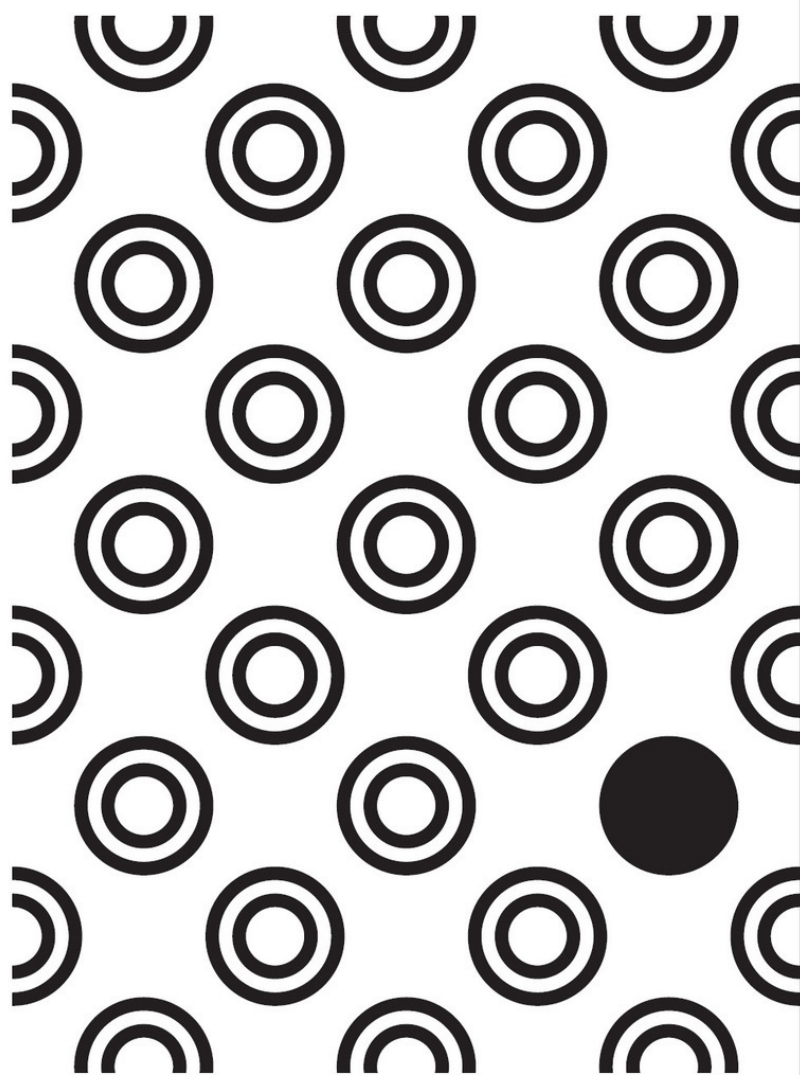


НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА



ДРУГОЙ

В ЛИТЕРАТУРЕ
И КУЛЬТУРЕ

Сборник научных трудов. Том 1

Научная библиотека

Коллектив авторов
**Другой в литературе
и культуре. Том I**

«НЛО»

2019

УДК 08:159.923.2
ББК 71.08

Коллектив авторов

Другой в литературе и культуре. Том I / Коллектив авторов —
«НЛО», 2019 — (Научная библиотека)

ISBN 978-5-4448-1084-2

Для современной гуманитарной мысли понятие «Другой» столь же фундаментально, сколь и многозначно. Что такое Другой? В чем суть этого феномена? Как взаимодействие с Другим связано с вопросами самопознания и самоидентификации? В разное время и в разных областях культуры под Другим понимался не только другой человек, с которым мы вступаем во взаимодействие, но и иные расы, нации, религии, культуры, идеи, ценности – все то, что исключено из широко понимаемой общественной нормы и находится под подозрением у «большой культуры». Задача этого междисциплинарного сборника – исследовать принципы создания Другого и его рецепцию в различных социальных и художественных практиках. Объектом рефлексии послужили исторические и современные тексты русской и западноевропейской культуры, кинематограф, живопись, перформансы и политические высказывания.

УДК 08:159.923.2

ББК 71.08

ISBN 978-5-4448-1084-2

© Коллектив авторов, 2019
© НЛО, 2019

Содержание

От редакторов	6
Я и Другой: смысл и ценность	7
О ценности другого в философии поступка М. М. Бахтина через призму современных дискуссий о другом	7
Проблема другого в философских и художественных произведениях Мигеля де Унамуно	19
Врач как другой в контексте «эрозии приватности»: общество, культура, искусство[48]	26
Конец ознакомительного фрагмента.	30

Другой в литературе и культуре. Том I
Сборник научных трудов
Редакторы-составители А.
Г. Степанов, С. Ю. Артёмова

© Авторы, 2019

© С. Ю. Артёмова, А. Г. Степанов, составление, 2019

© ООО «Новое литературное обозрение», 2019

* * *

От редакторов

Идея сборника возникла после конференции «*Другой* в литературе и культуре», которая проходила в середине марта 2013 года в Твери. Для нас (хочется думать, что и для наших коллег) это событие памятно не только интенсивностью профессионального общения, но и тем, что в нем участвовали замечательные филологи, наши старшие товарищи, которых уже нет с нами: Н. И. Ищук-Фадеева, И. В. Фоменко, С. Ю. Преображенский. Каждый из них был мастером выступления и бесценным участником дискуссии, умевшим отделять проблему от того, кто ее излагает.

В сборник вошли не все прозвучавшие доклады, впоследствии переработанные в статьи. На этапе редактирования к ним добавились новые, написанные авторами, которых мы пригласили, чтобы расширить тематические, дисциплинарные и методологические рамки исследования.

Почему Другой и что значит Другой?

Вспоминается реплика Базарова на нежелание Павла Петровича понимать своего оппонента: «Человек все в состоянии понять – и как трепещет эфир, и что на солнце происходит; а как другой человек может иначе сморкаться, чем он сам сморкается, этого он понять не в состоянии».

Современная культурная ситуация свидетельствует о том же. Причина большинства конфликтов – от семейных до политических – заключается в неумении услышать Другого, воспринять чужую точку зрения. Не удивительно, что Другой сегодня – одна из ключевых фигур в гуманитаристике. В ее интердисциплинарном поле оказываются философия, психология, социология, культурная антропология, филология и другие науки, с позиций которых выступают авторы статей.

Под Другим в сборнике понимаются иные расы, этносы, религии, культуры, языки, мифологические образы – всё, что составляет предмет изучения имагологии, а также общественные практики и социальные группы – политические и национальные идеологии, профессиональные и этнокультурные сообщества, и, наконец, психоаналитические образы, соответствующие, в частности, лакановской «стадии зеркала», когда субъект идентифицирует себя с Другим.

Вместе с тем для этического измерения культуры важным был и остается Другой как другой человек, с которым мы вступаем во взаимодействие или по отношению к которому совершаем тот или иной поступок.

Предлагаемый сборник – дань памяти тем, кто научил нас, глядя внутрь себя, смотреть в глаза Другому или глазами Другого.

Я и Другой: смысл и ценность

О ценности другого в философии поступка М. М. Бахтина через призму современных дискуссий о другом

Е. В. Демидова

Для современной гуманитарной мысли фигура Другого со всем комплексом идей, которые связаны с этим понятием, стала одной из центральных. Более того, ее можно считать маркером современной философской мысли. Трудно найти социально-гуманитарную область, в которой не выявлялся и не обсуждался бы комплекс проблем, порожденный этим понятием. Этика, культурная антропология, социология, психология, филология, лингвистика и другие дисциплины находят здесь свое проблемное поле. Фигура Другого настолько широко и глубоко проникла в гуманитарную мысль, что некоторые исследователи склонны рассматривать ее как ярлык, обозначающий все что угодно¹.

Под Другим в разное время и в разных областях понимались представители иных рас, наций, женщины, идеи, нормы и ценности, культуры и т. д. Сегодня в качестве Другого выступают даже животные. Для этики всегда важным был Другой как другой человек, с которым мы вступаем во взаимодействие или по отношению к которому совершаем нравственный или безнравственный поступок. В этом контексте интерес представляют философские идеи М. М. Бахтина, который первым в отечественной культуре тематизировал Другого.

Бахтин осмысляет роль Другого в формировании самосознания Я, его представления о себе самом и мире вокруг, о роли и месте Другого в поступке со стороны Я. Ученый показывает связь между эстетическим восприятием и конструированием, достраиванием, завершением Другого с принятием ответственности за свой поступок, обусловленной эстетической деятельностью Я. Более того, Бахтин указывает на ценностное неравенство, присутствующее в паре Я-Другой и играющее на стороне Другого. Иными словами, если Другой обладает абсолютной ценностью, то Я всегда занимает более низкое место в этой ценностной иерархии.

Настоящая статья – попытка критического анализа и творческого синтеза основных идей Бахтина о Другом и его ценности, задающих архитектуру любого взаимодействия. Нас будут интересовать в первую очередь нравственное взаимодействие, роль, место и ценность Другого в нем. Предполагается также рассмотреть некоторые современные дискуссии о Другом и взглянуть через них на идеи Бахтина.

* * *

Несмотря на кажущуюся тривиальность проблемы Другого в современном гуманитарном дискурсе, этот вопрос касается многих жизненно важных тем. Главной причиной, заставляющей обращаться к Другому в этической сфере, на мой взгляд, является поиск новых этических универсалий взамен ушедших. Если раньше они опирались на Божественный закон или некие метафизические принципы, то сегодня вопрос об основании этих универсалий встает с новой силой. На чем могут базироваться нравственные нормы и требования? Возможно ли их существование в современном мире?

¹ Горичева Т., Орлов Д., Секацкий А. Презумпция Другого. Беседа // М. М. Бахтин: pro et contra: личность и творчество М. М. Бахтина в оценке рус. и мировой гуманитар. мысли: антол. СПб., 2002. Т. 2. С. 348.

