанную психоделически очаровывающим опьянением «фасцинации» [11], сетевую коммуникацию между многочисленными воображаемыми «другими», разделенными на «хороших других» (если они похожи на «меня») и «плохих других» (если они не поддаются номинации со стороны господствующего «Я»). Релятивация, порожденная плюрализмом мнений, вызвала к жизни вместо желаемых ценностей прав и свобод Другого их полную девальвацию, тотальность инаковости как репрессивности, симптом невидимой эквивалентности рынка, скрываемой под видимой неэквивалентностью идентичностей [10].

Динамику информации и капитала, характеризующуюся, несмотря на ускоренную темпоральность, воистину монструозной устойчивостью, обслуживает «благополучная» с виду статика локусов атомарных индивидов за компьютерами, обитателей кластеров, отчужденных людей, которые в рамках экранной культуры и тем более карантинной изоляции превратились в совершенно новую «деревню» – архитектонику ограниченного хуторским частоколом общения, полную «компрессию» хронотопа [1, с. 94], маркером которого стало *«овременение» пространства* при одновременной утрате человеком внутреннего, божественного понимания времени, пребывающего «в душе». Общение, лишившись щедрости понимания [5], превратилось в формально-оперативную, «партнерскую» процедуру бизнес-коммуницирования с Воображаемым Другим как с образом иллюзорно вредного «врага» или иллюзорно полезного «друга» в ризоме, то есть в общение не с человеком, а с частью цепочки, цифрой, представляющей всего лишь объект-вещь, предмет желания, *jouissance, petit a*.

Посмодерная риторика отличий как проявление политики идентичностей, либеральной иронии и протекционистского законодательства обязана своим распространением тому, что парадигма левинасизма, подвергшаяся ревизии со стороны дерридианства, предоставила законодательные привилегии маргинальному меньшинству над официальным большинством, подменив универсальность диалога репрессивной корпоративностью «обиженных», гомеостазирующей тиранией виктимности. Отсюда *этическая важность переосмысления понятия «диалог»*, связанная с необходимостью платоновского воспоминания: нужно вернуться к тому пониманию диалога, которое сложилось со времен традиций «бахтианы», и выработать не столько новое, сколько адекватное его толкование (тем более, что все новое – это хорошо забытое старое, а называющее себя «новым» подчас предстает как реакционное). Кагановское духовное общение, подмененное коммуникативными идеалами транскультуры, оказалось не столько построением «единого информационного поля» посредством *транслингвальности и кросскультурности*, сколько манипулятивной практикой разрушения путем *фрагментации* тех культур и языков, которые *мешают*: не «единому полю» «ноосферы» человечества, а глобальному полю *партикулярного корпоративного рынка*. Поэтому нам представляется значимой процедура *возвращения вещи ее*

подлинного имени, когда образовавшийся вакуум в символической структуре обретает аутентичную сигнификацию в соответствии со своей внутренней сущностью, а не в соответствии с планами тех внешних общественно-политических сил, которые «произвольный этос» диалога подменяют «принудительной эстетикой» [9] наслаждения Другим, предлагающей вместо «служения» ему «потребление» его – образ жизни прагматического постмодерна, культивируемый в качестве чуть ли не единственного, лишённого всякой альтернативы, варианта развития «демократического общества».

Известный с античных времен сократовский *διά-λόγος* как процесс взаимного поиска истины путем дружеского соприкосновения смыслов собеседников сохранял свою экзистенциальную неприкосновенность даже в самые, казалось бы, трудные в культуре времена – в монологическую логоцентрическую эпоху модерна, когда картезианское сомнение должно было считаться единственной формой внутреннего диалога в мышлении «Я» как в залого бытия, автокоммуникации, солилоквики – речи, адресованной к самому себе как к «своему другому». Модель «Я – Я», особенно с гегельянской трактовкой обоих «Я» как временных ипостасей единого Мирового Духа, конечно же, отличалась от интимной пары неповторимостей М. Бубера «Я – Ты», и тем более эта модель не соответствовала этике ответственности перед «нагостью» (*смертностью*) «лица» Другого (подвергаемого заботе) в понимании Э. Левинаса [22]. Но иудеохристианские архетипы агаре не теряли в классическом модерне своего значения, даже когда диалог, подстрекаемый *вызовом и ответом* (в синергетическом смысле – *флуктуацией или флуктуациями* как реакцией/реакциями на точку бифуркации), превращался в пассионарную активацию субъекта культуры в ответ на внешний раздражитель, провоцируя субъективные заимствования ценностей на фоне агрессивных объективных противостояний убеждений, что объяснялось Ю.М. Лотманом как инфантильная реакция реципиента на «похищенное» наследие донора в семиосфере [6, с. 229], а К.Г. Юнгом – как идентификация «Я» с фантазмом Тени в результате экстраполяции негативного внутреннего знания о себе на внешний мир [28].

