

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Омский государственный педагогический университет»

На правах рукописи

Фельде Виктория Геннадьевна

ОППОЗИЦИЯ "СВОЙ – ЧУЖОЙ" В КУЛЬТУРЕ

09.00.13 – философская антропология, философия культуры
(философские науки)

Диссертация на соискание ученой степени кандидата
философских наук

Научный руководитель: **Николин Виктор Владимирович**
доктор философских наук, профессор

Омск – 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. Основные культурно-мировоззренческие типы оппозиции "свой – чужой"	3
§ 1. Мифологический тип оппозиции "свой – чужой"	13
§ 2. Религиозный и тоталитарно-религиозный типы оппозиции "свой – чужой"	30
§ 3. Философский тип оппозиции "Я – Другой"	48
Глава 2. Культурно-антропологические аспекты оппозиции "свой - чужой"	67
§ 1. Модели встречи "своего" и "чужого"	67
§ 2. Конфликтное поле оппозиции "свой – чужой"	81
§ 3. Толерантность как способ существования оппозиции "свой – чужой" в современной культуре	100
Заключение.....	135
Библиографический список.....	138

Введение

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования обусловлена рядом причин.

Опыт всемирной истории демонстрирует нам извечное противостояние "своего" и "чужого", выраженное в различных формах: война, борьба, столкновение, завоевательные походы, миграции, миссионерство и др. Оппозиция "свой – чужой" носит универсальный и вневременной характер, проникая в разные сферы человеческого бытия.

С одной стороны, оппозиция "свой – чужой" возникла на заре человечества и существует в культуре много тысячелетий. С другой же стороны, появление новых аспектов и смыслов этой оппозиции позволяет говорить о ее значимости и актуальности в рамках философии культуры.

В современном обществе наблюдается обострение проблемы самоопределения человека. Обозначение границ "своего" происходит через осознание границ "чужого", и наоборот. В связи с этим, идентифицирующая функция оппозиции "свой – чужой" продолжает быть востребованной в современном мире.

Философский анализ рассматриваемой оппозиции в срезе основных исторических типов мировоззрения становится особенно значимым в связи с необходимостью обобщения материала, накопленного в рамках различных дисциплин: истории, филологии, политологии, теологии, социологии и культурологии.

Образ "чужого" и отношение к нему выражает особенности культуры, показывает уровень ее развития и является культурной универсалией. В современной культуре выявление особенностей оппозиции "свой – чужой" невозможно вне контекста толерантности. Актуальность обращения к теме толерантности связана с тем, что она выступает и как ценностная установка, и как норма культурных взаимодействий, и как политическая необходимость.

Толерантность становится неотъемлемой чертой современной культуры и способом существования в ней оппозиции "свой – чужой", таким образом, ставя

научное сообщество перед необходимостью исследования оппозиции "свой – чужой" в аспекте толерантности.

Процессы интеграции и глобализации протекают в пространстве современной массовой культуры, которая стирает различия и особенности, тем самым размывает границу между "своим" и "чужим", при этом они (процессы) порождают проблему сохранения народных культур и традиций, актуализируя значимость оппозиции "свой – чужой".

В современном мире наблюдается обострение международных отношений. Особую значимость проблема оппозиции "свой – чужой" приобретает в условиях локальных и гражданских войн, политических конфликтов, напряженных этно-социальных взаимодействий, межрелигиозных столкновений.

Насыщенность современной реальности образами "своего" и "чужого", выраженная в названиях фильмов, книг, журналов, статей, а также активное использование образов "своего" и "чужого" в рекламной индустрии, ставит вопрос о необходимости теоретического осмысления оппозиции "свой – чужой" в контексте современности.

Актуальность заявленной проблематики объясняется также необходимостью дальнейшего исследования оппозиции "свой – чужой" в условиях нарастания тенденций глобализации, интеграции, мультикультурализма и плюрализма.

Степень научной разработанности проблемы. Представленная тема располагается в проблемной сфере, в которой пересекаются различные интересы. Для ее исследования потребовалось обращение к философским, культурно-историческим, филологическим, социологическим, политическим, психологическим и другим разработкам.

При выявлении особенностей мифологического типа оппозиции "свой – чужой" мы обращались к фундаментальным исследованиям мифа А. Н. Афанасьева, А. Ф. Лосева, В. Н. Топорова, М. Элиаде. Также отдельные стороны мифологического сознания отражены в работах А. Н. Веселовского,

В. В. Евсюкова, Д. К. Зеленина, Л. Леви-Брюля, К. Леви-Стросса, Е. М. Мелетинского, А. А. Потебни, М. И. Стеблина-Каменского, О. М. Фрейденберг, В. Б. Яшина. Б. Ф. Поршнев исследует оппозицию «мы и они» как импульс изначального разделения людей и обнаруживает проявление этой оппозиции на протяжении всей истории. В трудах А. Н. Афанасьева, В. В. Николина, Я. В. Проппа обнаружены различные сказочные структуры, представляющие интерес для данного исследования.

Проблемами противоречий в религии занимались Ю. В. Балакин, И. А. Кривелев, Д. В. Пивоваров, С. А. Токарев, П. А. Флоренский. Соотношения религиозного и тоталитарного обнаруживаются в работах Б. Рассела и К. Поппера, последний из которых ведет историю становления тоталитаризма от Платона до XX века. Раскрытию темы тоталитаризма способствовали также труды Х. Аренд и Х. Ортеги-и-Гассета.

Проблема "чужого" вошла в философский дискурс в XX веке. Философия в лице феноменологии и экзистенциализма разработала концепты Другого, Чужого, Иного. Однако еще античная философия обращалась к проблеме "чужого" в трудах Платона и Аристотеля. В западной философии Нового времени проблематикой "чужого" занимались Ж.-Ж. Руссо, И. Кант и И. Г. Фихте. Это было связано с необходимостью формирования нравственного отношения к людям чужой религии, нации, культуры.

Философская рефлексия оппозиции "Я – Другой" осуществлена в работах Н. А. Бердяева, Б. Вальденфельса, Э. Гуссерля, М. Бубера, Г. Зиммеля, Э. Левинаса, Х. Ортеги-и-Гассета, Ж.-П. Сартра. Вальденфельс предлагает мыслить "чужого" вне оппозиции "свой – чужой" и настаивает на том, что "чужой" имеет собственные основания свершения.

Оппозиция "Я – Другой" стала темой диссертационных исследований по философии О. А. Блиновой, А. А. Кирзюк, О. А. Коротинной, Е. А. Костровой, Е. Е. Кудачковой и других исследователей. И. В. Пахолова разводит понятия «чужой», «иной», «другой», используя концепт времени как социального опыта. Согласно ее концепции, понятие «другой» вбирает семью, сообщество,

он разделяет со своим и прошлое, и будущее, и настоящее. С «иным» возможно конструирование настоящего и будущего, но нет прошлого. С «чужим» нельзя разделить ни прошлое, ни настоящее, ни будущее.

Ю. М. Лотман построил семиотическую модель оппозиции "своего-чужого". В области социологии проблемой "чужого" занимались Г. Зиммель, А. Щюц, Р. Штихве. Р. Штихве выявляет амбивалентную сущность "чужого". Примечательно, что форма множественного числа оппозиции «свои-чужие» превалирует в исследовательской области социологии и социальной философии, т.к. непосредственно связана с процессами коллективизации, социальной дифференциации, идентификации. Под "своими" и "чужими" понимаются различные социальные группы, обособившиеся друг от друга. *Оппозиция "свой – чужой" в контексте настоящего исследования подразумевает отличные друг от друга опыты бытия-в-мире.*

В различной литературе "свой – чужой" определяется как противоречие, концепт, архетип, противопоставление, противоположность, антиномия, диспозиция и, наконец, оппозиция. В данной работе понимание оппозиции выходит за рамки простого противодействия; оппозиция становится условием развития, движения, изменения, разворачивания ее сторон. Также оппозиция может пониматься как условие возникновения мира и как характер существования противоположностей, противоречий, противопоставлений.

Отдельные аспекты оппозиции "свой – чужой" рассмотрены в статьях Е. И. Балакиной, И. Ю. Васильева, Л. И. Казаковой, М. Б. Красильниковой, Л. Б. Лавриновича, В. Г. Лысенко, В. М. Пивоева, Н. А. Черняк, А. К. Якимовича и др. Например, в статье В. Г. Лысенко «Познание чужого как способ самопознания» выделяется несколько моделей чужого. В коллективной монографии А. П. Романовой, Е. В. Хлыщевой, С. Н. Якушенкова, М. С. Топчиева "чужой" рассматривается как угроза культурной безопасности в современном мире. Материалами для реализации идеи авторов служат статистические данные миграционных процессов, сравнительный анализ этих данных, изменение образа "чужого" в кинореальности и в реальности. В

монографии вводятся понятия «постчужой» и «неочужой». Термины «свой», «родной», «собственный» освещены В. В. Бибихиным в свете осмысления процесса приватизации.