Один из ответов заключается в принятии коммуникативной парадигмы в социальных и гуманитарных науках. Суть ее в том, что нормы и ценности рождаются в процессе коммуникации между индивидами или социальными группами. Значимой фигурой становится собеседник – Другой. Это хорошо понимал У. Эко, ответив кардиналу К. М. Мартини в ходе небольшой дискуссии: «На чем основывается уверенность и императивность своего морального действия тот, кто не намерен для обоснования абсолюта этики опираться ни на метафизические принципы, ни на трансцендентальные ценности вообще, ни даже на категорические императивы, имеющие универсальный характер?»² На этот вопрос Эко отвечает в эссе «Когда на сцену приходит Другой». Он выдвигает новое основание для этического действия – наличие Другого, взгляд и присутствие которого формирует нас: «Мы не способны осознать, кто мы такие, без взгляда и ответа Других»³. Эко делает упор на телесности Другого как основе его безусловного уважения. На вопрос о достаточности представления о самооценности личности, позволяющей обрести абсолютную этическую опору, Эко отвечает, что верующие в Бога, имея эту опору, тоже грешат. Это справедливо, но вопрос об абсолютной ценности Другого остается. Для того чтобы Бога заменить человеком – Другим, этот Другой должен обладать безусловной ценностью. Где же искать основания для такого восприятия Другого?

В своем эссе Эко обозначил запрос и очертил одну из сфер дискурса о Другом. Иными словами, Другой сегодня служит онтологическим основанием для возникновения нормы или способа поведения Я. Причем, говоря о норме, мы не имеем в виду ее универсальность как предназначенность для всех⁴. Нормирование происходит лишь в ситуации общения и взаимодействия между двумя индивидуумами. Это – внутренняя норма. Остается вопрос: является ли норма конвенциональной и, следовательно, произвольной или она содержит некоторый элемент истинности или онтологичности как укорененности в ином?⁵

В российской этической мысли обсуждается поиск новой универсальности или набор неуниверсальных универсальностей, присущих различным этическим системам и отдельным мыслителям⁶. Большинство из них опирается на значимость фигуры Другого⁷. Для З. Баумана, например, мораль – это то, что возникает между Я и Другим как непосредственный отклик на Другого, а этика возникает, когда появляется третий. Это и обуславливает возникновение справедливости и других универсальных норм и требований при превращении коммуникативной ситуации в социальную. Ю. Хабермас рассматривает морального субъекта как коммуникативного, а норму как возникающую в процессе коммуникации и разделяемую всеми участниками данной ситуации. Универсальность максимы заключается в ее общепризнанности. У С. Бенхабиб интерактивный универсализм складывается также из общего понимания справедливости, беспристрастности норм и правил, которые учитывают интересы всех. В этом ряду может быть рассмотрен и М. М. Бахтин, который, на мой взгляд, предлагает свой вариант универсализма – архитектурный, ориентированный на взаимодействие Я и Другого⁸.

Убедительную классификацию различных подходов к изучению Другого предложил немецкий антрополог К. Вульф, чьи интересы сосредоточены в области современного обра-

² Эко У. Пять эссе на темы этики / Пер. с итал. Е. Костюкович. СПб., 2005. С. 6.

³ Там же. С. 15.

⁴ См.: Апресян Р. Г. Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопр. философии. 2016. № 8. С. 79–88.

⁵ Еще Бахтин отмечал, что ценности формируются внутри ситуации общения, а не возвышаются над ней.

⁶ См.: Феномен универсальности в этике: круглый стол. Участники: Р. Г. Апресян, Д. О. Аронон, О. В. Артемьева, Е. В. Демидова, Л. В. Максимов, Б. О. Николаичев, А. В. Прокофьев, К. Е. Троицкий // Этическая мысль = Ethical thought: науч. – теорет. журн. 2016. Т. 16. № 1. С. 144–173.

⁷ Идеи З. Баумана, Ю. Хабермаса, С. Бенхабиб и других рассматривались на круглом столе «Феномен универсальности в этике», проходившем в 2015 году в секторе этики Института философии РАН.

⁸ См.: Феномен универсальности в этике [выступление Е. В. Демидовой]. С. 159–161.

зования⁹. Он рассматривает следующие контексты Другого в современной культуре: неизбежность Другого; различия и инаковость; редуцирование и вытеснение; Другой как чужой.

Остановившись на *неизбежности Другого*, Вульф пишет о необходимости Другого для периода становления человека, для его социализации. Начиная с миметического уподобления родителям ребенок узнает о своем существовании, в играх с Другим познает мир, у него формируется самосознание и образ себя. В любом возрасте человек не может быть полностью самодостаточным, независимым и суверенным. Если он не получает признания со стороны других, то становится маргиналом, озлобляется. Еще один аспект заключается в том, что самоидентификация человека невозможна без понимания различия между Я и Другим. Предпосылкой для восприятия Другого является то, что человек и в самом себе не един: он как минимум раздваивается в акте самосознания – я сам как Другой. Бахтин в рассуждениях о Другом много внимания уделяет именно этим аспектам: формирование самоосознания, самовосприятия, раздвоение на героя и автора в себе самом.

Обсуждая *различие и инаковость*, К. Вульф делает акцент на необходимости поддерживать баланс между локальными культурными различиями и некоторым единством, которое привносится глобализационными процессами. Здесь ставится задача освобождения от установок на истинность своего взгляда на культуру и мир и звучит предостережение от активной ассимиляции иных культур.

В этом контексте ученый выделяет три аспекта отношения к Другому: ценностные суждения о Другом – оценка представителей чужой культуры; происходит ли уподобление Другому и каковы возможности коммуникации с ним? какими знаниями можно обладать о Другом? Здесь основанием для принятия Другого становится понимание человеком своей негомогенности, многоликости Других Я в себе. Растущая неуверенность человека в современном мире обусловлена тем, что никакого единого мира не существует: он представлен различными конструированиями и интерпретациями личных миров. Об этом писал Бахтин, настаивая на том, что множество личных миров создают событие, а общий, единый взгляд можно получить, лишь абстрагируясь и переместившись в область теоретического знания. Необходимо также понимать неоднозначность проектирования своих действий по отношению к Другому и его ответных реакций и действий. Мы можем предсказывать ответные реакции только как некоторый набор возможностей. Здесь Вульф осуществляет культурологический подход к Другому как представителю иной культуры, в то время как Бахтин рассматривает эти проблемы на межличностном уровне. Другой человек для него уже есть Другой, познать которого можно только через коммуникацию.

Чтобы понимать Другого, вначале нужно разобраться со своим собственным Я, увидеть его многосоставность и интегрировать ее. Только тогда человек может узнать Другого. Если Вульф имеет в виду множественность субличностей, составляющих личность, то Бахтин рассматривает проблему становления единства личности с иной стороны: личность должна интегрировать свои принципы и представления со своими поступками. Проблемой для индивида остается необходимость выдерживать различие между Я и Другим, так как при стирании различий Я не сможет осознать свою индивидуальность.

При обсуждении *редукции и вытеснения* Вульф рассматривает присущие современной культуре ключевые стратегии трансформации Другого: эгоцентризм, логоцентризм, этноцентризм. Взаимодействуя, они усиливают друг друга. «Их целью является ассимиляция Чужого в свое собственное и связанное с этим его устранение»¹⁰.

Культурная антропология понимается как наука о Чужом. Она рассматривает вопросы изучения и понимания Другого с помощью включенного наблюдения, письменной формы

⁹ Вульф К. Антропология воспитания / Пер. с нем. Н. Масловой; под ред. Г. Хайдаровой. М., 2012. С. 188.

¹⁰ Вульф К. Антропология воспитания. С. 206.

представления Другого. Новое в дискуссиях о Другом – изучение мировоззрений и систем ценностей и смыслов Другого, интерпретация его символических систем. Голосу Другого должно быть предоставлено больше места. Понимание Другого затруднено процессами интерпретации и включения самого исследователя. С помощью собственной речи Другой должен установить свою субъективность и репрезентацию. «Мимезис Чужого содержит приближение и дистанцию, пребывание в нерешительности промежуточного, танец на границе между собственным и чужим»¹¹, между ксенофобией и ксенофилией. Главным достижением в дискуссиях о Чужом стало признание того, что Чужое не может быть понято абсолютно и что для взаимообогащающего общения с ним этого не требуется.

Но наряду с утверждением нового статуса Другого в современной культурной ситуации и гуманитарной мысли раздаются голоса, пытающиеся сбросить Другого с пьедестала. «Существует ли Другой?» – задался вопросом А. Бадью, озаглавив так вторую главу своей книги¹². Бадью рассматривает современное положение этики Другого, понимаемой по преимуществу как *этики различия*, укореняя ее в произведениях Э. Левинаса. Главное, что ускользает от сторонников этики различия, – связь этики Левинаса с его теологией. Более того, его этика имеет обоснование только в связи с онтологической укорененностью Другого в Совсем Другом, то есть в Боге. Нечто подобное предполагает Бахтин, когда обсуждает проблему долженствования. Он считает, что всеобщность морального требования имеет силу только в источнике требования, а именно в Боге, когда речь идет о морали. Без Бога проблема законодателя остается неразрешимой, а всеобщность в морали теряет всякое основание.

Здесь необходимо принять во внимание, что вся европейская философия диалога, частью которой является учение о Другом, восходит к иудаизму. Яркие представители философии диалога – М. Бубер, О. Розеншток-Хюсси, Э. Левинас – не скрывали своей приверженности иудаизму, поэтому корни этики этого образца следует искать в религии¹³. Вопрос о религиозности Бахтина и роли религии в его работах до конца не прояснен. Но интересно, что ученый во многих ключевых положениях своей теории созвучен вышеназванным мыслителям – например, в утверждении приоритетной ценности Другого. Все ценное, утверждал Бахтин, находится на стороне Другого.

Этика различия, как и доктрина прав человека, по мнению А. Бадью, является маркером некоторой идентичности. Иммигранты должны хотеть интегрироваться в европейскую семью, то есть потерять свою инаковость: «становись таким, как я, и я буду уважать твое отличие»¹⁴. Этическая идеология вне своего религиозного обоснования становится доктриной цивилизованного завоевателя.

Можно согласиться с Бадью в том, что никакой толерантности к Другому на Западе нет. Отличающийся должен «представлять парламентскую демократию, придерживаться рыночной экономики, поддерживать свободу мнений, феминизм, экологическое движение...»¹⁵ Если он не таков, то подлежит санкциям и исправлению.

То, что мир состоит из множества множественностей, так же очевидно, как и то, что мы живем в мире с очень разными людьми. Признание факта различия ничего нам не дает, считает А. Бадью. Мотив признания Другого не может прояснить ни одну конкретную ситуацию. Признание того, что «„этика“ может опираться на культурный релятивизм... это притязание на то, что основой Закона может быть случайное положение вещей»¹⁶.

¹¹ Там же. С. 217.

¹² Бадью А. Этика: очерк о сознании зла / Пер. с фр. В. Е. Лапицкого. СПб., 2006. С. 35–49.