Оговорим границы этого *трагического цинизма*. Мы вовсе не считаем, что выход на символическую поверхность сознания из глубин «Реального Реального», из архетипических структур языка, травматических первообразов, лежащих в основе убеждений, всегда «подстегивает» диалог, когда конфликтность придает ему некую напряженную пикантность, но отметим, что противоположный путь – «толерантное» изъятие из общения ценностных убеждений его участников, превращающее подлинное понимание в церемонию вежливого обмена репликами, никак не служит цели обретения согласия, превращая диалог в формальный маркетинг, в дипломатическую тактику бизнес-партнерства по законам пассивной лояльности, допускающей социальное зло или (что гораздо хуже) репрессивную толерантность, предпочитающую добру зло в силу тензофобии (боязни агрессивной стороны конфликта) и порожденного этим конформизмом «закрывания глаз» на несправедливость. Трансформация философии диалога М. Бубера, Ф. Розенцвейга, Ф. Эбнера, О. Розеншто-

ка-Хюсси, Э. Левинаса, В. Франкла и других аутентичных диалогистов в постструктуралистский дискурс, породив плюрализацию, релятивацию и симуляцию, предельно атомизировала собеседников, разбив их на группы носителей воображаемых идентичностей, чьи символические черты намеренно дистанцируются друг от друга при помощи господствующих обозначающих (эмблем «Я») и в таком виде поддерживаются путем чередования сентиментального насилия толерантности с дисциплинарным насилием санкций. Иногда откровенная беседа с жестким триггером – психоаналитиком, товарищем, священником, наносящим прямой травматический удар по твоим грехам и слабостям в духе Ф. Достоевского, оказывается моральнее «поглаживающей» символической вежливости психотерапевта-убийцы в стиле «Меня это не касается», когда *право на отличие оказывается лишением права на любовь*, а за нежностью скрывается агрессия, что визуально и предельно талантливо продемонстрировано *«лентой Мебиуса»* в галлюцинациях шизоидных персонажей фильмов Д. Линча.

Постсовременность нуждается в новой модели диалога, которая, возможно, привнесла бы в пронзительное «Ты» М. Бубера солидарное «Мы» А. Бадью. *Истинное событие диалога рождается из возвращения к его подлинности*. Там, где Другой становится *слишком Другим*, Другим, подлежащим «аккультурации» при помощи «мягкой» силы (эта «война мудрости» в информационном поле «одомашнивания» Другого выглядит более лицемерно, чем его откровенный административный запрет), возникает потребность *диалектического сдвига к тому же самому*, к этическому универсализму. Мы не намерены оправдывать вселенского приятя: наоборот, мы полагаем, что именно оно возникло как манипуляция мультикультурализма (дерридианской модели левинасизма) в качестве толеризации фундаментализма.

Смысл нашего исследования состоит в том, чтобы вернуть диалогу его *исходное значение взаимного проникновения Логосов «меня» и Другого* в условиях, когда наши убеждения как раз не нивелируются унифицированным «плавильным котлом» стандартизации, но и не гиперболизируются риторикой отличий. *Вернуть диалогу универсальность вовсе не означает уничтожить Иное*: просто отличия становятся *незначительными* на фоне того общего добра, что связывает нас, – добра, заключенного в любви, справедливости, взаимной помощи, ответственности, в подвиге малого деяния, названного В.А. Малаховым *«прозорливой добротой»* [7, с. 30–33]. Именно доброта выносит наши убеждения за скобки, превращая, по мудрому выражению древних японских учителей, усредненный посредственностью компромисс не в реку меж двух берегов, а в полное отсутствие берегов, или же, выражаясь современным языком, не в феноменологическое сокрытие самого интимного и травматического в себе, а в *аксиологически открытую артикуляцию самости* при одновременно сохраняющейся самокритике и при условии отказа придавать этой артикуляции абсолютное, воинствующее, разделительное, раскалывающее значение.