Л. Н. Гумилев, Ю. С. Степанов, А. В. Юдин, М. Элиаде, А. Н. Серебренникова понимают оппозицию "свой – чужой" как важный элемент культуры, проявляющийся на разных уровнях. В монографии А. В. Шипилова проводится социологическое исследование оппозиции "мы – они", которая в национально-демократических обществах реализуется в варианте "свои – чужие", а в сословно-авторитарных обществах – в варианте "высшие – низшие".

Вышеперечисленные исследования сыграли большую роль в осмыслении оппозиции "свой – чужой". Однако проблема развития оппозиции "свой – чужой" в основных исторических типах мировоззрения до сих пор не получила должного философского осмысления, а формы ее представления в современной культуре не выявлены.

Понимание феноменов экстремальности, фанатизма и экстремизма основывается на идеях Н. А. Бердяева, А. В. Асеева, В. В. Кима, В. Рогожина, Г. Чистякова.

Проблема толерантности как явления индивидуальной и общественной жизни вызывает большой интерес у отечественных и зарубежных мыслителей, представляющих различные области знания. Одним из виднейших представителей дискурса толерантности в XVIII веке был Вольтер, заложивший основы классической теории толерантности.

Первичные интерпретации принципа толерантности, имеющие рациональные основания, дает Дж. Локк, когда говорит о терпимости как одном из качеств правителя. По мнению Локка, правителя ждет успех, если он научится умело распоряжаться терпимостью и веротерпимостью, как частным ее случаем, в отношении к своим подданным.

Исследованию феномена толерантности в современном мире посвящено множество статей, книг, монографий. Комплексные исследования,

раскрывающие разные аспекты понятия «толерантность», содержатся в научном сборнике «Толерантность», изданном под общей редакцией М. П. Мчедловой, а также в других научных сборниках, журналах, материалах конференций.

Большой вклад в разработку концепции толерантности внесли Г. Марсель, Г. Лейбниц, П. Николсон, К. С. Романова, В. Н. Сыров, М. О. Уоцлер, Р. Ферейра, М. Б. Хомяков. В. А. Лекторский обосновывает различные формы толерантности сквозь призму рациональности. А. В. Перцев вводит классификацию толерантности и понимает ее как промежуточное неустойчивое состояние, возникающее в конфликтной ситуации.

Однако в условиях мультикультурного плюралистического и глобализованного общества толерантность как способ существования оппозиции "свой – чужой" не становилась объектом философских исследований.

Несмотря на обширную область публикаций по отдельным темам, философского исследования развития оппозиции "свой – чужой" в срезе основных исторических типов мировоззрения в науке не представлено. Ученые до сих пор не ставили задачу выявить культурные аспекты оппозиции "свой – чужой", отражающие ее изменение.

В связи с этим можно констатировать наличие **проблемы исследования**, которая заключается в выявлении развития оппозиции "свой – чужой" в культуре. Решение проблемы может быть найдено в ответах на следующие вопросы: каковы особенности проявления оппозиции "свой – чужой" в основных исторических типах мировоззрения? Каковы культурно-антропологические аспекты оппозиции "свой – чужой"? В каких формах представлена оппозиция "свой – чужой" в современной культуре?

Цель исследования состоит в философском осмыслении изменения оппозиции "свой – чужой" в культуре и в раскрытии ее культурно-антропологических аспектов.

Для реализации поставленной цели необходимо решить ряд **задач**:

- раскрыть особенности мифологического типа оппозиции "свой – чужой", выраженные в мифе и сказке;

- описать изменение религиозного типа оппозиции "свой – чужой" и обосновать наличие тоталитарно-религиозного типа оппозиции;

- выявить специфику философского типа оппозиции "Я – Другой" как преломления оппозиции "свой – чужой";

- классифицировать модели встречи "своего" и "чужого";

- охарактеризовать проявление оппозиции "свой – чужой" в таких культурно-антропологических феноменах, как конфликт, экстремальность, фанатизм и экстремизм;

- обосновать толерантность как способ формирования и существования оппозиции "свой – чужой" в современной культуре.

Теоретической основой исследования являются работы отечественных и зарубежных авторов по проблемам мифа, сказки, религии, толерантности, оппозиции "свой – чужой". Особый теоретический интерес для настоящей работы представляют идеи М. Элиаде; возрастная структура сказки В. В. Николина; концепции «Другого» Э. Левинаса, Ж.-П. Сартра, Э. Гуссерля; концепция толерантности А. В. Перцева.

В основу построения философского типа оппозиции "Я – Другой" были положены идеи А. С. Корчака и Э. Ю. Соловьева. Важными для диссертационной работы оказались исследование принципа экстремальности В. А. Асеева и лингвистическое исследование этимологии "чужого" Р. А. Агеевой.

Методологическая основа исследования. В работе применены диалектический метод и междисциплинарный подход. Также в исследовании был привлечен герменевтический метод и отражены принципы историзма и системного подхода.

В исследовании использованы общетеоретические методы: анализ и синтез, аналогия, классификация и обобщение.

Культурно-исторический анализ оппозиции "свой – чужой" позволяет выделить в ней характерные черты той или иной исторической эпохи. Философский анализ, напротив, позволяет выделить общие типологические черты рассматриваемой оппозиции, характерные для различных исторических эпох и современной культуры.

В завершающей части работы предложен принцип толерантности в качестве методологии для изучения современных процессов и явлений.

Положения диссертации, выносимые на защиту:

1. Оппозиция "свой – чужой" является ключевой в понимании культуры и характерна для основных исторических типов мировоззрения.

2. Различие типов оппозиции "свой – чужой" выражается в том числе и в различных формах ее словесного выражения. В мифологическом типе "свой – чужой" преломляется в оппозиции "мы – они", "людь – нелюдь", "герой – антигерой". В тоталитарно-религиозном типе оппозиция "свой – чужой" тождественна оппозиции "свой – враг". В философском типе оппозиция "свой – чужой" соотносима с оппозицией "Я – Другой".

3. В мифологическом типе оппозиции из факта наличия "чужого" следует абсолютное несоответствие "чужого" "своему": все, что свойственно "своему", не свойственно "чужому" и наоборот. В тоталитарно-религиозном типе оппозиции, который схватывает одну из граней многогранного религиозного типа, "чужой" определяется по единственно-значимому фактору и достраивается до образа врага, невзирая на другие его качества и характеристики.

4. В религиозном типе мировоззрения оппозиция "свой – чужой" содержит в себе множество вариантов определения оппозиции и проведения границ внутри нее, тем самым характеризует оппозицию многогранностью и многосторонностью. Из факта пересечения тоталитарных и религиозных структур мышления следует наличие тоталитарно-религиозного типа оппозиции "свой – чужой", который схватывает оппозицию ограниченно и односторонне.

5. В философии оппозиция "свой – чужой" трансформируется в оппозицию "Я – Другой", причем Другой предстает перед Я в трех аспектах, соответствующих трем лицам местоимений: Другой как Я, Другой как Ты, Другой как Он. При этом Я может определяться на основе познания Другого, либо Другой может формироваться как проекция Я. Сущность Другого заключена в его инаковости, из чего следует принципиальная непознаваемость Другого.

6. В современной культуре оппозиция "свой – чужой" расщеплена и представлена наборами "свойскости" и "чуждости", из которых конструируются новые образы "своего" и "чужого". Условием формирования этих новых образов и существования современной оппозиции "свой – чужой" является толерантность.

Основные результаты диссертационного исследования, определившие его **научную новизну** состоят в следующем:

1. Выявлено наличие трех основных типов оппозиции "свой – чужой": мифологический, религиозный (и тоталитарно-религиозный как частный его случай), философский.

2. Проведена демаркационная линия между толерантностью и терпимостью.

3. Выявлены основные особенности проявления толерантности в процессе формирования современной оппозиции "свой – чужой".

4. Описан процесс расщепления сторон оппозиции "свой – чужой" на качества и характеристики, составляющие элементы "свойскости" и "чуждости".

5. Представлены схемы, отражающие разные способы взаимодействия "своего" и "чужого".