¹³ См.: Сокурлер З. А. Герман Коген и философия диалога. М., 2008.

¹⁴ Бадью А. Этика: очерк о сознании зла. С. 43.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С. 48.

Бадью предлагает свое решение, и самым трудным, с его точки зрения, является признание Того же. «То же» есть не то, что есть, – простая множественность, а то, что происходит. Это – истина. Она безразлична к различиям: «Всякая истина для всех одна и та же». У французского философа свое понимание истины и этики истин. Приведем основные линии его рассуждения. Мир множественностей – это мир коммуникации, мир мнений, мир преследования своих интересов. Периодически в этом мире возникает разрыв – событие, когда участникам предоставляется возможность построить новый мир в любви, политике, науке и искусстве. Это захватывает человека целиком, наполняет его вдохновением и является источником изобильного нового. То, что формируется и происходит в этом разрыве, есть процесс истины. И добро заключается в верности событию и процессу истины. В этом упорствовании и верности захватившему его событию и истине проявляется бессмертное существо человека. Таким образом, Бадью выходит за рамки коммуникативной парадигмы с ее конвенциональными ценностями и нормами, которую можно представить как «горизонтальную» развертку социальной жизни человечества, и предлагает «вертикальное» измерение. Оно не направлено к Богу, но опирается на субъективное ощущение событийности жизни, наполненной открывающимися и захватывающими человека истинами. Причем Бадью считает, что открывающиеся истины изменяют также рутинные нормы и ценности, которыми живет человек в своей обыденности.

* * *

М. М. Бахтин писал о Другом в этическом ключе преимущественно в эссе «К философии поступка» и в эстетическом – «Авторе и герое в эстетической деятельности». Это – ранние работы, созданные в 1920-е годы. Иногда их объединяют под названием «Архитектоника ответственности», поскольку они идейно связаны. О Другом Бахтин пишет также в «Проблемах творчества Достоевского»¹⁷. В остальных его работах проблема Другого освещается фрагментарно. Далее мы рассмотрим проблемное поле, задаваемое фигурой Другого у Бахтина. Какова роль Другого в моем поступке? Возможно ли его существование в неявных, превращенных формах? Как происходит познание Другого и нужно ли оно для совершения поступка? В чем ценность Другого для Я: достаточно ли только присутствие Другого или необходимо разделять его взгляды, ценности и т. д.?

В 1920-е годы еще не было необходимости зашифровывать некоторые философские идеи. Потребность в этом возникла гораздо позже, когда Бахтин был вынужден занять нишу филологии, о чем он говорил в поздних интервью, считая себя более философом, чем филологом.

В эссе «К философии поступка» ученый настаивает на необходимости построения новой философии поступка. При этом Другой здесь невидим и неосязаем. Все внимание Бахтин уделяет Я и тому, как происходят осознание Я, его единственности, индивидуальности, принятие полноты ответственности за свое существование и свою активность. Причем имеется в виду активность любого рода: поступок при помощи мысли, слова, действия. Человек призывается к принятию полноты ответственности за свое бытие. Ответственность обуславливается тем, что каждый занимает индивидуальное место в бытии и видит с этого места то, чего не может увидеть Другой. Поэтому Я обязано донести до Другого то, что видит, – таков предложенный Бахтиным феноменологический ход.

В этом эссе Другой появляется только в конце (возможно, это не конец мысли Бахтина, так как эссе не завершено). М. М. Бахтин рассматривает стихотворение А. С. Пушкина «Для берегов отчизны дальней...». Он демонстрирует понимание архитектуры «события бытия», которое формируется при наличии двух участников. У каждого из них свое видение ситуации

¹⁷ Сочинение было переработано и издано в 1962 году под названием «Проблемы поэтики Достоевского».

и свое отношение к ней. При анализе произведения читателю становится виден Другой, с которым ведется диалог в стихотворении.

В эссе «К философии поступка» Другой в целом выступает как вещь среди других вещей¹⁸. В этой работе Бахтин анализирует поступок только со стороны того, кто его совершает. Вся коммуникация представлена таким образом, что Другой – человек или предмет – противостоит мне в поступке и требует от меня ответа. Я не могу уклониться от ответа. Ситуация или событие рождает для меня долженствование. Здесь уместно вспомнить о концепции «ценностного ответа» Д. фон Гильдебранда. Когда какая-то ценность противостоит мне и требует от меня ответа, я должен его дать. С точки зрения Бахтина, поступок задает ценностную разность меня и Другого. Когда он говорит о противостоянии мне вещей, то ценность предмета – его функция. Мой поступок и есть этот ценностный ответ. То есть Я удостаиваю Другого своим вниманием, потому что он выступает как некая ценность или носитель некоторой ценности и требует моего ответа. Вот и вся коммуникация. Точнее, это – онтологическое (поступок – участие в событии, а событие – то, как человек бытийствует) и аксиологическое основания для того, чтобы коммуникация состоялась. В других работах Бахтина герои уже общаются. Если у Гильдебранда ценности имеют объективное существование и значение, то у Бахтина ситуация иная. С одной стороны, он, следуя за неокантианцами, признает мир культуры объективным, но не существующим вне личности. С другой стороны, ценности порождаются поступком человека, задающим архитектуру поступка, то есть ценностную разность меня и Другого. В этом эссе еще нет диалога, есть только ощущение, восприятие, интуитивное схватывание правды события и молчаливое осознание своего долженствования. Бахтинский субъект словно куколка, спеленатая по рукам и ногам, с еще не прорезавшимся голосом, но с открытыми глазами и чутким сердцем. В этой работе Другой выступает номинальной фигурой, на которую реагирует Я. Он еще не обладает своим голосом, системой ценностей и т. д., во всяком случае никак не озвучивает это.

Такое понимание Другого сохраняется и в «Авторе и герое в эстетической деятельности»:

Изнутри моего причастного бытию сознания мир есть предмет поступка, поступка-мысли, поступка-чувства, поступка-слова, поступка-дела... <...> Противостояние предмета, пространственное и временное, – таков принцип кругозора, предметы не окружают меня, моего внешнего тела, в своей наличности и ценностной данности, но противостоят мне, как предметы моей жизненной познавательно-этической направленности в открытом, еще рискованном событии бытия, единство, смысл и ценность которого не даны, а заданы¹⁹.

Этот фрагмент содержит сразу несколько базовых идей Бахтина, но мне сейчас важно подчеркнуть, что поступок направлен не на человека – Другого и осуществляется не в присутствии других людей. Философ пишет о *предметах*, которые обходят меня в кругозоре. И предметы противостоят мне в моей познавательно-этической направленности.

Каким образом предметы могут противостоять мне в познавательно-этической направленности? В познавательной – да. А в этической? Здесь вновь уместно обратиться к Гильдебранду, который тщательно разработал систему ценностей и тех ответов, которые они вызывают. Он пишет о том, что объект может быть индифферентным и вызывать познавательный интерес или может иметь значение и тогда вызывать эмоцию или волевой отклик. Гильдебранд различает когнитивные и ценностные акты. Когнитивный акт всегда предшествует ценност-

¹⁸ Об этом подробнее см. нашу работу: Демидова Е. В. Отсутствие Другого в философии поступка Бахтина // Этическая мысль. 2014. Вып. 14. С. 271–289.

¹⁹ Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Собрание сочинений: В 7 т. М., 2003. Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов. С. 173.

ному ответу. Вначале мы должны что-то узнать, чтобы возник ответ. В когнитивных актах, по мнению философа, содержание всегда на стороне объекта, а ответы (такие, как вина, радость, любовь) всегда на стороне субъекта. Например, красный цвет – вне нас, а радость – в нас. Важно также, что ценности могут быть эстетические (прекрасная вершина), познавательные (научное открытие) и этические. И любая из них требует адекватного ответа: «Связь с ответственностью является фундаментальной чертой нравственных ценностей, отличающей их от всех остальных ценностей»²⁰. Главная предпосылка нравственных ценностей – свобода воли.

Прояснить эту мысль может следующая цитата: «Понять предмет значит понять мое должествование по отношению к нему (мою должную установку), понять его в его отношении ко мне в единственном бытии-событии...»²¹ Здесь М. М. Бахтин близок М. Буберу, когда тот распространяет отношения Я-Ты и на людей, и на предметы, то есть когда, по Буберу, мы вступаем в личные сущностные отношения с предметами (он приводит пример отношений с деревом, со звездами, с кошкой). Возможно, Бахтин рассматривает особый модус бытия, когда целостный человек находится в мире и личностно и сущностно реагирует на все, что попадает в фокус его внимания или в ситуацию поступка. Бубер в «Я и Ты» тоже рассуждает о целостном человеке, который только и может участвовать в отношении в противоположность частичному человеку из пары Я-Оно – познающему и присваивающему мир вокруг себя²². Но если Бубер артикулирует различие способов бытия человека в Я-Ты и в Я-Оно, то Бахтин лишь намечает иное идеальное, должное состояние человека как целого в целом мире. Из описанного Бахтиным возникновения должествования следует, что основанием для формирования понудительности является конкретная ситуация – событие бытия. Он указывает также на то, что «человек поступающий» обращается к миру культуры – универсальных смыслов, где хранятся и универсальные принципы поведения, созданные и разрабатываемые на протяжении истории человечества. Здесь Другой – фактически такой же, как и любой другой предмет, противостоящий Я в некотором событии.

Следующее высказывание Бахтина показывает роль и ценность Другого для Я и Я для Другого – причем любого другого человека независимо от его мировоззрения и отношения к нам:

То, что я со своего единственного места хотя бы только вижу, знаю другого, думаю о нем, не забываю его, то, что и для меня он есть – это только я могу для него сделать в данный момент во всем бытии, это есть действие, восполняющее его бытие, абсолютно прибыльное и новое и только для меня возможное. Это продуктивность единственного действия и есть должествовающий момент в нем²³.

В данном высказывании Другой хотя и появляется, но указывается на его роль по отношению ко мне: он вызывает, а я только реагирую. И долг и ответственность для Я заключаются в том, чтобы обогатить бытие Другого. В «Авторе и герое...» Бахтин подробно описывает, как происходит и в чем заключается это обогащение.

М. М. Бахтин исследует, как происходит восприятие Другого в межличностном общении. Он выделяет три уровня восприятия и конституирования Другого, то есть достраивания, дополнения его до него. Первый уровень – телесное восприятие (пространственное измерение), второй – восприятие и конституирование на уровне души (Бахтин рассматривает его как восприятие времени) и третий – внесмысловое утверждение Другого через любовь²⁴.