Возвращение явлению имени требует от нас определения *методологических предпосылок исследования*. Нами будут представлены школы,

которые на протяжении длительного времени представителями неолиберального постмодернизма (вопреки воле собственных творцов этих же школ) использовались как инструменты критики этики диалога: универсальная этика постлакановского психоанализа Люблян, этика субъекта «Бессмертного», предложенная во фрейдомарксистской школе А. Бадью, а также традиционный российский культурно-цивилизационный подход общественно-исторической и семиотической школ (от Н.Я. Данилевского до Ю.М. Лотмана), который из-за своей видимой партикулярности (но больше по причине дискуссий между «интернациональными» фрейдомарксистами и «региональными консерваторами»), на первый взгляд, казался альтернативным всякому универсализму. Но практические интерпретации идей не могут дискредитировать самих идей, которые сходятся на вершине эпистемологической пирамиды в своих лучших теоретических проявлениях: как диалогистики, так и психоанализа, как психоанализа, так и цивилиционизма. Также очень важным является замечание о том, что мы подвергаем критике *не саму аутентичную философию диалога*, как она сформировалась со времен «Еврейского свободного дома учения», а ее поздние ревизии. Философия диалога как философия Третьего «между» отличиями «Я» и Другого не только не противоречит универсальной этике, но и органично корреспондирует с ней. Точно так же, как идея полифонии цивилизаций в общем поле мировой культуры, которая является основой гуманистического цивилиционизма, лишённого фантазмов реваншизма и ксенофобии, созвучна этике диалога культур.

Нам важна актуализация знаменитой (и остро критикуемой Э. Левинасом за эмоциональный эгоизм) статической романтической дихотомии «Я – Ты» М. Бубера и его промежуточной «сферы между», пребывающей за пределами убеждений «Я» и «Ты» [15]. В свете бытийного понимания любви (которую, кстати, сам М. Бубер не считал родственной подлинному диалогу по причине наличия в ней элементов некой истерии, но мы имеем в виду сейчас не *egos, mania, philia* или *pragma*, а именно братскую любовь *agape* в духе Э. Фромма) ситуация выглядит несколько иначе, склоняя нас в пользу *сходства между партикулярной этикой буберизма и универсальной этикой*. Словенскими интеллектуалами (С. Жижек, М. Доларом и особенно А. Зупанчич) было выработано понимание, что любовь – это не лакановское очарование господствующим означающим, а нечто Реальное, метафорически обозначенное А. Зупанчич как «комедия» [4, с. 69–91]: не потому что *любовь смешит*, а потому что она осуществляет *двойной код возвышенного и смешного*, трагического и комического, уравнивая сакральные и профанные, бытийные и бытовые, высокие и низкие, возвышенные и потешные проявления в любимом человеке как одинаково прекрасные для второго любящего. Почему? Потому что, в отличие от куртуазной «возвышенной» любви как сублимации энергии либидо, вечно ищущей время и место для своего театрального осуществления, истинная любовь ничего не ищет, она здесь и сразу: она осуществляется не в пространстве Воображаемого – некой мелодраме столкнувшихся выдуманых идентичностей влюбленных, очарованных

магией взаимных взглядов, а в самом Реальном – в *травматической действительности их взаимно разделенной нехватки*.

Но примерно о том же идет речь и у М. Бубера: диалог – это экзистенциальная встреча «за пределами убеждений», когда людьми друг другу все мгновенно (через разрыв с предубеждениями) «прощено» и «забыто». Когда М. Бубер говорил о «сфере между», имея в виду «сообщающееся молчание» – сакральный опыт диалога вне ценностей людей, принявших опыт не-говорящих, он разрывал то, что у Ж. Лакана называется регистром «Символического» – цепью господствующих означающих, порталом в идеологию, экраном, окном, посредством которого культура вводит зияющего, ущербного и опустошенного субъекта в мир своих знаков и значений, заполняя ими трещины и пробелы в его идентичности, предлагая ему фантазмы в образах воображаемых возлюбленных, зачастую связанных обоюдосторонними садомазохистскими отношениями Господина и Раба. Диалог находится «по ту сторону» принципа удовольствия (*la jouissance*).

Сравнив понимание диалога в буберизме и в Люблянах, обратимся непосредственно к *субъектности* как части интерсубъективности. Если мы рассмотрим главного героя универсальной этики А. Бадью – субъекта «Бессмертного», то обнаружим, что философ имеет в виду человека, способного предстать наличествуящим правилам игры истории, то есть избегать воображаемого выбора между двумя вариантами одного и того же (кошелек или жизнь?), между единственно возможным и якобы отсутствующим, между разными формами социального зла, не поддаваясь уверениям в отсутствии альтернативы наличному символическому порядку и сохраняя экзистенциально абсурдную Сизифову веру студентов Сорбонны 1968 года в возможность быть реалистами, требуя «невозможного». «Бессмертный» осуществляет невозможное – «радикальный разрыв» с замкнутым коконом символических означающих, с бегом по кругу от одной формы репрессивности к другой [13]. Благодаря чему универсальный этический субъект становится «Бессмертным»? Здесь очевидны христианские апелляции А. Бадью к миссии апостола Павла [12]. Не благодаря мужественному преодолению смерти, называемой режимом диурна [2], или женственному вбиранию ее в себя (режим ноктурна в структурной социологии Воображаемого), а благодаря Воскресению в самом широком смысле этого слова – обретению места, где «для смерти нет места», – вечности, разрывающей тотальность «бытия-к-смерти».