Теоретическая и практическая значимость исследования заключается в том, что положения диссертации расширяют и дополняют философское понимание оппозиции "свой – чужой". Результаты исследования являются основой для дальнейшего изучения заявленной темы. Основные тезисы

диссертации способствуют организации диалога специалистов в области философских, исторических, социологических и психологических наук по вопросам изменения оппозиции "свой – чужой" в культуре.

Работа содержит материалы и выводы, которые могут быть реализованы в преподавании курсов философии, антропологии, культурологии, а также составить основу специализированного курса, посвященного проблеме развития оппозиции "свой – чужой".

Апробация данного исследования осуществлена в ходе обсуждения его основных положений и выводов на кафедре философии Омского государственного педагогического университета, а также в виде докладов на научно-практических и международных конференциях: Второй Международной научно-практической конференции «Философия. Культура. Гуманизм: история и современность» (Оренбург, 2011); Всероссийской научной конференции «Реальность. Человек. Культура: философия конфликта» (Омск, 2012); Третьей всероссийской научно-практической конференции «Религиозная ситуация в российских регионах» (Омск, 2012); Всероссийской научной конференции «Реальность. Человек. Культура: конфликтное поле современной культуры» (Омск, 2013); Всероссийской научно-практической конференции «Славянские чтения» (Омск, 2013). Всего по теме диссертационного исследования опубликовано девять работ, три из которых опубликованы в журналах, рекомендованных ВАК.

Структура и объем работы. Текст диссертации состоит из введения, двух глав по три параграфа в каждой, заключения и списка литературы, включающего 184 наименования. Работа изложена на 152 страницах.

Глава 1. Основные культурно-мировоззренческие типы оппозиции "свой – чужой"

§ 1. Мифологический тип оппозиции "свой – чужой"

Оппозиция "свой – чужой" пронизывает все сферы бытия человека. В сознании современного человека разные культурно-исторические структуры наслаиваются, что усложняет отношение к оппозиции "свой – чужой" и отношения в оппозиции "свой – чужой". Опыт "чужого", в зависимости от культурно-исторического материала, может проявляться как «иной», «другой», «потусторонний», «чужеземец», «враг», «монстр» и др. Необходимо рассмотреть проявление данной оппозиции в основных мировоззренческих схемах, обозначив это проявление как «тип оппозиции». То, как проявляет и раскрывает себя оппозиция в мифе и сказке, обозначено в данной работе как «мифологический тип оппозиции "свой – чужой"». По аналогии определены и другие типы оппозиции.

Поскольку «отношение к Чужому – это лакмусовая бумага общественного развития, определяющего гуманитарную составляющую общественного дискурса»¹, то особенности мифологического типа оппозиции отражают основные черты мифологического мировоззрения.

Современное общество, давно утратив общинный строй и гармонию с природой, сталкивается с глобальными проблемами, одна из которых – истощение природных ресурсов. Оказывается, в глубине нашей ментальности хранятся залежи духовных ресурсов наших предков, которые не востребованы. Миф и сказка хранят архаические пласты нашего сознания, обращение к которым представляется необходимым для данного исследования.

Миф как способ выражения переживания мира возникает на ранних этапах развития человечества, но присутствует во всей культуре в целом. Попытка современности вскрыть мифологические пласты сознания

¹ Романова А.П. Чужой и культурная безопасность / А.П. Романова, Е.В. Хлыщева, С.Н. Якушенков, М.С. Топчиев. – М.: РОССПЭН, 2013. – С. 4.

и актуализировать их в нужных ей формах приводит к явлению неомифологии, что подчеркивает актуальность и важность проблематики оппозиционного мышления, мифологического мышления и оппозиционного мышления в мифе.

Мифологическое сознание рождается из неразрешенных противоречий, с которыми человек сталкивается в природном мире, в пространственно-временном континууме, в мире социальном и культурном. Первобытное сознание вырабатывает двоичные различительные признаки, набор которых является наиболее универсальным средством описания семантики мира.

Сотворенный мир есть пространство космическое, начавшееся через отделение неба от земли, света от тьмы. Но само появление мира сотворенного возможно через отделение от мира несотворенного. Получается, сам мир возможен как противоположность, его развитие возможно как разворачивание этих противоположностей и его целесообразность и гармоничность возможны в стремлении к достижению первоначального бытия, т.е. к снятию всякого рода противопоставлений.

Противопоставления в мифе есть результат непознаваемости мира и стремления его к изменению и развитию. Однако развитие в мифе иное, миф не знает исторического развития, в тот момент, когда он узнает историческое развитие, миф перестает быть мифом. С другой стороны, противопоставления могут рассматриваться как причина возникновения мира. (На начальном этапе исследования автор не разводит синонимичные понятия оппозиция, противоречие, противоположность и противопоставленность, хотя и не признает за ними тождества. Они будут разведены по мере разворачивания исследования).

«Человеческому менталитету свойственно бинарное мышление»². Закономерность развития оппозиционного мышления заключается в следующем: бинарные пары возникают только при разворачивании пространства и времени относительно центра, причем чем дальше от центра, тем больше одни противоречия порождают ряд других.

² Хлыщева Е.В. Проблема толерантности в диалоге культур // Филос. науки. – 2008. – № 4. – С. 49.

«Мифологическая мысль оперирует семантическими оппозициями: высокий-низкий, левый-правый, близкий-далекий, внутренний-внешний, светлый-темный; и специальными оппозициями, которые соответствуют простейшим, пространственно-временным отношениям: небо-земля, земля-подземный мир, солнце-луна; в мире социальном: свой-чужой, мужской-женский, старший-младший; на границе природы и культуры: вода-огонь, дом-лес, и главная мифологическая оппозиция – сакральный-профанный»³.

Классификация мифологических оппозиций Е. М. Мелетинского подтверждает нашу мысль о том, что одна оппозиция порождает ряд других, и наоборот, более конкретные оппозиции, будучи снятыми на определенном уровне, восходят к более глубокой оппозиции, их породившей.

Миф понимается как особое, непосредственное мироотношение, в котором человек является микрокосмом по отношению к макрокосму. Но человек является миру в мифе не как Я, а как Мы. «Я знает и ощущает себя лишь постольку, поскольку воспринимает себя как члена некоторой общности, поскольку видит себя объединенным вместе с другими в единство рода, племени или социального союза»⁴.

"Свой" реален настолько, насколько он включен в общину и является частью своего рода, а род определяет границы "своего", обособившись от "чужого", который, в свою очередь, тоже обладает реальностью, будучи осознанным как "чужой". В. Б. Яшин подчеркивает эту особенность человеческого сознания в мифе: «Реальность («мифологическая») достигается исключительно путем повторения или участия... человек традиционной культуры признавал себя реальным лишь в той мере, в какой он переставал быть самим собой (с точки зрения современного наблюдателя)»⁵. Соответственно, Я «мифологическое» способно найти себя в «Мы», а «Мы» определимо через противопоставление по отношению к «Они». Оппозиция "мы

³ Мелетинский Е.М. От мифа к литературе: курс лекций «Теория мифа и историческая поэтика». – М.: РГГУ, 2000. – С. 25.

⁴ Кассирер Э. Философия символических форм. Т.2 Мифологическое мышление. – М., СПб., 2001. – С.187.

⁵ Яшин В.Б. Мифология и история // Письменные источники в контексте истории: коллектив. монография. – Омск, Тара, 2010. – С. 15.

– они” характеризуется предельной точностью и определенностью. Она обозначена в мифологической картине мира и понимается здесь как одна из форм выражения оппозиции “свой – чужой” в культуре.

Мы полагаем, что оппозиция “мы – они” генетически связана с оппозицией “людь – нелюдь”, которая в свою очередь является первой формой выражения оппозиции “свой – чужой”. На ранних этапах развития человечества сформировался биологический фактор разделения на “своих” и “чужих”. В учебнике по Окружающему миру говорится, что в эпоху Первобытности, людьми считаются только члены своей общины. «Настоящим человеком, которому нельзя делать зла, считался только человек своего рода и племени»⁶. Первобытному сознанию свойственно наделять существ чужого рода или племени не-человеческой природой, т.е. представлять “чужого” как “нелюдя”⁷. Правила поведения распространялись только на «людей», т.е. представителей своего племени. Позднее, оппозиция “людь – нелюдь” переходит в оппозицию “мы – они”. «Они» воспринимаются уже как люди, за ними признается та же биологическая природа, что у «мы», но отношения “мы – они” враждебные, так как между ними соперничество и борьба за территорию и пищу.