²⁰ Гильдебранд Д. фон. Этика = Ethik / Пер. с нем. А. И. Смирнова. СПб., 2001. С. 216.

²¹ Бахтин М. М. К философии поступка // Собрание сочинений. Т. 1. С. 20–21.

²² См.: Бубер М. Я и Ты / Пер. с нем. М., 1993.

²³ Бахтин М. М. К философии поступка. С. 40.

²⁴ Об этом подробнее см. нашу работу: Демидова Е. В. Появление Другого у раннего М. М. Бахтина // Этическая мысль.

Для телесного уровня восприятия значимым является то, что Я-для-себя всегда состоит из частей. У Я не может возникнуть целостный образ себя телесного и тем более ценности самого себя как тела. Только Другого Я видит целостным, завершённым. Я всегда может дать оценку тела Другого: красивое или некрасивое, худое, полное, изящное, гармоничное и т. д. Кроме того, Другой размещает тело Я в материальном и природном контекстах. О ценности тела маленькому человеку всегда рассказывает Другой, взрослый: какая маленькая ручка, какая красивая ножка и т. д. Вне такой оценки невозможно понимание ценности своего тела и ценности себя как тела. Эта неизбежность Другого заявляет о себе не только в детские годы, но и в любой ситуации взрослой жизни.

Рассматривая ситуацию перед зеркалом, где, казалось бы, мы можем увидеть себя целиком, Бахтин предупреждает об иллюзорности этого отражения. Мы смотрим на себя со стороны воображаемого Другого, как бы его глазами: «Из моих глаз глядят чужие глаза». Кто в данный момент смотрит на нас в зеркале? По мнению Бахтина, каждый человек видит нас, нашу целостность по-своему и «завершает» нас. Поэтому не может быть единого, универсального вида нашей телесности, она всегда многолика. Я всегда особенный в глазах каждого Другого. Моя телесность вне глаза Другого рассыпается на кусочки и не обладает никакой ценностью.

Телесность есть несомненность моего индивидуального существования. Не случайно У. Эко именно в иной телесности, экстерриториальности Другого видит основания для уважения Другого и существования морали. Исходя из абсолютизации телесности Другого, некоторые философы считают, что у этики непротивления нет альтернатив. Отсюда главный принцип – запрещение всякого насилия и убийства Другого²⁵.

Второй уровень восприятия и конституирования Другого – уровень души, психической жизни человека. Другой весь находится во времени для Я, но Я-для-себя не погружено во время, а руководствуется смыслом. Когда мы рассматриваем внутреннюю жизнь другого человека, то она предстает нам как душа, как совокупность индивидуально окрашенных проявлений другого: «Душа – это образ совокупности всего действительно пережитого, всего наличного в душе во времени...»²⁶

Здесь логика Бахтина аналогична первому рассуждению: в себе самом мы не видим целостности психической жизни, объединяемой понятием души. Мы видим лишь разрозненные желания, стремления, переживания, чувства, эмоции и т. д. Мы не можем также оценить своей души: добрая или злая, щедрая или прижимистая, смелая или трусливая и т. д. И опять на помощь Я приходит Другой. В этой ситуации, правда, есть одно препятствие: Другой не видит внутреннего нашей души, он может судить только по внешним проявлениям и аналогии с самим собой. Иными словами, он может только догадываться или через подражание, вживание в Другого судить о чужой психической жизни.

М. М. Бахтин много внимания уделяет процессу вживания. При этом он указывает на крайности, которые могут сопровождать этот процесс, например можно вжиться до полного слияния и растворения в Другом, забывая о том, что Я имеет свою собственную психическую жизнь, не тождественную психической жизни Другого. Поэтому важными, с точки зрения Бахтина, являются момент возвращения к самому себе и занятие позиции вне Другого для того, чтобы объективно посмотреть на Другого и затем вернуть ему его, но уже завершённым, целостным и оцененным – добрым или злым человеком, щедрым, заносчивым или еще каким-нибудь. Только после такой обратной связи человек может составить представление о себе и начать размышлять о том, каков он. Получаемые таким образом сведения о себе от различных

2015. Т. 15. С. 274–296.

²⁵ См., например: Гусейнов А. А. Философия – мысль и поступок: ст., докл., лекции, интервью. СПб., 2012.

²⁶ Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности. С. 184.

Других позволяют собрать собственный образ из разных ликов своего Я. Этот процесс служит в дальнейшем основанием для принятия и признания разных Других.

Вместе с тем мы видим зазор между слиянием с Другим и отторжением от Другого. В этом «между» можно найти и понять Другого, чтобы найти и понять себя. Работа по поддержанию этой устойчивости «между» ложится на каждого участника взаимодействия.

Если Я находится внутри своей психической жизни, то она предстает ему как дух, в отличие от чужой психической жизни, воспринимаемой как Душа Другого. «Душа – дар моего духа другому», – писал Бахтин, имея в виду даруемую целостность душе²⁷. Почему внутри себя мы говорим о духе? Потому что изнутри себя человек всегда мотивируется некоторыми устремлениями, все, к чему он стремится, недостижимо и еще впереди. Даже когда цели достигнуты, человек остается с чувством, что сделано не все, не до конца, можно было лучше и т. д. Внутри себя человек всегда руководствуется некоторым смыслом, который ему хотелось бы реализовать в своих поступках, в своей деятельности: «...В себе самом я живу в духе. ...Дух же – совокупность всех смысловых значимостей, направленностей жизни, актов исхождения из себя...»²⁸ Душа, которая переживается изнутри, – это дух. И единство Я – это также смысловое единство.

Я-для-себя, по мнению Бахтина, весь в смысле, а смысл весь – в будущем, так как переживание смысла мною – это всегда возобновляемое до самой смерти переживание. Я всегда помню, по поводу чего было это конкретное переживание, и поэтому я его все время возобновляю. Например, как же я мог так поступить тогда в той ситуации.

Для меня самого ни одно мое переживание и стремление не может отойти в абсолютное смысловое прошлое, отрешенное и огражденное от будущего, оправданное и завершенное помимо него, поскольку я именно себя нахожу в данном переживании, не отказываюсь от него, как моего в единственном единстве моей жизни, я его связываю со смысловым будущим, делаю его безразличным к этому будущему, переношу окончательное оправдание и свершение его в предстоящее (оно еще не безысходно); поскольку я – живущий в нем, его еще нет сполна²⁹.

Сделаем отступление в сторону различения этического и эстетического у Бахтина. Попытаемся кратко реконструировать отношения автора и героя эстетического произведения, которые можно рассматривать как модель отношений Я и Другого.

Герой живет в своем мире, где совершает поступки. Автор не находится в одной плоскости с героем, он не участвует в жизни героя, а созерцает и наблюдает за ним. Автор внеположен жизни героя, он смотрит на все как бы со стороны. У автора масса преимуществ: он видит и знает гораздо больше, чем герой. Автор как бы обнимает своим взглядом, сознанием всю жизнь героя. Он может поместить его в целое его жизни и сказать, каков он – герой. По словам Бахтина, автор завершает героя. Этот герой, когда он совершает поступки, мучается, раскаивается, находится в этической сфере. Он внутри жизни. А автор, который смотрит со стороны и завершает героя, принадлежит эстетической сфере. В этой эстетической сфере главная ценность – человек, герой. Ценности не возносятся над миром, а находятся внутри ситуации поступка. Герой любим автором, несмотря на его недостатки. Он представляется милым, наивным. Наивность Бахтин понимает как такое качество, которое свидетельствует о том, что Другой знает и видит гораздо больше наивного. В данном случае автор отнюдь не наивен, а герой, про которого он знает много, наивен. И вот автор, а за ним читатель начинают любить героя, руководствуясь поговоркой «Не по хорошу мил, а по милу – хорош!». Это разъясняет очень

²⁷ Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности. С. 201.

²⁸ Там же. С. 184.

²⁹ Там же. С. 189.

странное высказывание Бахтина о том, что Другой может положительно утверждать наличие Я помимо смысла. Иными словами, при эстетическом подходе Я любит Другого независимо от того, какими идеями вдохновляется Другой, чему служит. Это выливается в милующее любование Другим и признание ценности его существования самой по себе. Для обоснования этого Бахтин прибегает к анализу чувства симпатии. Для того чтобы мы стали кому-то сопереживать, он должен стать для нас симпатичным. «Мы называем предмет и человека милым, симпатичным, то есть приписываем эти качества, выражающие наше отношение к нему, ему самому – как его внутренние свойства»³⁰.

В эстетическом видении завершение героя осуществляет автор произведения. Именно он любовно утверждает человека не как носителя идей и ценностей, а просто как конкретного человека. В обычной жизни, не в ткани художественного произведения, завершение меня осуществляет другой человек – именно он воспринимает меня целостно как тело и душу, помещенные в контекст события и всей моей жизни (насколько он о ней информирован), можно сказать, сообщает мне, кто я и где я.

М. М. Бахтин пишет о том, что любовное принятие человека первично, а ценности находятся внутри события (не я приобщаюсь к ценностям, а утверждаю ценности своим выбором и реализацией, я даю им жизнь, бытие). Любовное утверждение человека для Бахтина осуществляется только с позиции внеположенности и принадлежит не этическому, а эстетическому взаимодействию с реальностью. «...Ценностным центром событийной архитектуры эстетического видения является человек, не как содержательное себе тождественное нечто, а как любовно утвержденная конкретная действительность»³¹.

У Бахтина Другой – не абстрактный любой другой. В его архитектонике Другой – это всегда эстетически воспринятый и в идеале любовно утвержденный Другой. И тогда под осе-ненностью любовью, которая обнимает ситуацию, рождаются или утверждаются все другие ценности человеческого бытия.

* * *

В большинстве случаев Другой провоцирует мой поступок, задавая своим существованием, действиями, участием в событии долженствование для меня. Он заставляет меня создавать бытие, потому что своим поступком я перевожу возможное бытие в действительное. В этом смысле я – абсолютный творец нового, еще не бывшего. Другой является «создателем» моего внешнего тела, моей души, моей целостности, а также всего мира вокруг меня.

И если я сам, совершая поступок, стремлюсь реализовать какой-либо смысл своими действиями, я сам в себе никогда не бываю завершенным, окончательно определившимся, ставшим. Я всегда в будущем. Но тот, Другой, – для меня здесь и сейчас, ставший и завершенный: добрый или злой, любимый или ненавидимый. И у меня возникает задача (или долженствование?) – утвердить существование этого Другого как ценности вне осуществляемого им для себя поступка. Это возможно с помощью любви. Только любовь, с точки зрения Бахтина, позволяет утвердить существование и ценность Другого для меня.