Бессмертный субъект вечен не телесно, а морально, поскольку сочетает в себе волю и ответственность, вовлечение в историю и ее творение, пребывание во времени и вне-пребывание, человечность и человека, универсальность и сингулярность, солидарность и единичность, соучастие и верность собственной экзистенциальности. Этой экзистенциальной самостью является «истина-событие» – нечто происходящее (сейчас) и произошедшее (уже), творимое и переживаемое самим субъектом, в которое он одновременно вовлечен и которое он же и творит. Истинное событие, в отличие от постмодерного «чистого события», рождает коммуникацию, но не рождается ею. В этом сходство истинного события с пониманием времени как «*гипостазиса*» у Э. Левинаса – актуализации потенции темпоральности в

ее восхождении от прошлого через настоящее к будущему в одновременной импровизационной мгновенности, разрывающей тотальность бытия [21, с. 120]. *Гипостазис истинного события* – это вечное «нет» циклическому времени и замкнутому пространству, тавтологической логике доказательств и нарушению этой же логики неким знаком чуда как подтверждением нерушимости все тех же правил, это – *трансцензус*, или, по М. Хайдеггеру, *индивидуальный поэтический Dasein* [27], состояние *религиозного и философского «абсурда»* от Квинта Тертуллиана до Альбера Камю, когда не чудо рождает веру, а вера рождает чудо.

Кроме интерсубъективного сходства М. Бубера в концепте «сферы между» и А. Зупанчич в концепте любви и антропологического сходства Э. Левинаса и А. Бадью в концепте субъекта, заострим внимание на ключевом моменте, роднящем универсальную этику постсоциалистических Люблян с диалогистикой, берущей свое начало в антифашистских умонастроениях «Свободного еврейского дома учения». Речь идет о диалоге с собственно *Другим*. Другой – самый сложный персонаж для обсуждения, потому что его фигура варьируется от дискурса сходства до дискурса отличия, рискуя быть то чрезмерно унифицируемой, то чрезмерно абсолютизируемой. *Преувеличение отличий* в мультикультурализме – обратная сторона их *преуменьшения в глобализме*, поскольку и глобализм, и мультикультурализм являются двумя крайностями одной сущности –англосаксонского империализма на колониальной и постколониальной стадиях его развития. Субъект Э. Левинаса и субъект А. Бадью в равной степени *открыты Другому как своему* через объединительное «Мы», «Ближний», «лицо». Иное как Иное – это положение левинасизма подразумевало *отличие как механизм раскола тотальности*, но в логике мультикультурализма оно стало *самой тотальностью*, укрепляющей власть за счет страивания «иных» с «иными». Вспомним, что у Э. Левинаса между мной и Иным как «Женским» (подлежащим заботе) стоит *правда Третьего* – «соль» в ненасытной «еде» любви, то есть *совесть*, не позволяющая осуществиться наслаждению Другим, потреблению Другого, препятствующая манипулятивной игре с ним как с фантазмом. Другой – это «лицо» *откровения Бога* (пусть даже «лицом» является и спина страдающего человека), образ «нагости» (*уязвимости, смертности Ближнего*, за которого мы несем *ответственность*). *Вина и ответственность за смерть Другого* – центральные понятия Ф. Достоевского, ставшие столпами этической философии Э. Левинаса, – присутствуют в этике «Бессмертного» А. Бадью как христианские ценности *веры (убеждения), надежды (упорства) и любви (деяния)*; практически те же атрибуты универсальной активности любви находим мы и у Э. Фромма [26]: знание, уважение, ответственность, забота.

Другой у Э. Левинаса – это Третий (общее начало), то есть «второй Другой» (Ближний): не внешняя субстанция Закона, но *внутренняя Благодать сердца*, исполненного добротой. Та же доброта как «Благодарить» (совпадает даже слово) в бадьюанстве звучит как *личное переживание истины Откровения в виде солидарного «Мы»*. Этика солидарности не просто предлагает негативную программу революционного отрицания несправедливости общества со стороны угнетаемых и недоволь-

ных. Любые великие сдвиги в политике, любви, науке и искусстве сопровождаются тем, что событиям их непосредственные участники (мы с вами) должны давать имена, соответствующие сути самих событий, следуя конфуцианскому правилу возвращения имен, в противном случае истины будут номинированы манипулятивными внешними силами и превращены в спектакли, в коммуникативные шоу, в симулякры.