Оппозиция “свой – чужой” связана с оппозицией “сакральный – профанный”. Все светлое, освещаемое солнцем, доступно нашему взору и восприятию, оттого приобретает предикат “своего”. В силу своей доступности “свой” не вызывает интереса и расценивается нами как «профанный». “Свой” известен, изменчив и предсказуем, оттого поддается профанизации, в противоположность “чужому”, который не может быть познан в силу отчужденности и неизведанности, вследствие чего приобретает статус сакральности.

«Сознание питает весомый интерес к “чужому”, а не к “своему”, ибо “свое” – сплошное, здешнее, обычное, тогда как “чужое” – колоритное,

⁶ Вахрушев А.А. Окружающий мир. Ч.2: Человек и человечество: учебник 4 класса / А.А. Вахрушев, Д.Д. Данилов, С.С. Кузнецов, С.В. Тырин. – М.: Баласс; Школьный дом, 2011. – 128 с.

⁷ Примечательно, что в современном мире под «нелюдью» понимаются аморальные и безнравственные личности, утратившие «человеческое в человеке», но не в биологическом плане, а в культурном.

энигматичное, загадочное, вызывающее страх и одновременно влекущее»⁸. Для первобытного сознания не свойственна заинтересованность в естественном ходе событий. Леви-Брюль указывает на «безразличность первобытного менталитета к выявлению естественных причин»⁹. Первобытный менталитет не перекладывает схемы "своего" на область "чужого". Наоборот, причины развития "своего"/естественного/обыденного первобытный человек ищет в сфере "чужого"/сакрального/потустороннего.

«Действительно, обыденные, повторяющиеся явления не вызывают интереса, они освоены, с ними все ясно. Новое же нуждается в освоении, особенно если оно нарушает сложившиеся представления о нормальном... Страх еще до начала мифологии – пока страшное не освоено, оно чужое»¹⁰. Отсюда следует, что в отношении "чужого" невозможно испытывать страх, а только трепет, благоговение и ожидание, т.к. страх знает, чего бояться. Страшит освоенное, узнанное "чужое", которое уже по сути "чужим" не является.

«"Чужой" может рисоваться не только как нечто страшное, но и как ничтожное, мелкое, слабое, недостойное жизни, безобразное. Такое случается, например, перед войной или во время нее, когда готовится захват другой страны. Но и страшное, и ничтожное следует рассматривать как порождение собственных глубинных переживаний и влечений человека»¹¹. Выше говорилось, что страшное может рассматриваться как освоенное "чужое", но парадокс заключается в том, что страшное не так страшно, как "чужое", потому как оно (страшное) более предсказуемо. Этот процесс умельчения, ничтожения "чужого" имеет искусственную природу. Целенаправленное внешнее длительное воздействие на сознание человека может изменить архетипическую матрицу восприятия "чужого" как неизвестной могучей необузданной силы, на "чужого" как известного в своей слабости, покорности, ничтожности. Такое

⁸ Экстремизм и его причины / под ред. Ю.М. Антоняна. – М.: Логос, 2010. – С. 186.

⁹ См. Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. – СПб.: Европейский Дом, 2002. – 400 с.

¹⁰ Пивоев В.М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. – Петрозаводск: Карелия, 1991. – С. 58.

¹¹ Экстремизм и его причины / под ред. Ю.М. Антоняна. – М.: Логос, 2010. – С. 192.

явление характерно для современного миропонимания и не вписывается в мифологическое.

Мифологическое мировоззрение мыслит бинарное противопоставление многопланово и в нескольких плоскостях одновременно, не дает сторонам оппозиций однозначных оценок. Оценка есть схватывание константы вещей, есть нечто постоянное. Бесконечно нарастающие противоречия мира не постоянны, расшатывают основы мира, потому необозримы и не могут поддаваться оценкам. Но мир стремится к преодолению расколотости и к обретению первоизданного состояния.

Мир может существовать в системе бинарных оппозиций, но одновременно с этим мир разрывается между сторонами этих оппозиций, нарушается гармония и космический порядок. Для постоянного восстановления баланса мира мифологическое сознание вводит примиряющие позиции между сторонами противоречий, размывая тем самым границу между ними. Мифологическому сознанию этого недостаточно и оно стремится к полному, пусть хоть и временному снятию двоичных противопоставлений. Человек не может мыслить себя вне оппозиционности мира, но мифологическое сознание пытается снять противоречия, преодолеть оппозиционность, или, по крайней мере, ввести третий элемент для примирения непримиримых противоречий. Аналогичным образом, оппозиция "ад – рай" оказывается невыносимой для мышления Средневековья, отчасти сохраняющего мифологические структуры мышления, поэтому вводится категория чистилища. Это пример превращения противоречия в противоположность при сохранении оппозиционного характера.

Мифопоэтическое сознание удостаивает оценки время и место первотворения, т. е. точку «Архэ». «Архэ» в переводе с греческого «начало», «принцип», это первооснова, первовещество, из которого состоит мир, из которого рождается бытие, и оно же есть само бытие – единое и неделимое. Точка «Архэ» абсолютна, неподвижна, определена и оценена как высшая сакральная точка. Она не знает ни противоречий, ни противопоставлений, она

вне их. Точка первотворения рождает бытие посредством отделения его от небытия. Точка «Архэ» неопределима, она вне оппозиции, но оппозиции проходят через нее. И если есть некие оппозиции, то есть и некий центр, в котором снимается оппозиция. Точка «Архэ», она же точка первотворения, расположена в Центре мира. Таким образом, разделение на пространство и время преодолевается в точке первотворения, так же как и преодолевается в ней любое другое разделение, противопоставление, оппозиция.

Снятие оппозиций возможно в точке первотворения, которая реализуется в мире мифа и сказки через праздники, ритуалы, обращения героя, образ мирового древа и др. Это все максимумы, в которых, согласно исследованию В. А. Асеева, совпадают противоположности¹². Смысл «Архэ» – приостановить развитие, движение мира, восстановить порядок, возобновить жизнь посредством снятия противоречий, а затем создать мир заново, разделив его на противоречия.

Точка первотворения совпадает с центром мира. Центр мира имеет следующие предикаты: покой, тишина, место прохождения ритуала, время проведения праздника. Центр мира ни пространства, ни времени, ни границ не имеет. Все это возникает при выходе от центра. Попадая в центр мироздания, человек восстанавливает свою целостность, снимает противопоставление "своего" и "чужого". Совершая ритуал по творению нового мира и нового себя, он обретает вечность.

В русской культуре мифологическое сознание находит отражение в народной волшебной сказке, а потому нам представляется необходимым рассмотреть особенности оппозиции "свой – чужой" в сказочном материале. Сказка открывает социальный уровень исследуемой оппозиции. Русская народная волшебная сказка близка нашей ментальности, но при уникальности материала она выражает универсальные мифологические структуры.

¹² См. Асеев В.А. Экстремальные принципы в естествознании и их философское содержание. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1977. – 232 с.

Поскольку «в архаическом фольклоре различие между мифом и сказкой трудноустановимо»¹³, необходимо соотнести структуры мышления мифа и сказки, чтобы затем выявить, как мифологический тип оппозиции "свой – чужой" репрезентируется на сказочном материале. Степень разработанности сказочной проблематики очень высока: «для изучения сказки наукой сделано чрезвычайно много, о сказке существует огромная необозримая литература. Один только библиографический перечень названий трудов о сказке и сборников, вышедших во всем мире, мог бы составить целый том»¹⁴.

«Мир народной сказки огромен, необъятен, а главное необычайно сложен. Народные сказки в их первоначальном виде – это древнейшие мифологические произведения, где сочетаются разные пласты верований и представлений. Расшифровать мотивы, сюжеты, события, явления, предметы сказки – это значит воссоздать жизненный уклад, психологию, верования, представления об окружающем мире наших пращуров»¹⁵. В рамках данного исследования нас будут интересовать соотношение сказочного мировоззрения с мифологическим, сказочная интерпретация мифологических оппозиций и способы снятия и разрешения оппозиций "свой – чужой" в мифе и сказке.

Сказка как литературный жанр и как культурное наследие тесно связана с мифом. Сказка и миф являются объектами изучения многих научных дисциплин: фольклористики, истории, философии, социологии, лингвистики, культурологии, психологии, этики и т.д. Сказка и миф оказываются многогранными и сложными культурными феноменами. В этой связи необходим анализ соотношения мифа и сказки. «В науке по вопросу об отношении сказки к мифу царит величайший разнобой»¹⁶.