Если этическое действие у Бахтина – это действие по отношению к какой-либо ценности перед лицом Другого (здесь имеет значение только предмет поступка, но целостная характеристика человека – добрый или злой человек совершает нравственный поступок – не важна), то эстетическое рассмотрение позволяет увидеть целого человека в его жизненной ситуации, признать и любовно утвердить или принять его. Этическое действие невозможно вне эстетического. Любое архитектурное различие Я и Другого создает основание для нравствен-

³⁰ Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности. С. 154.

³¹ Бахтин М. М. К философии поступка. С. 58.

ного отношения к Другому через установление ценности Другого и его мира и исключение Я из этой сферы. Думается, невозможно полностью отделить этическое от эстетического, не переведя этическое в область теории, против чего боролся Бахтин. Бытие, данное человеку через событие, его жизнь, осуществляемая через череду поступков, – это и есть единственно возможный способ его существования, реализации своего единства. И оно возможно только в неразрывном единстве этического и эстетического.

Но для меня самого важно, как я буду выглядеть в своих собственных глазах. То есть я должен ответить на вопрос, кто я, какой я: добрый или злой, милосердный или мстительный? Ответить на этот вопрос я сам для себя, по Бахтину, не могу. Потому что я сам – всегда в будущем. То, что я могу сказать о себе сегодня, не исчерпывает меня – я не есть то, что я сегодня есть. Я есть то, чем буду завтра:

Ни один рефлекс над самим собою не может завершить меня сполна, ибо, будучи имманентен моему единому ответственному сознанию, он становится ценностно-смысловым фактором дальнейшего развития этого сознания; мое собственное слово о себе принципиально не может быть последним, завершающим меня словом, мое слово для меня самого есть мой поступок, а он жив только в едином и единственном событии бытия, а потому ни один поступок не может завершить собственной жизни, ибо он связывает жизнь с открытой бесконечностью события-бытия³².

Таким образом, Бахтин в своей философии поступка наметил и раскрыл многие темы, обсуждаемые современной философской мыслью. Это – формирование Я, его тела, психической и духовной жизни, невозможные в отсутствие Другого; формирование самосознания личности и ее идентичности через тонкое и сложное миметическое лавирование между чужим и своим. Бахтин разработал основания событийной этики, внутри которой формируются нормы и ценности, отвечающие этому взаимодействию и этой ситуации. Ученый заложил основы коммуникативного подхода в этике, когда ни одна из сторон не может отождествлять себя с истинной. Достаточно привести следующую цитату:

Не то, что происходит внутри, а то, что происходит на границе своего и чужого сознания, на пороге. И все внутреннее не довлеет себе, повернуто вовне, диалогизовано, каждое внутреннее переживание оказывается на границе, встречается с другим, и в этой напряженной встрече – вся его сущность. Это – высшая степень социальности (не внешней, не вещной, а внутренней). <...> Само бытие человека (и внешнее и внутреннее) есть глубочайшее общение. Быть – значит общаться. Абсолютная смерть (небытие) есть неслышанность, непризнанность, невоспомнятость... Быть – значит быть для другого и через него – для себя. У человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе, смотря внутрь себя, он смотрит в глаза другому или глазами другого³³.

Но это уже более позднее понимание и обоснование диалогической природы человека³⁴. Познание Другого, которое может быть осуществлено только через говорение Другого, его собственную речь, через диалог с ним, – эти важные темы также были начаты Бахтиным. После того как достраивание Другого завершено, мы должны сообщить ему о результатах. И сделать

³² Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности. С. 209–210.

³³ Бахтин М. М. 1961 год. Заметки // Собрание сочинений. 1997. Т. 5: Работы 1940-х – начала 1960-х годов. С. 343–344.

³⁴ Этот фрагмент был опубликован как самостоятельный текст в издании «Контекст: лит. – теорет. исслед.: сб. 1976» (М., 1977) под заглавием «План доработки книги „Проблемы творчества Достоевского“» (с. 293–316) и в книге работ Бахтина «Эстетика словесного творчества» (М., 1979) под заглавием «К переработке книги о Достоевском» (с. 308–327).

это можно только через разговор с ним. Диалогу посвящена работа «Проблемы творчества Достоевского», написанная в 1929 году.

В конце эссе «К философии поступка» Бахтин пишет о главном принципе нравственности – исключение себя из данного наличного. Я всегда простирается в будущее, принадлежит миру заданного, в то время как Другой всегда находится в мире данного настоящего, уже присутствующего. Поэтому при взаимодействии Я и Другого ценностный перевес всегда на стороне Другого. Так Бахтин утверждает абсолютную ценность Другого, обосновывая ее архитектуроникой события.

Ценность Другого Бахтин понимает в двух смыслах: этическом и эстетическом. В эстетическом смысле происходят завершение и любование Другим как моим порождением (в смысле завершения облика Другого). Мне мил любой Другой, если я принимаю ответственность за его конституирование и завершение. В этическом смысле, во-первых, принятие этой ответственности, своего не-алиби в бытии, по Бахтину, есть главный этический поступок человека, а во-вторых, архитектуроника поступка возносит Другого на пьедестал, одновременно удаляя с него Я.

Проблема другого в философских и художественных произведениях Мигеля де Унамуно

А. С. Орешкин

I. Другой как отсутствие

Мигель де Унамуно состоялся как мыслитель, поэт, драматург, писатель, филолог и общественный деятель благодаря осмыслению проблемы конечности существования. Решающее влияние на его философское творчество оказала биография: трагическая гибель отца, тяжелая многолетняя болезнь и последующая за ней смерть одного из сыновей, развал Испанской колониальной империи. Все это открыло в тогда еще молодом философе-социалисте глубокий мир сопереживания.

Комплекс проблем, связанных с возможностью продолжения существования после физической смерти, позволил Унамуно выработать особые отношения с Другим. Но если бы за Другим скрывалось лишь недоступное пониманию потустороннее, произведения Унамуно вряд ли вошли бы в историю как памятники экзистенциализма. Переход от философского языка к художественному языку новелл и рассказов, часто используемый Унамуно для прояснения своих идей, дает некоторую свободу для проведения «экспериментов» с Другим. Играя с сюжетом, испанский мыслитель показывает всю значительность и неоднозначность этого понятия. И все же оцепенение перед смертью, связанное с поиском целесообразности жизни, является тем доминантным чувством, которое Унамуно пытался выразить в своих произведениях.

Другой для Унамуно – это не просто не-я, а отсутствие себя. Его философия бросает вызов популярным в конце XIX столетия позитивистским тенденциям в гуманитарных науках, где человек исследуется как абстрактное понятие, но забыт «конкретный человек из плоти и крови». Здесь испанский мыслитель актуализирует понятие Другого, а рассмотрение «конкретного и личного» связывает прежде всего со смертью как самым важным событием в человеческом бытии.

«Принципы единства и непрерывности существования – вот что определяет человека, делает его вот этим самым, а не другим, вот что делает его тем, что он есть, а не тем, что он не есть», – пишет философ в своем наиболее значительном труде «О трагическом чувстве жизни у людей и народов»³⁵.

Абсолютно естественным для каждого человека является, согласно Унамуно, желание сохранить и продолжить себя в пространстве и во времени, а если стать Другим, то в то же время остаться собой, сохранить структуру памяти и понимания, то есть самоидентификации, не изменить провозглашенному принципу единства и непрерывности сознания. Между тем смертность людей – факт, указывающий на обратное: человеческое бытие заканчивается, и нет рациональных доказательств, подтверждающих существование после смерти. Человека страшат Ничто, собственное несуществование, интуитивно улавливаемое, но так и не отрешенное. С осознанием отсутствия себя (не-жизни) воображение человека справиться не может. «...Никогда, во времена простодушной веры моего детства, – признается Унамуно, – меня не пугали описания мук ада, какими бы жестокими они ни были, и я всегда чувство-

³⁵ Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни у людей и народов; Агония христианства / Пер. с исп., вступ. ст. и коммент. Е. В. Гараджа. М., 1997. С. 31.

вал, что небытие гораздо страшнее ада»³⁶. Небытие, таким образом, – деперсонализированный Другой, против которого восстает человеческая природа.

Проблема конечности существования рождает в людях трагическое чувство. Решение этой проблемы лежит в личностном поле каждого. Философия, религия, вера в высшие духовные ценности могут стать источниками основной интенции непрерывного существования (оставаться Я), противостоящей неизвестности посмертного существования (Другой). Тем не менее разум, под которым во времена Унамуну понимались прежде всего рациональные способности, противостоит укреплению веры.

Герои художественных произведений Унамуну часто вступают в конфликт с Другим, чтобы узнать, что есть подлинное, действительное, а любовь и смерть – постоянные спутники такого конфликта – выступают как предельные, обнажающие его суть. В частности, в поздней драме Унамуну, носящей название «Другой», в противоречие вступают два брата-близнеца, один из которых убивает другого. Он решает выдать себя за брата. Каждая из жен братьев, в свою очередь, признается, что любила именно другого, и каждая считает, что в живых остался именно ее нелюбимый муж. В итоге положение убийцы становится настолько невыносимым, что он кончает жизнь самоубийством.

II. Реальное и воображаемое. Подлинность сомнения

Другой, таким образом, – это не только страх перед конечностью существования, а своеобразный мост между полнотой жизни и унынием, синонимичным смерти. Другой в произведениях Унамуну, в случае когда герой утрачивает цель или надежду на утешение, выступает в роли символа, приближая его к смерти, но подчас помогает ее избежать. Автор акцентирует внимание на личности, ее врожденных или приобретенных способностях, конкретном восприятии мира конкретным человеком.

Унамуну заостряет внимание на нечеткости, размытости границ реального и подлинного, и прежде всего своей подлинной сути. Они во многом зависят от внутреннего мира человека, поэтому герои его новелл часто погружены в игру собственного воображения и чувств, в смятение и религиозное сомнение. В статье «Цивилизация и культура» Унамуну замечает: «Существует мир ощущаемых явлений... и наше собственное сознание, мир наших идей, воображения, желаний и чувств. Никто не может... провести между ними границу, указать, до какого предела принадлежим мы внешнему миру или начиная откуда этот мир становится нашим»³⁷.