И заключительный момент нашего исследования, а именно: ответ на вопрос, *как современная этика диалога и постмодерная этика солидарности*, которые в одинаковой степени всечеловеческие, сочетаются с *традиционализмом в его цивилизационном значении кумуляции культурной идентичности конкретного сообщества*, то есть группы людей, считающих себя «своими» (по отношению к «чужим») и в этой дихотомии обретающих групповую солидарность, якобы не сочетаемую ни с человечеством как целым, ни с каждым человеком в отдельности. Нам кажется, что триада *«универсализм – партикуляризм – персонализм»* лишится этих противоречий, если обретет вид *«матрешки»* [3] – *вложенности друг в друга* малого, среднего и большого регистров бытия, *синергии микро-, мезо- и макроуровней интеркультурного взаимодействия*. Ведь диалог – это и есть единство в многообразии, полифония культур в материнском лоне общечеловеческой цивилизации, или, как сказал А. Бадью, при наличии солидарности отличия никуда не исчезают, они просто теряют свою абсолютную примордиальную значимость (у М. Бубера – выносятся за ценностные скобки путем уважения к единой непознаваемой субстанции, к духу целого, к онтологической истине). Если предположить, что религиозная связь «общающегося молчания» двух или более людей в диалогической этике М. Бубера – это некая традиция, совместимая с исихазмом или медитацией, а солидарность «обиженных» несправедливостью мира сего двух или более людей в универсальной этике А. Бадью – это некая «революция», *то традиция и революция, если они не выходят за пределы нравственных рамок, вполне совместимы*, как в семиотике пересекаются в центральной нулевой точке внешняя центробежная горизонтальная ось синтагмы с внутренней центростремительной вертикальной осью парадигмы. На их перекрестке рождаются в одинаковой мере как хронотоп, так и субъект культуры. Любая традиция, если она переживается субъектом «здесь и сейчас» в качестве личного поэтического мифа, – революционна, пусть даже речь идет о консервативной революции. Любая революция со временем «умирает» в фатальном пространстве площади, если она не опирается на предыдущие традиции революций, диалектически не усваивает классическое наследие, не вырабатывает позитивную программу и не получает свое адекватное имя из предшествующего символического арсенала культуры. Метафизика разворачивает свой трансцендентальный исток в поток диалектики. Поток диалектики имеет трансцендентальный метафизический исток. Их разграничение возможно лишь в искусственных лабораторных условиях.

С точки зрения Московско-Тартуской школы, синтез философии диалога и традиционалистского цивилизационизма как парадигм *сходства и отличия* можно объяснить, если обратиться к учению Ю.М. Лотмана о

динамике межкультурного взаимодействия. Для начала вспомним общественно-историческую школу в раннем позитивизме. Культуры, уподобляясь биологическим существам [16], могут «произрастать» вместе путем «пересадки» (полного колониционного уничтожения пришлой культурой местных «растений», например в Доколумбовой Америке), «прививки» (путем использования пришельцами местной культуры для своих нужд как «дичка», обогащающего пришлую традицию, например в условиях византизации Древней Руси и образования религиозного синкретизма язычества и христианства) и «удобрения» (идеальный тип взаимодействия, когда пришлая культура, функционирующая в материнском режиме ноктурна, является источником обогащения местных культур, например при осуществлении в Российской Империи парадигмы культурного универсума по строительству новых городов в отдаленных регионах от Сибири до Крыма). Мы осознаем, что примеры – условны и зачастую далеки от идеального паттерна, но это не отменяет ценности идеи единства в многообразии во взаимодействии цивилизаций в традиционном историческом подходе. «Удобрение» как романтический идеал «акта давания» является чистым феноменом диалога, проявлением интернациональности в национальном теле культуры, универсальным духом профессионального стиля жизни, где в роли правящей верхушки имперской государственности выступали представители регионов, а *цивилизационные параметры личности* в мировом контексте преобладали над кровно-этническими.