Конечно, мы не ставим себе цель разрешить споры по этому поводу, это за рамками данного исследования. Нам необходимо обозначить свою позицию. Выявим несколько положений о соотношении мифа и сказки.

¹³ Сказки и мифы // Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. – М., 1997. – Т. 2. – С. 441-444.

¹⁴ Пропп В.Я. Русская сказка. – Л.: ЛГУ, 1984. – С. 23.

¹⁵ Щербинина О. Богатырский сон и живая вода // Родина, 1997. – Вып. 6. – С. 99.

¹⁶ Пропп В.Я. Указ. соч. – С. 27.

1. Близость, родство, иногда синонимичность этих понятий.

Миф есть выражение существования базовых составляющих других миров. В древности не было большого различия. Все мифологическое, так же как и сказочное, сознание синкретично. В мифе и сказке мы не найдем каких-либо классификаций, разделений или выделений. Нам представляется возможным ставить миф и сказку в генетическую связь, наличие которой подтверждается в исследованиях многих ученых.

«В фольклоре архаических обществ миф и сказка имеют ту же самую морфологическую структуру в виде цепи потерь и приобретений неких космических или социальных ценностей»¹⁷. Мифические персонажи и сказочные порой неразличимы, они тождественны в образе Лешего, Змея Горыныча и др.

2. Сказка – потомок мифа, исполненный выдумкой и утративший сакральный смысл.

Немецкий сказковед Фридрих фон дер Лайен называет сказку «игровой формой» мифа. Мы вынуждены не согласиться с данным положением. По вопросу происхождения сказки от мифа путем длительной десакрализации и деритуализации, что привело к постепенному выветриванию глубинных мифологических смыслов из сказки и превратило ее в выдумку, мы готовы возразить. В качестве возражения высказываем следующее положение:

3. Миф и сказка имеют схожую структуру, но выражаются на разных уровнях.

«Миф и сказка сосуществовали всегда. Они выражают одни и те же вневременные и внеисторические идеи. В них господствуют одни и те же константы, и подчинены одним и тем же законам. Различие их заключается в том, что миф выражает вечные истины в космическом сакральном аспекте, а сказка – в сфере социального и антропологического. При переходе мифа к сказке мифологический космос отчасти заслоняется «семьей»¹⁸. Между мифом

¹⁷ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Восточная литература, 1995. – С. 268.

¹⁸ Там же. – С. 269.

и сказкой существует сюжетное единство. Космологии и космогонии близки между собой. Они выражают одни и те же всеобщие постулаты, события, явления природы и события времени первотворения, но только на разных языковых и мировоззренческих уровнях. Например, мифологическая оппозиция "сакральное пространство – профанное пространство" на сказочном материале воплощается в оппозицию "Тридцатое царство – свое царство", а оппозиция "свой – чужой" в сказке выражается через оппозицию "герой – антигерой". Сам характер существования мифа и сказки различен.

4. *Миф и сказка суть литературные жанры наряду с другими, но имеющие стилистические отличия.*

Такой подход к изучению сказки можно назвать литературоведческим. Славянские мифологические темы интересовали исследователей постольку, поскольку они объясняли суть и особенности формирования и взаимоотношения книжной и устной словесности, книжной культуры Запада и Востока, древности и современности.

Миф и сказка больше, чем они есть на самом деле, они таят глубинные сокровища архаического сознания. Нет такого народа в цивилизованном мире, который бы не занимался изучением родного фольклора. Фольклор не только выражает народную душу, он сохраняет древнейшие представления предков, их восприятие и отношение с окружающим миром.

Возможны и другие положения, но вышеизложенных достаточно для того, чтобы на сказочном материале репрезентировать мифологические сюжеты, анализировать проявление мифологического сознания. Сказка действует на другом уровне, отличном от уровня действия мифа, она преодолевает границы мифа, тем самым способна снять противоречия, неразрешимые в мифе.

Наша задача – актуализировать нижний волшебный архаический слой, в котором воплощены архетипы мифологического сознания. По структуре сказка нам видится многоуровневой: *эмоциональный уровень* (сказка как развлечение для детей); *психологический уровень* (сказка как способ работы с

бессознательным, в психологии существует термин «сказкотерапия»); *уровень рассказывания* (на этом уровне изучением сказки занимаются фольклористика, филология); *уровень ритуала* (самый яркий представитель этого направления В. Я. Пропп) и *уровень смысла* (здесь работает философия, она осмысливает и переосмысливает процесс репрезентации сказочного материала).

Сказка, в силу своей социальной направленности, более чем миф, склонна к появлению оценивающих суждений. Сведение и упрощение бинарного противоречия "свой – чужой" до уровня "добрый – злой" можно проследить в более поздних вариантах волшебной сказки. В исследовании В. В. Николина выявляется эволюция структуры волшебной сказки от древней архаичной до новой волшебной. Новая волшебная сказка утрачивает сложность и многоплановость мифологических противоречий, сводит их к более узкой и одномерной трактовке. «Сказка из мудрого цветного понимания жизни становится черно-белым кадром»¹⁹. Основной причиной такой эволюции выступает принятие христианства, а вслед за ним и ломка мифологического мировоззрения. Бог теизма – Один, Неделим, Вездесущ, Абсолют. Поэтому Он не может делить власть над миром со своим антагонистом. «Сакральное в теологии означает подчиненное Богу»²⁰.

"Чужой" больше не может быть равен "своему" по статусу и по содержанию. Необходимо сведение "чужого" до уровня нечисти, злой силы, но уже преодолимой и известной в своей устрашающей стихии.

Нежить запрограммирована в своих действиях, она, как неживая машина, не может выйти за рамки предписанной ей программы. В отличие от иномирности «на живом, человеческом мире всегда лежит печать неупорядоченности, незаконченности, в которых заложена потенция развития, а значит и непредсказуемости, которая всегда таит в себе возможность

¹⁹ Николин, В.В. Волшебная сказка: структуры воспроизводства культуры: монография / В. В. Николин. – Екатеринбург: Старт, 2000. – С. 45.

²⁰ Пивоваров Д.В. Философия религии: учеб. пособие. – М.: Акад. проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2006. – С. 219.

хаотического»²¹. Нежить до предела предсказуема. И мы сталкиваемся с более поздним толкованием нечисти, которое находит свое отражение в фольклоре. Нечисть становится названием вредоносных духов, демонических существ, злокозненных бесов. По легенде, нечисть была сотворена Богом – из ангелов отступников – или Сатаной, который начал собирать свое воинство, чтобы сразиться с Господом. Нечисть – сверженное Архангелом Михаилом воинство Сатаны²².

Однако проблема видится нами не в самом христианстве, а в его трактовке. В определенный момент сознание человека начинает стремиться к упрощению, упрощая тем самым истинную суть христианства, человеческого бытия, верований, представлений и древней общинной традиции, упрощая сложную и многоплановую схему «сакрального» и «профанного» до уровня «положительный» и «отрицательный».

Необходимо понимать, что одностороннюю оценочную трактовку различных оппозиций дает нам новая сказка. Например, новая сказка рисует нам "чужого" как однозначно отрицательного, злого персонажа, которого следует покорить. Из чего следует, что материал новой волшебной (оценочной) сказки характеризует скорее тоталитарно-религиозный тип оппозиции "свой – чужой", о котором пойдет речь ниже, нежели мифологический.

В рамках настоящего исследования мы обращаемся к материалам волшебной сказки. Изначальные смыслы, отчасти сохранившиеся в сказке, гораздо сложнее по структуре. Появление "чужого" толкает на развитие "своего" или, еще сложнее, "чужой" может быть оборотной стороной "своего". И снятие их оппозиции возможно в точке «Архэ» для восстановления порядка мира.

«Сказка отражает жизнь и вместе с тем преодолевает действительность»²³. По мнению Мирча Элиаде, для архаичного человека

²¹ Левкиевская Е.Е. Звучащий мир славянской мифологии и мифологии звучащего // Лит. обозрение. – 1998. – Вып. 5/6. – С. 100-103.

²² См. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. – М.: Рус. яз.; Медиа, 2006. – Т. 4. – 683 с.

²³ Померанцева Э.В. Русская народная сказка. – М.: Акад. наук СССР, 1963. – С. 58.

питание и эротизм являлись таинствами, посредством которых возможно преодоление действительности. Исследуемый в данной работе "чужой" также преодолевает действительность в архетипической матрице, выявленной Элиаде: «отличительная черта Чужого (Другого) – это его особые пищевые пристрастия и особо выраженная сексуальность»^{24 25}. «Сила и жизнь суть лишь манифестации предельной реальности: элементарные акты становятся в примитивных сообществах ритуалами, помогающими человеку приблизиться к реальности, вклиниться в бытие, освобождаясь от автоматических действий, от профанного, от "ничто"»²⁶.