Уточнением этой подвижной границы занимаются многие персонажи Унамуну, в частности главный герой романа «Туман» – Аугусто Перес. На его примере испанский мыслитель показывает слабость личности, лишенной самосознания и неспособной идентифицировать себя в мире. Жизнь богатого сироты Переса, праздная и комфортная на первый взгляд, оборачивается агонией и обрывается трагически. Неспособность героя жить конструктивно, отсутствие понимания и поиска причин собственного существования приводят к мучительной развязке при столкновении с миром экзистенциального. Аугусто, с детства контролируемый матерью, после ее смерти бессознательно ищет женщину, способную защитить его. При этом герой уверяет себя, что, встретив Эухению, он постиг любовь. Но, как становится ясно впоследствии, Аугусто продолжил отдаляться от истинной цели жизни и самоидентичности, пытаясь быть только ведомым. Неспособность стать собой делает его Другим для самого себя: герой не знает, в чем состоят его собственные желания и выбор. Сначала он жаждет Эухению и собирается жениться на ней, затем, обручившись, хочет разорвать отношения и, наконец, когда Эухения сбегает с другим мужчиной, ищет причину, которая оправдала бы отсутствие в

³⁶ Там же. С. 61.

³⁷ Унамуну М. де. Цивилизация и культура // Унамуну М. де. Избранное: В 2 т. / Пер. с исп. Л., 1981. Т. 2. С. 221.

его жизни любви к Эухении. Постепенно герой приближается к полной растерянности и потере самого себя. Выйти из жизненного тупика ему позволяет «прорыв» к автору – Мигелю де Унамуно. Но разговор с ним лишь подтверждает печальную истину: Аугусто – всего лишь персонаж, плод воображения, марионетка. Вопреки этому он противится смерти, в чем проявляет наконец самосознание. И все же герой умирает, подчинившись воле очередного, но главного ментора и господина – автора романа.

Помимо споров автора и героя, пролога, написанного от лица одного из персонажей романа, и интервью с уже умершим Аугусто Пересом (эти приемы станут впоследствии достоянием литературы постмодернизма), есть интересное отступление, подготовленное Унамуно к изданию 1935 года (спустя двадцать лет после написания основного текста):

Когда в 1935 году представилась возможность переиздать «Туман», я просматривал книгу и при этом как бы снова создавал ее; я переживал ее заново. <...> Для меня теперь это новая книга, и она, я уверен, покажется новой тем из моих читателей, которые ее перечитают. Пусть они перечитают меня, когда будут перечитывать книгу. На минуту я задумался, а не написать ли ее заново, по-иному? Но тогда это будет другая книга... Другая? Когда мой Аугусто Перес, созданный двадцать один год назад (мне тогда было пятьдесят), возник в моих снах, я полагал, что его прикончил, и в раскаянии собирался воскресить своего героя. Но он спросил меня – считаю ли я возможным воскресить Дон Кихота? Я ответил, что нет, и он сказал: «Но в таком же положении находимся все мы, литературные персонажи». Я спросил: «А если я снова увижу тебя во сне?» – а он в ответ: «Нельзя два раза увидеть один сон. Тот, кого вы увидите и примете за меня, будет уже другим человеком». Другим? О, как этот другой преследовал меня, да и теперь преследует!³⁸

Размывая границы между реальным и воображаемым, в том числе и с помощью коллизии «автор – герой», Унамуно тем самым совершает «забегание в другое», актуализируя проблему взаимоотношения с Другим.

В том же предисловии 1935 года читаем:

Литературный персонаж? Персонаж из действительности? Да, из действительности литературы, которая и есть литература действительности. Когда однажды я увидел, как мой сын Пене, совсем еще маленький, раскрашивает куклу и приговаривает: «Я взаправдашний, я взаправдашний, а не рисованный», – эти слова он вкладывал в уста куклы, – я снова пережил свое детство, я вернулся в детство, и мне стало жутковато. То было явление призрака. А совсем недавно мой внук Мигелин спросил меня, всамделишный ли кот Феликс – тот, из детских сказок, – живой ли он. И когда я стал внушать ему, что кот – это сказка, выдумка, сон, он перебил меня: «Но сон-то всамделишный». Тут вся метафизика³⁹.

Субъективность читательского восприятия, роль воображения, как и любое проявление индивидуальности, – чрезвычайно значимы для Унамуно. Именно с помощью воображения мы, с одной стороны, создаем Другого, отчуждаемся от него, а с другой – можем примириться с ним. Переводя взаимоотношения с Другим в зону воображаемого, Унамуно несколько ослаб-

³⁸ Унамуно М. де. Туман // Унамуно М. де. Туман. Авель Санчес; Валье-Инклан Р. дель. Тиран Бандерас; Барохат П. Салакаин Отважный. Вечера в Буэн-Ретиро / Пер. с исп. / Вступ. ст. Г. Степанова; примеч. С. Ереминой и Т. Коробкиной. М., 1973. С. 45.

³⁹ Унамуно М. де. Туман. С. 46.

ляет его тотальность: ведь то, что создается с помощью личностного акта, может быть таким же образом и разрушено.

Этот круг проблем интересно обыгрывается в новелле «История о Доне Сандальо, игроке в шахматы». Повествование ведется от лица анонимного автора писем, которые он, находясь на курорте, посылает другу. Из писем мы узнаем, что главный герой страдает формой антропофобии: его раздражает людская глупость. Единственное место, им посещаемое, – местное казино, где, уединившись, он может спокойно играть в шахматы. В какой-то момент завсегдаем заведения становится некий Дон Сандальо, такой же тихий и замкнутый человек, игрок в шахматы. Главный герой, найдя его характер сходным со своим, сближается с ним. Но личность Дона Сандальо остается для него загадкой: в течение игры они лишь обмениваются короткими репликами типа «шах» или «мат». Во время одиноких прогулок герой задается вопросом, как проводит свободное от посещения казино время Дон Сандальо. Он даже пытается выследить партнера, но отказывается от этой затеи, чтобы не разрушать сложившийся образ Дона. Образ Сандальо, сконструированный протагонистом, завладевает им. Одновременно выясняются и некоторые подробности из жизни реального Дона Сандальо: он потерял сына, в криминальном мире известен под кличкой Квадратный круг, а его отсутствие в казино объясняется тем, что герой находится в тюрьме. Эти факты никак не вяжутся с тем образом, который придумал протагонист, и он отказывается узнавать правду. Его начинает беспокоить, не выдумал ли его Дон Сандальо, как и он выдумал Дона, и существует ли Дон Сандальо вообще. Узнав о внезапной смерти Дона Сандальо в тюрьме, герой приходит к выводу, что не только других, но и самих себя мы досочиняем, притом в наилучшем для нас виде. Герой решительно разделяет «своего Дона Сандальо» и «чужого» и, чтобы избавиться от подробностей «чужой» жизни, спешно покидает город.

Композиционно-речевая форма новеллы (письма анонимного героя к адресату по имени Фелипе) заставляет усомниться в правдивости изложенных фактов. Кто скрывается за маской автора писем? Возможно, это дневниковые записи самого Фелипе, которые он, чтобы не раскрыть себя, маскирует, выдавая за чужие письма. Возможно, это записи самого дон Сандальо, который выдумал свою смерть, чтобы увидеть себя со стороны. Вопрос реальной истории Дона Сандальо остается открытым. И это указывает на его принципиальную условность.

Из новеллы следует, что мы постигаем Другого не таким, каков он есть на самом деле, а конструируем в сознании образ «своего Другого». Этот Другой может в итоге настолько разойтись с «подлинником», что реальность его существования станет весьма сомнительной.

III. Другой как ближний

Сомнение в подлинности собственного существования, как и сомнение в существовании Другого, – важная аналогия, которая может служить иллюстрацией главной проблемы: сомнение в подлинности посмертного существования. Несмотря на зыбкость и неоднозначность нашего действительного существования, которые Унамуно демонстрирует в своих произведениях, мы все же пребываем в уверенности, что живем полноценной реальной жизнью. Можем ли мы распространить эту уверенность и на вопросы жизни после смерти?

Трагическая, но вместе с тем воодушевляющая сила, которая, по мнению испанского мыслителя, кроется в подобных вопросах, может привести к отрицанию реальности как таковой. Унамуно часто обращается к классику испанской литературы Кальдерону с его знаменитой метафорой «Жизнь есть сон». Нередко Унамуно прибегает к суждению, что наш мир – лишь сон Бога. Главное – чтобы он не перестал смотреть о нас свои сны. О сне жизни упоминает и святой Мануэль – главный герой одноименной новеллы. Почитаемый за мудрейшего еще при жизни, но не имеющий твердой веры в то, что жизнь продолжается после смерти, он вынужден скрывать свою тайну от прихожан.

Это произведение не призвано прояснить вопрос о существовании Бога, оно не является теологическим. Унамуно исследует проблему божественного в жизни человека, важность веры и силу отчаяния. Экзистенциальное бремя становится непосильным для священника: производимые им ежедневно обращения к пастве не воздействуют на него самого, он не уверен в справедливости своих слов. Как и Аугусто, он теряется; меркнет уверенность в собственном существовании.

В деревне у священника есть антагонист – Лазаро, человек прогрессивных взглядов, получивший образование в престижном университете. Вначале может сложиться впечатление, что действие новеллы будет строиться на противостоянии героев. Но автор обманывает читательское ожидание. Атеист Лазаро, узнав тайну Дона Мануэля, вместо того чтобы разоблачить священника, становится его горячим сторонником. Оба они продолжают дарить надежду деревенской пастве, не веря при этом в спасение.

Мы видим, как линия взаимоотношений с Другим получает жизнеутверждающее продолжение. Оно опирается на философию Унамуно, в соответствии с которой в Другом можно увидеть со-страдальца и союзника в отчаянной борьбе со смертью. Внутренний мир человека и внешний мир отражаются друг в друге – в Другом мы ищем часть себя, а наши личные переживания общезначимы. Именно поэтому Унамуно «оживляет», онтологизирует литературных персонажей. В эпилоге к «святому Мануэлю Доброму, мученику» он пишет:

И откуда мне знать, может, и создал я живущие вне меня реальные и действующие существа с бессмертной душой? Откуда мне знать, может, этот самый Аугусто Перес из моей ниволы «Туман» был прав, притязая на то, что он реальнее, объективнее, нежели сам я, притязавший на то, чтобы быть его творцом? Мне и в голову не приходит усомниться в реальности святого Мануэля Доброго, мученика... Я верю в его реальность больше, чем верил сам святой, больше, чем верю в собственную свою реальность⁴⁰.