Лотмановская динамика диалога культур (от наивной ксенофилии к наивной ксенофобии и обратно к зрелой ксенофилии) напоминает свойственную для постлакановского психоанализа Люблянской школы схему взаимодействия субъектов по диалектическому принципу поступательной смены инстанций – «колец Борромео» [20]: бессознательное слияние нехваток «Я» и Другого (Символическое, тезис), осознание нехватки Другого и внесение отличия в былую тотальность их связи (Воображаемое, антитезис) и осознанное слияние нехваток «Я» и Другого (Реальное, синтез). На уровне *Символического* находится *Другой, некий чудесный и чудной Иной*, и язык общения с ним – это *диалект толерантности*. На уровне *Воображаемого* лежит *Чужой, враг, монстр*, и мы общаемся с ним на *языке ненависти*, когда культуры заимствуют друг у друга смыслы, пребывая при этом во внешней военно-политической вражде и вытесняя в бессознательное общую цивилизационную память. Но недаром вытесненное возвращается. *Диалект любви* как *Реальное* рождается только на уровне действительного соборного единения с фигурой *Иного* как *Того же – Ближнего*. Триада «*Чужой – Другой – Ближний*» в диалоге (*ненависть – толерантность – любовь* в диалектах семиотики, *Воображаемое – Символическое – Реальное* в лакановском психоанализе) – это триадический путь диалектического продвижения к постепенному одухотворению нашего собеседника, долгая дорога поэтапного превращения противника в чудака, а чудака в друга, когда мы оказываемся не в состоянии осуществить мгновенный радикальный разрыв стереотипов в духе буберовского «Забыто!» или бадьюанского «Мы!» и сказать бывшему врагу: «Я люблю тебя, я прощаю тебя, Я – это и есть Ты».

Лотмановская триада предполагает парадоксальное взаимоотношение двух культур желательной с радостной одой примирения в конце их трагического концерта: это диалог *культуры-донора (Отца, Большого Другого)*, который путем «удобрения» передает свои ценности местной культуре, и *культуры-реципиента (Сына, малого другого)*, который эти ценности принимает, но испытывает амбивалентное отношение *любви и ненависти к Отцу*. Первый этап – бессознательное слияния нехваток Отца и Сына, донора и реципиента, поклонение и безоговорочное послушание младшего по отношению к старшему, восторженное отношение еще не повзрослевшего Сына к Отцу как к источнику блистательного ослепительного света. Затем начинается второй этап – мучительный период подросткового взросления реципиента, когда Сын проявляет качества наивного протеста (бунта периферии против центра культурного ареала), выступает против Отца, сомневаясь в его авторитете, но при этом, не имея собственного символического арсенала, самоутверждается за счет ценностей, заимствованных у Отца же и стилизованных под его образ путем экстраполяции и проекции, путем табуирования в себе не того, что не разрешал ему Отец, а того, что Отец не разрешал самому себе.

Подобное подражание при одновременной ненависти является типичным *лакановским симптомом petit a (или юнгианской Тенью)*, оно рождает *фантазм* отцеубийства и одновременно покаяния за первопреступление. Похищенное у Отца наследие Сын использует не для собственного конструктивного роста, а для фатальной растраты с целью преодоления *комплекса исторической неполноценности*, стремясь при этом к *самоутверждению и замещению сакрального топоса Отца*. На этом основано искусственное разграничение символического статуса донора, который внезапно становится Чужим, и символического статуса транслируемых донором текстов, которые в сознании реципиента отрываются от его творца и приписываются самому реципиенту как его «изначальное» и «исконное» изобретение. При этом осознание реципиентом своего отличия не всегда приводит к исцелению его травмы: бывают диалоги с неполным циклом, завершающиеся полным крахом Сына, который, оставив зависимость от Отца и посчитав ее слишком «консервативной», попадает в иную, еще более страшную и коварную, зависимость от внешних сил, в роли которых выступает он сам, трансгрессии его же собственных желаний и наслаждений.

Чтобы диалог был циклически полным, Сын должен повзрослеть. Это значит, что Иной должен накопить достаточно культурного и нравственного потенциала для выработки собственных самобытных смыслов и выброса их в общую семиосферу в качестве «подарка» воспитавшему его Отцу, пусть даже и не напрямую. Только тогда произойдет его благодарственная отдача донору, Большому Другому: она будет состоять не в опеке над бывшим опекуном, а в умении воспитывать собственных «детей» культуры, продолжая общую традицию. У Л.П. Карсавина подобная триада звучит как путь от единства через разъединения к возведению [18], у В.С. Соловьева – как дорога от наивной веры через наивное безверие к зрелой вере [23], а у Э. Фромма – как маршрут от рая через земные страдания в новый рай, от наполненного счастьем бездумного

общения оргиастического коллектива через аналитическую атомарную свободу индивида, лишившую его счастья и вынудившую к добровольному бегству от нее к новому тирану – к всеобщей братской любви, где есть и свобода, и общение, и индивидуальность, и коллективность, потому что двое (или все) становятся одним соборным целым, оставаясь при этом самими собой [25]. Именно соборность как выражение целого (поля) через малое (фокус) и малого через целое, как взаимный переход закономерности и случайности, как мистическая установка на единое целое человечества при полифонии его культур, как воплощение всего во всем, как единство в многообразии является той чертой традиционной восточной внутренней моральности, которой так не хватает западной парадигме внешней морали.