Наиболее примечательным для нашего исследования является факт попытки снятия противоречий, отмеченный В. Н. Топоровым: противопоставление, существенное и, более того, неразрешимое на данном уровне, может быть снято, преодолено на более высоком уровне или на максимальном (экстремальном) уровне, в котором противоречий уже не существует (в то время как на минимальном уровне их еще не существует). Наконец, в определенных ситуациях (например, в черных заговорах, черных ритуалах и т.п.) члены противопоставления могут быть вывернуты наизнанку, меняться местами, деформироваться и т.п.²⁷

Продолжая мысль В. Н. Топорова о ситуациях, снимающих противопоставление, можно предположить, что оппозиции могут разрешаться в строго определенное время, в определенном месте. Событие это необходимо должно обладать структурой, ритуализацией, обрядом. Под такое определение попадают праздники и таинства. Праздники, в свою очередь, посвящены смерти одного и рождению другого (жизнь и смерть понимаются не только в физическом смысле, но и в социально-культурном). Сказка волшебная и несет в себе описание обряда перехода, смерти в одном возрасте и рождения в

²⁴ Романова А.П. Указ. соч. – С. 67.

²⁵ Примечательно, что и в современном мире «приобщение» к чужой (по фактору национальной принадлежности) культуре происходит в процессе питания – через знакомство с национальной кухней.

²⁶ Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: Акад. проект, 2000. – С. 45.

²⁷ См. Топоров, В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / В. Н. Топоров. – М.: Прогресс, 1983. – С. 25.

следующем. В этот самый момент все противоречия снимаются на уровне сакрального. Сказка создает другое измерение и другой уровень бытия – социальный, в котором снятие противоречий оказывается возможным.

В сказке реализуются праздники и обряды. Они же – священные точки пространства и времени, в которых пространство и время преодолеваются. Праздник в мифе необыкновенным образом совмещает жизнь и смерть, сакральное и профанное, "свое" и "чужое", вечное и преходящее. Совмещая бинарные оппозиции, праздник снимает их противопоставленность, он манифестирует сосуществование двух противопоставленных сущностей.

Область сакрального в мифе становится областью потустороннего (тридесятого) в сказке. Сакральное, являясь противоположностью профанному, само в своей структуре содержит борьбу противоположностей. Противоречивость сакрального есть явление не только психологического порядка, но и порядка аксиологического; сакральное есть одновременно «священное» и «оскверненное». Женщина из чужого племени виделась оскверненной, но так как она владеет знаниями, недоступными своему племени, она священна. Сказочная Баба-Яга противоречива по структуре. Она – женщина, жрица, обладающая тайными знаниями, не доступными для общины, ей присущи сверхвозможности, она способна вершить ритуал, и все это придает ей статус священного. Она расположена на границе двух миров – жизни и смерти, "своего" и "чужого". Эта жрица жила за пределами общины, уже не в "своем" племени, но еще не в "чужом". Законы и традиции племени на нее не распространялись. Она выступала неким изгоем, как известно, изгнание из племени воспринималось как проклятье и осквернение. Даже физическая смерть была предпочтительнее. Из этого следует, что сакральный персонаж Бабы-Яги одновременно «священный» и «оскверненный». Персонаж Бабы-Яги выступает здесь как метафора точки первотворения, снимающей противоречия внутри себя и стирающей границы. Она преодолевает оппозицию "свой – чужой" в себе, она вне ее, что позволяет ей снимать оппозицию "свой – чужой" на социальном уровне посредством проведения ритуала.

В племенном укладе мы можем наблюдать традицию, когда жен брали из другого племени, даже иногда приглашали инородных жрецов для проведения тех или иных обрядов. В рамках традиции, когда жен брали из чужих племен, в лице жениха и невесты мы снова обнаруживаем противопоставление "своего" и "чужого" соответственно. Сюжет волшебной сказки про парня выстраивается вокруг "своего" жениха, который идет в «Тридешатое царство» за "чужой" невестой и возвращается домой для совершения обряда. Свадьба и есть разрешение оппозиции "своего" и "чужого" в данной ситуации.

Герой волшебной сказки не поддается пространственно-временным характеристикам. Сказочное пространство является продолжением внутреннего мира героя, причем не только внешним продолжением, но и внутренним развитием и углублением сказочного героя. Сказка направлена не на изображение и объяснение состояния мира и его изменений в результате деятельности героя, а на показ состояния героя и изменение этого состояния в результате успешного преодоления им бед, несчастий и препятствий.

Волшебная сказка поэтому, во-первых, оперирует прежде всего теми оппозициями, которые существенны для характеристики взаимодействия героя с антигероем, во-вторых же, она выражает сами оппозиции гораздо более субъективно, чем миф.

Обратимся к возрастной структуре сказки, выявленной В. В. Николиным, согласно которой сказка отражает социальный уклад общины, в которой выделяются четыре возраста человека: дитя, парень, мужик и старик. Мужской линии возрастов соответствует женская: девочка, девушка (девка), баба, старуха. Каждый возраст по-своему участвует в ритуале и социуме, имеет свой лад, особый переход к следующему возрасту, что и описывается в сказке.

За каждым возрастом закреплено определенное пространство (пояс)²⁸. Человек никогда не выбирает место в пространстве, он его только открывает. Пространство изначально предназначено для героя и вынуждает на открытие.

²⁸ См. Николин, В.В. Волшебная сказка: структуры воспроизводства культуры. – 327 с.

Пространство не может быть познано и открыто лжегероем. Сам факт открытия указывает на развитие героя, для которого доселе пространство воспринималось как "свое" и "чужое". Открытие пространства предполагает снятие страха перед чужим пространством и принятие в сферу "своего". Граница между пространствами есть граница между возрастами. Преодоление границ возможно посредством ритуала. Каждое пространство закрыто для "чужого" и открыто для "своего". "Свой" конституирует свое пространство, по принципу противопоставления себя "чужому". Пространство закрыто, но ждет своего открывателя.

Граница служит для предостережения человека от опасности, которой он подвергается, если войдет в огороженные пределы без должных предохранительных мер. «Священное всегда представляет опасность для того, кто входит в контакт неподготовленным»²⁹. Граница теряет свой смысл тогда, когда ее преодолевают, в тот же момент "чужое" становится "своим".

К четырем посюсторонним возрастам необходимо добавить четыре потусторонних. Мир посюсторонний и мир потусторонний («тридесятого царства») эквивалентны между собой³⁰. Таким образом, дитя может пройти в возраст парня, только восстановив свою целостность и полноту, для этого ему нужно встретиться с потусторонним дитя в точке первотворения. «Герой» находит в «антигерое» свою оборотную сторону, утраченную в процессе создания мира. Оппозиция "герой – антигерой" снимается в ритуале по факту их встречи.

Все восемь ритуалов (переходы между восьмью возрастами) могут находиться в той самой точке абсолюта. Они суть праздники, а праздники мифологическим сознанием понимаются как снятие всех имеющихся противоречий, как освобождение от определения в системе пространства и времени. Достигается момент сопричастия праздника со временем первотворения.

²⁹ Элиаде М. Аспекты мифа. – С. 340.

³⁰ См. Николин В.В. Волшебная сказка: структуры воспроизводства культуры. – С. 16.

Материал волшебной сказки демонстрирует изложенную мысль. Тотемное животное парня – волк. Волшебная сказка под говорящим волком скрывает потустороннего парня. В сказках про «героя» – Ивана Царевича и «антигероя» – Серого волка последний играет роль дружки на свадьбе, он помогает Ивану в преодолении препятствий. На свадьбе «антигерой» исчезает, потому как свадьба – ритуал, находящийся в Центре, где преодолеваются оппозиции. Свадьба является примером ритуала, который снимает оппозицию "свой – чужой" на социальном уровне.

В сказках «Репка», «Гуси Лебеди» и др. "герой" – девочка, а "антигерой" – мышка – потустороннее дитя. Хотя девочка еще не может иметь детей, мышка своей связью с землей указывает на ее способность к деторождению и необходимостью перехода в новый возраст. Встреча "героя" с "антигероем" происходит в процессе инициации, который снимает оппозицию "герой – антигерой". "Герой" и "антигерой" оказываются не взаимоисключаемыми, а взаимообусловливаемыми. Они есть стороны оппозиции, лежащей в основании социального устройства сказки. "Чужой"/"антигерой" выступает как провокатор, сначала провоцирует на развитие в процессе отчуждения "своего"/"героя", а потом на развитие в процессе освоения "чужого"/"антигероя".