Унамуно с сожалением отмечает, что в современной ему Испании, да и во всей европейской мысли, под влиянием сугубо научного, рационалистического понимания мира, распространяемого и на духовные сферы, происходит утрата человеком своей глубинной сути. Центральная же проблема философии Унамуно – проблема конечности существования – может быть только прочувствована, а невозможность человека прийти к окончательному выводу о смертности или бессмертии собственной души только усиливает чувства. Унамуно показывает, что данный вопрос носит исключительно иррациональный характер, разум человека не способен его пояснить. Таким образом, человек сам оказывается противоречивой дуальной системой, в которой борются рационалистический финализм (факты указывают на конечность человеческого существования, и нет фактов, свидетельствующих о продолжении существования сознания после смерти) и иррациональное чувство надежды. Чувство надежды, синонимичное в философии Унамуно чувствам сомнения и веры, необходимо самой жизни. Без наличия этих чувств каждый человек теряет интерес к существованию, импульс к творчеству. С горечью испанский философ наблюдает, как вырастает новое поколение молодых людей, неспособных к полноценному сопереживанию.

Другой становится не просто ближним, он становится частью Я. Чтобы сделать это нагляднее, Унамуно «оживляет» не только персонажей своих новелл, но и одного из главных символов Испании – Дон Кихота. В книге «Житие Дон Кихота и Санчо» и множестве статей Унамуно дает свою интерпретацию Рыцаря Печального Образа.

Если в массовом сознании Дон Кихот – комический персонаж, задуманный Сервантесом для того, чтобы высмеять традицию напыщенных рыцарских романов, то для Унамуно он –

⁴⁰ Унамуно М. де. Святой Мануэль Добрый, мученик: роман, повести / Пер. исп. / Сост. и примеч. В. Андреева; предисл. К. Корконосенко. СПб., 2000. С. 408.

явление действительности. Стоит отметить, что к образу Дон Кихота обращаются и другие представители «поколения 1898 года», олицетворяя его с Испанией, ввязавшейся в бессмысленную войну.

Унамуно увидел в романе Сервантеса более глубокий смысл. Не меняя композицию романа, Унамуно, следуя своей идее о том, что герои романа реальнее автора, отводит Сервантесу роль историографа. В эссе «О чтении и толковании Дон Кихота» он замечает:

С тех пор как «Дон Кихот» был напечатан, издан и оказался в распоряжении всякого, кто возьмет его в руки и прочтет, книга уже принадлежит не Сервантесу, а всем, кто ее читает и воспринимает. Сервантес извлек Дон Кихота из души своего народа и из души всего Человечества и своей бессмертной книгой вернул эту душу своему народу и всему Человечеству. И с тех пор Дон Кихот и Санчо живут в душах читателей книги Сервантеса и даже в душах тех, кто никогда ее не читал⁴¹.

«...Только Дон Кихот как таковой, Дон Кихот человек – вот кто меня привлекает, а не „Дон Кихот“ роман, не книга», – пишет Унамуно в статье «Об эрудиции и критике»⁴². Поиск всеобщих законов пренебрегает частностями, в том числе личными качествами индивида. Между тем человек постоянно имеет дело с собственным внутренним миром и лишь изредка с абстрактными понятиями. Именно индивид сквозь присущую ему индивидуальность может воспринимать объекты. Поиск целого, по Унамуно, не следует распространять на внешний мир: он сводится к личности как к целому. Личность может быть понята и не понята другим, но, игнорируя в философском анализе сам феномен личности, мы исключаем даже малую возможность понять ближнего. И наоборот, способность принять и воспринять – необходимое условие личности.

Вот почему на первый план испанский философ выводит силу духа. Он стремится показать, что без чувственного восприятия человечество не сможет осознать суть собственного бытия. «Оживив» Дон Кихота, Унамуно хочет оживить, пробудить и читателя, сделать происходящее с Дон Кихотом сопереживаемым, реальным. Дон Кихот реален, потому что происходящее с ним должно стать частью нашего мировоззрения. Дон Кихот – носитель специфически человеческого, предмета экзистенциальной философии:

Никому (кроме меня, впрочем) не придет в голову отстаивать всерьез мысль о том, что Дон Кихот действительно существовал и в самом деле совершил все то, о чем нам рассказывает Сервантес, но ведь верят почти все христиане, что Христос жил и сказал то, о чем повествуют Евангелия; можно и нужно, однако, считать, что Дон Кихот существовал и продолжает существовать, жил и продолжает жить жизнью, может быть, более интенсивной и более продуктивной, чем, если бы он существовал и жил обычным, заурядным образом⁴³.

Сумасшествие Дон Кихота делает его Другим, отчуждает от читателя. Унамуно много раз возвращается к парадоксальной мысли о том, что рыцарь «был рассудителен в своем безумии»⁴⁴. Как это понимать? Разумность в безумии – метафора жизни каждого человека, раздираемого противоречием конечности существования. По Унамуно, мы должны понимать безумие не как синоним безрассудства и комизма, а как иное видение мира, к которому нужно

⁴¹ Унамуно М. де. О чтении и толковании «Дон Кихота» // Унамуно М. де. Житие Дон Кихота и Санчо по Мигелю де Сервантесу Сааведре, объясненное и комментированное Мигелем де Унамуно. СПб., 2002. С. 259.

⁴² Унамуно М. де. Об эрудиции и критике // Там же. С. 274.

⁴³ Унамуно М. де. О чтении и толковании «Дон Кихота». С. 259.

⁴⁴ Унамуно М. де. Житие Дон Кихота и Санчо... С. 26.

отнестись со всей серьезностью. Суждения Дон Кихота обладают внутренней логикой, но при этом иным видением мира и самого себя, а следовательно, и иной степенью одухотворенности. Унамуну настаивает на том, что эта одухотворенность более высокого порядка:

Какое величие и вместе с тем какой ужас в том, что герой – единственный, кто видит собственную героичность изнутри, в глубинах своей души, в то время как другие видят ее лишь снаружи и во внешних ее – странных порой – проявлениях. По этой причине среди людей герой живет в одиночестве и одиночество служит ему и обществом, и утешением; и если вы мне возразите, что в таком случае любой, возмнив себя боговнушенным героем, сочтет себя вправе выкидывать все, что ему вздумается, отвечу: мало возвестить о своей боговнушенности и сослаться на нее, необходимо в нее уверовать⁴⁵.

Значимость инаковости Дон Кихота состоит в том, что она служит проводником в мир идеализма, а реальное, полагает Унамуну, не существует без идеального. Безумие Дон Кихота – это пример чистоты сознания, которому доступны предельные формы веры, истины, чести, бессмертия. Сопереживание Дон Кихоту, по замыслу испанского философа, есть сопереживание иррациональным структурам собственного сознания, Другому, заключенному в самом себе. Сознание индивида неоднородно. Унамуну представляет его работу как «монолог», то есть множество внутренних диалогов, которые каждый ведет с собой.

В этом смысле фигура Санчо – другая сторона общего с Дон Кихотом сознания, которое они вместе олицетворяют. Являясь полной противоположностью Рыцаря, Санчо символизирует все прагматическое и рациональное. Однако это не мешает ему быть поклонником Дон Кихота и правопреемником его взглядов после смерти хозяина. «Санчо не давал умереть санчопансизму в Дон Кихоте, а Рыцарь кихотизировал оруженосца, выводя из глубины души наружу его кихотическую суть», – утверждает Мигель де Унамуну⁴⁶.

Таким образом, «преследующая человека повсюду» проблема Другого находит воплощение во множестве работ испанского мыслителя, исследуется комплексно и разносторонне. Страх перед Другим, выступающим как небытие, неизбежно примиряет с Другим, выступающим в качестве человека «из плоти и крови», брата, способного разделить смирение в отчаянии. Подобно Дон Кихоту, он может ввязаться в борьбу за противоречивое желание найти себя в Другом и в итоге распространить себя в нем, то есть стать всем, оставаясь при этом собой.

По сути, это призыв к комплексному коммуникативному взгляду на мир при помощи Другого. Унамуну показывает возможность сближения и единения с Другим на основе общности человеческих целей. Едва ли не главная среди них – отчаянная борьба человека с фактом собственной смерти, что составляет величайшую духовную ценность. Такая философская позиция во многом определила последующее развитие экзистенциализма и предвосхитила знаменитый тезис Сартра: «Мне нужен Другой, чтобы целостно постичь все структуры своего бытия»⁴⁷.

⁴⁵ Унамуну М. де. Житие Дон Кихота и Санчо... С. 40–41.

⁴⁶ Там же. С. 115.

⁴⁷ Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. М., 2000. С. 278.

Врач как другой в контексте «эрозии приватности»: общество, культура, искусство⁴⁸

В. Ю. Лебедев, А. В. Фёдоров

Послушайте, о чем говорят больные на улицах, в магазинах... успех медицинской практики полностью в руках женщин!.. среди ваших пациенток одни debilки и неполноценные идиотки?.. тем лучше для вас! чем они ограниченнее, тупее, сумасброднее, тем больше у них энергии!.. можете засунуть подальше свой халат и все остальное!..

Л.-Ф. Селин. Из замка в замок

Следуя структуралистской традиции, мы сочетаем в данной работе синхронический и диахронический подходы. Построение диахронии текстов, моделирующих социальную реальность, – задача, превышающая размеры статьи. Наша цель – выявить соотношения между эволюцией культуры, моделирующими ее текстами и основными типами врачей, представленными в искусстве (в том числе массовом) и фольклоре как Другие и Чужие.

Парадигмы Другого в современной культуре – исходный материал и результат взаимодействия не только различных текстов, но и многочисленных социальных установок. Восприятие Другого варьируется в диапазоне от симпатии до негативизма. В то же время существуют нейтральные модусы отношений «Я – Другой». Традиционно также понимание Другого как одного из элементов оппозиции: «свой – чужой», «мужское – женское», «Восток – Запад» и т. д. Помимо ксеноцентричных установок (Чужой = Другой), возможны и те, которые выстраивают связи с определением тождества и различия в коммуникации. Эти связи проявляются на границе двух знаковых систем культуры: приватного и публичного.

Говоря об «эрозии приватности», уместно вспомнить анекдот: «Даже если у вас установили паранойю, это не значит, что за вами не следят». О нивелировке приватности, ее поглощении публичностью известно давно, однако обсуждается это не часто: слишком болезненна тема. Описанный Дж. Оруэллом в романе «1984» тотальный контроль сегодня уже не кажется фантастической антиутопией.