В состоянии торжества моральности *Отец становится Сыном для своего Сына*: так, в зрелости мы начинаем прощать и переставать обижаться на своих стареющих родителей. *Слияние двух нехваток* – «Я» и Другого, донора и реципиента, Отца и Сына в *Реальном вне символических означающих* – это диалектический путь к одухотворению и морализации общества. Повторимся, что этот путь – эволюционный и возможен тогда, когда человек еще *недостаточно созрел* для мгновенного, спонтанного, искреннего приятия Другого. П. Тиллих утверждал, что в таком случае субъект проходит нравственный путь от коллективного мужества «быть частью» в качестве ответа на тревогу смерти (например, участвуя в войне) через индивидуальное мужество «быть собой» в качестве ответа на тревогу ответственности (например, в исповеди) до синтетического мужества принятия Бога во всеобщем принятии любви [8, с. 182].

Динамика перехода от Чужого через Другого к Ближнему – это *путь работы сердца*, когда, по Конфуцию, сердце обучается не нарушать правила, но следовать им и принимать их, это путь воспитания способности к любви, требующей не только порыва, но старания и труда, отказа от собственного эгоизма во имя соборности. Движение от бессознательного центризма через децентрацию к осознанному центризму в структуре мономифа [19] в качестве *завязки, кульминации и развязки* рождает нарратив *выхода, инициации и возвращения блудного сына*. Если триаду «Чужой – Другой – Ближний» спроецировать на хрононоп, развернутся *временная троица прошлого, настоящего и будущего* и *пространственная троица нижнего, среднего и высшего миров*. Недаром мы говорили о важности диалога между диалектикой и метафизикой, парадигмой и синтагмой, универсальной этикой мгновенного («Мы одно») и диалогической этикой постепенного («Он лучше, чем я думал, потому что в нем заложены мои грехи, а во мне – его добродетели»). Значит, мы можем если не окончательно объединить, то хотя бы попытаться установить связь между традиционализмом и интернационализмом, универсализмом и партикуляризмом, религиозностью и светскостью, добротой и критикой, диалогизмом и психоанализом, этикой схождения и этикой отличия, смысловая корреспонденция между которыми представляется нам сейчас очень важной общественной моральной задачей. Ведь национальное выражает себя через интернациональное и наоборот.

Выводы

В терминологии В.А. Малахова универсальное «Мы» обозначается термином «Добро», а личное «Ты» именуется «добротой». И та, и другая парадигмы имеют свои достоинства и недостатки. Например, «доброта» – это всегда нежная, пронизательная, чуткая, прозорливая мудрость, которая умеет жалеть в лучшем смысле слова «жалость» в те моменты, когда конкретный быт оказывается важнее абстрактного бытия, а тело болит не меньше духа – в болезнях и в пытках. Доброта – щедра, но щедра непривольно и абсолютно бескорыстно, потому что этика доброты проявляет милосердие к человеку, даже если тот придерживается иных убеждений. Доброта – это женское начало *Anima*, она по-матерински прощает. В ней есть нечто конкретное, душевное, чисто человеческое, слишком человеческое, связанное с идеей непротивления злу насилием Л.Н. Толстого [24]. Добро же – абстрактно, духовно, оно напоминает мужское начало *Animus*, оно ближе к идее противления злу силой в этике И.А. Ильина [17]. Спор Толстого и Ильина – спор доброты с добром, прощения с справедливостью, язычества с христианством, нежности с доблестью – извечен.

В добре истина боевита. В доброте истина уязвима. Добро воплощает справедливость, доброта – милость. Добро универсально: оно направлено не на помощь данному конкретному человеку, а устремлено к высоким задачам спасения человечества и совершенствования мира путем солидаризации недовольных этим миром людей. Но зачастую именно эта абстрактная универсальность губит всеобщее добро: А. Бадью осуждает «личину» как форму социального зла (изначально ложную непристойную цель, осуществляемую ложными же непристойными средствами), но одобряет «террор» как осуществление истинно благородной цели принудительными средствами, оправданными самой целью [14]. Этика же доброты не приемлет террора. История показывает, что добро выигрывает большие революции бытия, а доброта – маленькие победы быта. Возможно, поэтому универсальная и партикулярная модели этики, образы «Ты» и «Мы», одинаково необходимы миру, если он желает избавиться от изнурительной репрессивной практики разделения и властвования одних над другими и выйти к идеалу подлинного Иного, сопсобного стать Ближним в единстве «нас».