В развитии оппозиции "герой – антигерой" воспроизводится концепт точки первотворения как состояния праздника. В ритуале перехода в другой возраст заложен космический смысл обретения полноты бытия, покоя, тишины, Центра мира для воссоздания прежних, довольно жестких границ, по которым живет община. Мир вообще возможен как противопоставление. Как свет возможно помыслить, только противопоставив его тьме, так же "герой" в мифологическом типе оппозиции "свой – чужой" может стать таковым лишь в связке с "антигероем".

Итак, в рамках мифологического сознания мир возникает как оппозиция, развитие мира возможно как разворачивание оппозиций, восстановление и продолжение мира возможно через снятие оппозиций.

Оппозиция "свой – чужой" связана с оппозицией "сакральный – профанный", причем акцент внутри мифологического типа оппозиции "свой – чужой" смещен в сторону "чужого".

Миф и сказка имеют схожую структуру и реализуют мифологическую картину мира на разных уровнях: мифологическая космология социализируется в сказке, таким образом, мифологическая точка первотворения реализуется в сказочном ритуале. Мифологический тип оппозиции "свой – чужой" проявлен в сказочной оппозиции "герой – антигерой". Сказка описывает случаи успешного прохождения ритуала, а значит, снятия оппозиции "герой – антигерой".

В мифе инаковости сами по себе не существуют. Их наличие вытекает из факта существования "чужого". Если есть "чужой", значит все, что свойственно "своему", без вычленения свойств и разделения отличий, не свойственно "чужому", и наоборот; потому как "чужой" воспринимается в целом. В максимальном проявлении это выражено в оппозиции "людь – нелюдь", имеющей место на ранних этапах становления человечества.

§ 2. Религиозный и тоталитарно-религиозный типы оппозиции "свой – чужой"

Несмотря на то, что общепринято выделять религиозное сознание как тип сознания, отличный от мифологического и следующий за ним, мифологическое все же присутствует и живет в мире религиозном, в частности, в христианском мире. Указывая на эту проблему, Мирча Элиаде говорит о литургическом времени, которое суть циклическое, и отсылает нас к мифу, к явлениям мифологизации Священного Писания и христианизации мифологических существ и сюжетов. А. Ф. Лосев, размышляя о том, возможна ли религия без мифа, приходит к выводу, что «миф не есть специальное создание религии, он – энергичное, феноменальное самоутверждение личности, независимо от проблемы взаимоотношения вечности и времени»³¹.

³¹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001. – С. 128.

Обнаружение элементов мифологического сознания в религиозном позволяет определять как изменение оппозиции "свой – чужой", так и сохранение структуры оппозиции (в силу сохранения структуры мышления) с изменением культурно-исторического материала, на котором оппозиция разворачивается. Например, мифологема, по определению, есть продукт мифологического сознания, но мифологема врага имеет место и в мифе, и в религии, и вне религии (в атеистической традиции).

Средневековая мысль превращает противоречие ада и рая в их противоположность, вводя между ними промежуточное звено – чистилище. На данном примере прослеживается элемент мифологического сознания в размывании границ. Оппозиция разрешена в противоречии, но не снята, потому как противоречие становится противоположностью и оппозиция сохраняется в противоположности. Противоречие ада и рая, характерное для религиозного сознания, еще не существует до исторического развития, т.е. до грехопадения, и по завершению истории – на Страшном суде – будет упразднено чистилище и снята оппозиция "ад – рай".

В религиозном пространстве границы оппозиции "свой – чужой" оформляются, становятся четкими, поскольку имеют письменное выражение в религиозной догме. Но вместе с тем, количество границ увеличивается, а значит, оппозиция становится многогранной, многослойной. Это объясняется развитием, понимаемым как удаление от Центра мира, и выходом из мифологического типа оппозиции.

А. Я. Гуревич исследует средневековый литературный жанр «примеры» как выразитель хронотопа народного христианства. «Примеры» как литературный жанр западного Средневековья представляют интерес для данного исследования, поскольку в них совпадают священное и мирское, преодолеваются оппозиции, и оппозиция "свой – чужой" в том числе. «Неизмеримая дистанция, отделяющая верующего от бога или святого, странным образом преодолевается. Она не упразднена, и божество сохраняет все свои атрибуты, но в момент, когда земной и горний мир соприкасаются в

«примере», эта дистанция как бы отсутствует. На божество распространяется логика земного мира»³². Снятие границ преодолевает разграничение, ограничение и сами границы.

«Вторжение сил мира иного, добрых или злых, в мир людей нарушает ход человеческого времени и вырывает их из рутины повседневности. Создается небывалая, экстремальная ситуация, подчас роковым образом воздействующая на героя «примера», меняющая весь ход и содержание его жизни либо вообще ее завершающая»³³. Опять же, «примеры» как литературный жанр Средневековья трактуются по аналогии с примерами экстремальности в естествознании³⁴, в которых противоречивые начала отождествляются.

«Двумерность («примеров») раскрывается в постоянном соприкосновении мира живых с миром мертвых»³⁵. «Примеры» описывают пограничные, экстремальные, экзистенциальные ситуации. В «примерах» сталкиваются "свой" и "иной" мир, сами «примеры» представляют собой точку пересечения ученого и фольклорного уровней культуры. В «примерах» не просто преодолевается граница между "своим" и "чужим", а она (граница) перестает существовать.

Граница в мифе подвижная, она невидима, но нащупывается. В религии – догма – непоколебима. Несмотря на то, что граница между "своим" и "чужим" в религии обозначается четко, прописана в религиозных текстах, количество границ увеличивается, что усложняет отношения "своего" и "чужого". Сам факт наличия веры/верований лежит в основе разделения на верующих и неверующих. Отношение к вере делит людей на верующих и атеистов.

Религия делит мир на "своих" и "чужих" в нескольких плоскостях:

1. Из сакрального выделяется священное³⁶. В плоскости священного Бог становится "своим", а его антипод – "чужим". «Христианский слой

³² Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – М.: Искусство, 1990. – С. 140.

³³ Там же. – С. 148.

³⁴ См. Асеев В.А. Экстремальные принципы в естествознании и их философское содержание. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1977. – 232 с.

³⁵ Гуревич А.Я. Указ соч. – С. 150.

³⁶ См. Элиаде М. Аспекты мифа. – 222 с.

культурных значений сохраняет архетипические представления о "своем" и "чужом" пространстве, дополняя понимание "своего" пространства как Божьего, исконного, поэтому правильного»³⁷.

Но Божие пространство – иное – потустороннее – "чужое", а Лукавый «князь мира сего», значит "свой"? Не укладывается оппозиция "свой – чужой" или оборачивается. В мифологическом типе оппозиции "свое" пространственно здесь, "чужое" пространственно там. Религиозный же тип оппозиции сохраняет такое пространственное разделение и вводит противоположное, согласно которому, "свой" мир – горный – по ту сторону пространства, а мир «здешний» – "чужой".

Деизм и пантеизм, «отрицая личного бога христианства, трансцендентного и потустороннего, одновременно утверждают бога в качестве структуры и смысла этого посюстороннего мира»³⁸. Отсюда следует, что бог деизма может восприниматься как "свой", т.к. он растворен в профаном мире, а Бог теизма "чужой", поскольку принадлежит сфере сакрального, точнее, сфера сакрального принадлежит ему.

Проблема идентификации Бога как "своего" или "чужого" также разрешается в двух видах богословия: апофатическое и катафатическое. Первое говорит о том, чем Бог не является. Через божественный мрак возможно познание Бога, мира, себя. В этом смысле, не Бог теизма аналогичен "чужому" в мифе, а богопознание апофатическое сродни мифологическому восприятию "чужого", принадлежащего области сокровенного и сакрального.

Катафатическое богословие познает Бога через его действия в мире, освещаемые божественным светом. Освященное, познанное, "свое", из чего следует, что апофатическое богословие трактует Бога как "чужого", катафатическое – как "своего". Проблема идентификации и определения границ "своего" и "чужого" расслаивается на плоскость взаимоотношения

³⁷ Красильникова М.Б. «Своё» и «чужое» пространство в картине мира русской культуры при переходе от традиционного к нововременному периоду // «Своё» и «чужое» в культуре: сб. ст. и материалов всерос. заоч. науч. конф. с междунар. участием «Человек и мир человека». – Барнаул; Рубцовск, 2011. – С. 41.