Так, современный ребенок, как правило, обречен на то, что его фотографии будут размещены родителями в интернете. Еще младенцами мы вовлечены в пространство публичности. Дальнейшее развитие также проходит в условиях публичности: от регистрации в социальных сетях в период начальной школы до поиска работы и составления резюме, куда вносятся мельчайшие подробности жизни. При этом никто не застрахован от обнародования информации, которая охраняется медицинской тайной. Речь идет о болезни, терминальных состояниях и самой смерти. Отсюда обилие сетевых «криков о помощи», акций по сбору средств на лечение смертельно больного, размещений его фотографий (несмотря на то что болезнь никого не украшает) и даже медицинской документации. При этом де-юре продолжают действовать определенные ограничения на распространение приватной информации, но их неэффективность все более очевидна.

Резкое сужение пространства приватности приводит к тому, что члены социума, чувствительные к таким изменениям, оказываются «под подозрением». Так, если человек на собеседовании обнаруживает интровертные черты, мнение о нем, скорее всего, будет негативным: не

⁴⁸ Работа выполнена в рамках деятельности Лаборатории междисциплинарных биосоциологических и биофилософских исследований (Российское философское общество).

умеет работать в команде, жить «корпоративным духом». Тут же последует вывод – компании не нужен одиночка-нонконформист⁴⁹.

Причины, следствия и особенности этого поведения многообразны. Одна из ключевых проблем, по нашему мнению, лежит в изменении структуры диспозиции «Я – Другой». Принципиальным моментом здесь выступает трансформация рецепции не только собственного Я (эта проблема анализировалась психотерапевтами, работавшими в рамках экзистенциальной терапии⁵⁰), но и образа Другого. Учитывая сложность реализации этой диспозиции в социуме, а также методологический аспект проблемы, мы представим описание вариантов диспозиции «Я – Другой» с опорой на моделирующие тексты культуры.

Что касается репрезентативности теоретического анализа, то здесь необходимы пояснения:

1. Основой для формирования представлений социума о Другом являются многочисленные репрезентации в текстах культуры. Такие представления характерны не только для текстов с узкой читательской референцией (произведения классиков, исторические работы), но и для текстов массовой культуры. Моделируемая ими реальность опирается, как правило, на обыденные суждения, логику «здорового смысла», внерациональное поведение, на то, что классиками психоанализа называлось «коллективным бессознательным».

2. Пространство массовой культуры – это результат взаимодействия разнородных текстов, а также область порождения новых текстов и смыслов.

3. Представления о Другом в постмодернистской культуре базируются не только на плюрализме, но и на снятии жесткости оппозиции «субъект – объект». Таким образом, изучение данного явления средствами теоретического анализа текстов культуры, хотя и не претендует на всеохватность, но позволяет объяснять некоторые трудные для понимания моменты.

Здесь показательна роль врача, действующего как Другой на границе приватности и публичности. Сходными социальными функциями в современном обществе наделены психологи, а также священнослужители, но анализ их деятельности не входит в нашу задачу.

Как уже отмечалось, одна из важнейших функций врача в медицинской культуре – это перекодировка субъективного дискурса пациента в объективные данные, позволяющие профессионально оценить статус больного⁵¹. Врач выступает не столько как индифферентный Другой, сколько как проникающий в приватное пространство пациента Чужой. Пока среди медицинского сообщества действовал принцип медицинской тайны, подобное проникновение компенсировалось надеждами пациента на то, что информация о его состоянии не будет известна третьим лицам. Использование пациента в учебных и научных целях также было оправдано рядом особенностей. Маскировка приватных данных (в том числе при помощи медицинской латыни) оставалась одной из причин, по которой к врачу обращались даже с очень деликатными недугами, не опасаясь, что границы приватности будут нарушены (в романе Н. Островского «Как закалялась сталь» доктор скрывает безнадежность болезни, говоря у постели больного на латыни).

Врач всегда был Другим. Однако с какого-то момента он стал Чужим. В этом одна из причин роста антимедицинских настроений, связанных с недостаточным уровнем культурно-

⁴⁹ Это объясняет появление руководств по выживанию в «социальных джунглях», подготовленных психологами и социологами. См. типичный пример: *Гладышев С.* Как выжить в толпе и остаться самим собой. Ростов н/Д, 2004.

⁵⁰ См.: *Ялом И. Д.* Экзистенциальная психотерапия / Пер. с англ. Т. С. Дабкиной. М., 1999; *Schneider K. J.* Rediscovery of Awe: Splendor, Mystery, and the Fluid Center of Life. St. Paul, MN, 2004; *Idem.* Existential-integrative Psychotherapy: Guideposts to the Core of Practice. New York, 2008; *Idem.* Existential-Humanistic Psychotherapies // *Essential Psychotherapies*, Third Edition: Theory and Practice. New York, 2011. P. 261–296.

⁵¹ См., в частности, нашу работу: *Лебедев В. Ю., Фёдоров А. В.* Философия страдания и практика современной культуры // Вестник славянских культур. 2014. № 1 (31). С. 48–58.

сти («О природе этого демона [„демона болезни“] они ничего достоверно не знают, являясь своеобразными семиогносеомахами»⁵²).

Вплоть до наступления Нового времени образ врача выступал образцом трикстера:

1. Фенотипические трикстерские признаки: особое облачение (ср. с средневековыми изображениями чумных докторов), обилие незнакомых лекарственных средств.

2. Дискурсивные признаки в виде активного использования латыни и непонятных терминов.

3. Близость медицины к эзотерическому знанию (многие врачи эпохи Средневековья были известными алхимиками).

4. Появление врача-трикстера на фоне предельных обстоятельств: выраженный болевой синдром, эпидемии, последние часы жизни человека.

5. Трактовка врачом имеющихся знаков болезни и умение замечать то, что не видно окружающим (усиливается частыми ссылками на «интуицию», как способность вполне мистическую).

Неудивительно, что врача боялись и в то же время на него надеялись. С незначительными изменениями образ врача-трикстера перешел в раннее Новое время, а коренной перелом наступил в эпоху Просвещения. Постепенно врач перестает быть философом-отшельником, склоненным над фолиантами и ретортами. Фаустовский образ врача («не от мира сего») превращается в образ «врача социализированного». Связано это в первую очередь с культурно-гносеологической трансформацией, которую дала эпоха раннего Нового времени: рационализм, интерес к физической стороне жизни, обсуждение в светских салонах не только сплетен, но и научных работ. Вспомним интерес XVII века к опытам с электричеством (У. Гилберт, О. фон Герике) или увлечение в XVIII веке месмеризмом. Эта тенденция выразилась в посещении дамами анатомических театров, демонстрации физических опытов (эксперименты А. Вольты и Л. Гальвани). Все это свидетельствует о снижении эзотеричности знания: то, что раньше было уделом избранных, в Новое время, и особенно в эпоху Просвещения, начинает претендовать на общедоступность.

Примером может служить возникшая в XVII–XVIII веках мода на клистиры. До этого клизму воспринимали как медицинскую процедуру, которую назначал и совершал только приглашенный лекарь. Это же относилось к пиявкам и кровопусканиям. Увлечение клистирами захватило весь XVIII век, когда клизма стала косметическим средством, а обращение с ней можно было доверить горничной⁵³. Впрочем, инициатива, как это часто бывает, пришла «сверху»: Людовик XIII скончался, получив за месяц свыше сорока кровопусканий и несметное количество клизм. Позже над стилем медицины XVII века будет издеваться Мольер: «Почти все люди умирают не от своих болезней, а от лекарств». Стоит заметить, что смерть монарха не изменила ситуацию в медицине: самой популярной процедурой Галантного века оставался клистир.

До начала XIX века врач продолжал сохранять трикстерские черты, несколько варьируя их. Научная революция привела к коренным изменениям его образа как Другого, вызвав реванш фаустовской культуры. Тип врача, высмеиваемый Мольером, отошел на задний план, уступив место трикстеру-профессионалу, чья деятельность основана на научных знаниях. Показательны карикатурные попытки Буvara и Пекюше в одноименном романе Г. Флобера заняться медициной. Писатель высмеивает дилетантизм – результат доступности научного знания и ослабления социальной поляризации.

⁵² Карташевич-Розенфельд П. В., Иванченко Н. Л. Современные ереси и секты. М., 2009. С. 35.

⁵³ Lingo A. K. [Recensio] // J. of Social History. 1995. Vol. 29. No. 2. P. 457–458. *Rec. ad op.*: Curing and Insuring: Essays on Illness in Past Times: the Netherlands, Belgium, England, and Italy, 16th–20th Centuries: proc. of the Conf. Illness and History, Rotterdam, 16 Nov. 1990. Hilversum, 1993.

К XIX веку относится и деятельность врача в публичной сфере. Это не только чтение открытых лекций с демонстрацией больных и вскрытием трупов. Врач становится общественной фигурой. Показателен пример Н. И. Пирогова. Начиная лекарем Дерптской хирургической клиники, Пирогов не только признается в «Анналах» в своих врачебных ошибках, но и становится врачом-парламентарем в Крымской войне. Он действует как врач-организатор, как представитель медицинской науки, не боящийся сильных мира сего и возражающий императору Александру II⁵⁴. Не случайно в 1860-е годы (период, когда были написаны «Вопросы жизни») Пирогов обратился к общественно-педагогической деятельности. Пример великого хирурга оказался заразительным. Наряду с профессиональной задачей исцеления больного врач взял на себя функцию «врачевателя общества».

Впоследствии эта функция способствовала «сакрализации» образа. До появления во второй половине XX века антимедицинских настроений социальный престиж врача был исключительно высок. Рассказы о том, как вся деревня кланялась проходившему по улице молодому земскому доктору, возникли не на пустом месте. Убийство очередного «ушедшего в народ» врача у В. Вересаева предстает именно как свидетельство гибели традиционного уклада – ведь покусились на святое. Подобные надежды на социальный престиж, неприкосновенность врача, возможность его выступить «переговорщиком», принять трудное моральное решение привели ко многим печальным последствиям. Отказавшийся от «делок с совестью» лейб-медик Николай II, сын известного клинициста С. П. Боткина, Е. С. Боткин был расстрелян вместе с царской семьей; Я. Корчак погиб в газовой камере. Не случайно в «Записках юного врача» М. Булгакова молодой врач, «забаррикадовавшись» в служебной квартире, рассматривает свою деятельность не как служение, а как проверку профессиональных навыков.

⁵⁴ Порудоминский В. Пирогов. М., 1969. С. 203.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.