Литература

Исследования

1. *Bauman Z.* Liquid Modernity. Cambridge: Polity Press, 2000.
2. *Durand G.* Fondements et perspectives d'une philosophie de l'imaginaire. URL: <http://www.religiologiques.uqam.ca/no1/fondements.pdf>.
3. *Вайль П., Генис А.* Принцип матрешки // Новый мир. 1989. № 10. С. 247–250.
4. *Зупанчич А.* О любви как о комедии // Долар М., Божович М., Зупанчич А. Любвиная машина. Лакан и Спиноза. Комедия любви. СПб.: Алетейя, 2020. С. 67–91.
5. *Каган М.С.* Мир общения. Проблема межсубъектных отношений. М.: Политиздат, 1988.

6. Лотман Ю.М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Византия и Русь. М.: Наука, 1989. С. 227–235.
7. Малахов В.А. Рассуждения о доброте // Вопросы философии. 2020. № 11. С. 25–35.
8. Тиллих П. Что помогает ослабить чувство тревоги в нашей культуре // Общественные науки и современность. 1992. № 6. С. 180–187.
9. Хьюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики. Минск: Пропи-леи, 2000.

Источники

10. Badiou A. Logics of Worlds: Being and Event II. London-New, York: Bloomsbury Academic, 2019.
11. Baudrillard J. Ecstasy of Communication // The Anti-Aesthetic. Essays on Post-modern Culture. Port Townsend: Bay Press, 1983. P. 126–133.
12. Бадью А. Апостол Павел Обоснование универсализма. М.; СПб.: Московский философский фонд, Университетская книга, 1999.
13. Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003.
14. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. СПб.: Machina, 2006.
15. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 15–92.
16. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб.: Глаголь; СПбГУ, 1995.
17. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. М.: Директ-Медиа, 2017.
18. Карсавин Л. Философия истории. СПб.: АО «Комплект», 1993.
19. Кэмпбелл Дж. Герой с тысячью лицами: Миф. Архетип. Бессознательное. К.: София, 1997.
20. Лакан Ж. Семинары. Кн. 11: Четыре основные понятия психоанализа. М.: Гнозис; Логос, 2004.
21. Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 21–122.
22. Левинас Э. Этика и бесконечность. Диалоги с Филиппом Немо // История философии. 2000. № 5. С. 172–183.
23. Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1990.
24. Толстой Л.Н. Два письма к Ганди // Толстовский Листок – Запрещенный Толстой. Вып. 5. М.: Пресс-Соло, Академия, 1994.
25. Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1989.
26. Фромм Э. Искусство любви (Исследование природы любви). М.: Знание, 1990.
27. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 391–406.
28. Юнг К.-Г. Душа и миф: Шесть архетипов. К.: Port-Royal, 1996.

Bilchenko, Evgeniya V. *Ethics of the Other and ethics of the Same: difference vs. similarity*

References

1. Bauman, Z. (2000), *Liquid Modernity*, Polity Press Cambridge.
2. Durand, G. (2021), *Fondements et perspectives d'une philosophie de l'imaginaire*, URL: <http://www.religiologiques.uqam.ca/no1/fondements.pdf>.

3. Vail, P., and Genis, A. (1989), Printsip matryoshki [The principle of Matryoshka], in: *Novyy mir* [The New World], no. 10, pp. 247–250.
4. Zupanchich, A. (2020), O lyubvi kak o komedii [About love as a comedy], in: Dolan, M., Bozhovich, M., and Zupanchich, A., *Lyubovnaya mashina. Lakan i Spinoza. Komediya lyubvi* [Love machine. Lacan and Spinoza. A comedy of love], Aleteiya, St. Petersburg, pp. 67–91.
5. Kagan, M.S. (1988), *Mir obshcheniya. Problema mezhsyubektnykh otnosheniy* [The world of communication. The problem of intersubject relations], Politizdat, Moscow.
6. Lotman, Yu.M. (1989), Problema vizantiyskogo vliyaniya na russkuyu kul'turu v tipologicheskom osveshchenii [The problem of Byzantine influence on Russian culture in typological coverage], in: *Vizantiya i Rus'* [Byzantine and Ancient Russia], Nauka, Moscow, pp. 227–235.
7. Malakhov, V.A. (2020), Rassuzhdeniya o dobrote [Considerations about kindness], in: *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], no. 11, pp. 25–35.
8. Tillich, P. (1992), Chto pomogaet oslabit' chuvstvo trevogi v nashei kul'ture [What helps to ease the feeling of anxiety in our culture], in: *Obshchestvennye nauki i sovremennost'* [Social Sciences and Modernity], no. 6, pp. 180–187.
9. Hübner, B. (2000), *Proizvol'nyy etos i prinuditel'nost' estetiki* [The arbitrary ethos and the compulsion of aesthetics], Propilei, Minsk.