³⁸ Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас: (очерки по истории философии и культуры). – М.: Политиздат, 1991. – С. 315.

человека с Богом и на плоскость взаимоотношений между людьми по поводу Бога.

2. По наличию связи с Абсолютом выстраивается оппозиция: религиозный ("свой") – нерелигиозный ("чужой"). Причем, нерелигиозный мир – это либо мир мифа (до религии), либо светский мир (возникший в результате секуляризации). Деление достаточно условно, поскольку религиозность присутствует и в нерелигиозном мире.

3. В плоскости религиозных "своих" происходит деление на единоверцев ("своих") и иноверцев ("чужих"). Границей в этой плоскости выступает символ веры (credo). Зачастую историю Руси начинают с Крещения Киевской Руси. Это исторически неверно, но имеет культурные обоснования. «Русь осознает себя частью христианского мира, именно это определяет границу между "своими" и "чужими". Раздел "своего" и "чужого" мира идет по линии этноконфессиональной, важнейшей составляющей в определении своего мира является вера»³⁹. Символ веры (credo) служит в данном случае основой идентификации "своих" (единоверцев) и "чужих" (иноверцев).

4. В плоскости единоверцев "своих" выделяются грешник ("чужой") и праведник ("свой"). Грех – свидетельство того, что человек сделал дьявола "своим", а от Бога и церкви пережил отчуждение. Добродетель – наоборот, осуществленная и подтвержденная самоидентификация с Богом и Церковью, отчуждение от дьявола и его побуждений. Грех в данном контексте становится основой разграничения оппозиции "свой – чужой".

5. В плоскости грешников "чужих" происходит разделение на грешника-еретика ("чужого") и немощного грешника ("своего"). Еретик не согласен с догмой, отходит от символа веры, в то время как немощный – это грешник, который признает истинность и непоколебимость Закона Божьего, но не соблюдает его в силу слабости человеческой. «Еретики – это только враги... никакой двойственности в отношении к ним ожидать не приходится... душа

³⁹ Красильникова М.Б. Указ соч. – С. 42.

еретика в тысячу раз зловреднее дьявола»⁴⁰. «Подобно тому, как нельзя кристалл превратить в воду, невозможно обратить еретика»⁴¹. Анафема – объявление еретиком, еретик – это “чужой” из бывших “своих”.

б. Среди единоверцев “своих” выделяются “чужой” как *еще-не-свой*, т.е. оглашенный, его пребывание на службе заканчивается произнесением фразы: «Оглашенные, изыдите!», которая становится разделяющей границей и с которой начинается литургия верных (собственно “своих”); и “чужой” как *уже-не-свой* т.е. отлученный. Отлучение – объявление «не-своим», вслед за которым отлученный приобретает статус “чужого”. Отлучение от лона церкви возможно временное, возможно навсегда, а возможно, влечет за собой анафему. Примечательно, что из христианской церковной практики уходят в далекое прошлое как оглашение, так и отлучение. Основанием для деления на *еще-не-своих* (оглашенных) *собственно своих* (верных) и *уже-не-своих* (отлученных) является возможность причастия к телу Христову.

Оппозиция не ложится четко на структуру религиозного, но так или иначе себя проявляет. Например, святой / блаженный одновременно “свой”, потому как является заступником за нас перед Богом и “чужой”, так как на него не распространяются законы этого мира. Религия вводит оппозицию “свой – чужой” в отношения жесткой субординации. “Свой” мир – земной, “чужой” – мир божественный, в мифе они были равнозначны (миры “своего” и “чужого”), в религии мир божественный – мир совсем другого порядка. Потусторонний мир субординирован: силы света выше сил тьмы. Архангелу Михаилу подчинена нечисть. Потусторонний, “чужой” мир делится религиозным сознанием на ад и рай.

Вернемся к утверждению того, что мир развивается, и чем дальше развитие, тем больше мир порождает противоречия. Религиозный тип оппозиции “свой – чужой” характеризуется многогранностью и вариативностью определения. С одной стороны, происходит постоянное формирование и

⁴⁰ Гуревич А.Я. Указ. соч. – С. 260-261.

⁴¹ Там же. – С. 262.

оформление новых границ между "своим" и "чужим", с другой стороны, нарастает тенденция размывания, смывания границ, либо растягивания своих границ на пространство "чужого".

Христианство отодвигает на второй план разделение на "своих" и "чужих" по факторам разделения, отличным от религиозного (это применимо ко всей эпохе Средневековья). Снимаются этнические различия во фразе «несть эллина, несть иудея»⁴², снимается противоборство и противостояние во фразе «все люди братья». Снимаются не значит нивелируются, Христос не отрицает существование различий, а скорее, наоборот, в некоторых случаях его подчеркивает (с самаритянкой), братья не могут быть равны, хотя бы по старшинству они различны. Но братья-христиане объединены любовью между собой, и любовью одного Отца, и любовью к одному Отцу. Религиозный фактор оказывается решающим в постановке проблемы "свой" – христианин, "чужой" – «нехристь». «Нехристь» воспринимается религиозным сознанием как порождение хаоса, что-то немислимое, неслучайное, оскорбительное даже. В слове «нехристь» происходит отрешение не только от религиозной принадлежности к христианам, но и от принадлежности к миру цивилизации (не-христь – варвар). Отрицательная коннотация слова «нехристь» сохраняется и в светской/секуляризированной современности.

Оппозиция "свой – чужой" представляет собой проблемное поле для религиозного сознания вообще и для христианского в частности. Религиозный тип оппозиции "свой – чужой" конкретизируется по мере институализации религии. Когда религия сталкивается с необходимостью идентификации "своего" и "чужого", она создает поле для выражения тоталитарной структуры мышления. Пересечение религиозного и тоталитарного сознаний создает особую область проявления оппозиции "свой – чужой", которая перестает быть многогранной, а схватывается ограниченно, одномерно, однобоко.

⁴² У Гуревича встречаем противоречащее высказывание, в котором он говорит, что путь на небеса открыт всем, вне зависимости от пола, возраста, социального положения, кроме иудеев, язычников и еретиков. Убеждение в том, что иудеи в силу своей связи с дьяволом пахнут адом, было широко распространено в Средние века». Однако, отношение к иудеям содержит момент терпимости в силу того, что они и гонители Христа и исполнители Его воли.

Тоталитаризм проникает в религию в том числе, когда она стремится стать господствующей. Религиозность в свою очередь, впитывается тоталитаризмом, который стремится завладеть умами и сердцами людей. В рамках религиозной традиции мы остановимся на христианстве в силу нескольких факторов. Во-первых, христианство – это культуuroобразующая религия, более того, эраобразующая (вне зависимости от принадлежности к конфессии, мы живем в XXI веке от Рождества Христова). Во-вторых, мир религиозного настолько обширен и разнообразен, что охватить его, даже в контексте рассматриваемой оппозиции, невозможно. Да и само христианство есть широкое многогранное поле исследования, которое следует ограничить. Нас будет интересовать не христианская традиция вообще, а отражение, преломление, развитие, разворачивание оппозиции "свой – чужой" в христианском мировидении (средневековом по большей части, т.к. средневековому западному христианству присуща тоталитарность).

Мы не проводим аналогии между тоталитаризмом XX века и христианской религией. Аналогии касаются структур мышления, которые находят похожее выражение как в религиозном сознании, так и в тоталитарном. Одной из явных общих характеристик можно назвать фанатичность, которая проявлена как в средневековой религиозности, так и в тоталитаризме. Бертран Рассел по приезду в Россию отметил стремление к построению коммунизма как «безрассудную приверженность символу веры»⁴³.

Склонность к фанатизму Бертран Рассел одинаково приписывает как мышлению христианина, так и к мышлению гражданина тоталитарного государства. «Надежды, которыми вдохновляется коммунизм, в большинстве своем столь же замечательны, как и надежды, возбуждаемые Нагорной проповедью; однако их придерживаются с таким же фанатизмом, и, похоже, они принесут столь же много зла»⁴⁴. От встречи с В. И. Лениным у Б. Рассела складывается следующее впечатление: «Его сила коренится в его честности,

⁴³ Цит. по: Трукан Г.А. Путь к тоталитаризму, 1917-1929 гг. – М.:Наука, 1994. – С. 73.

⁴⁴ Рассел Б. Практика и теория большевизма. – М.: Наука, 1991. – С. 9-10.

мужестве и непоколебимой вере – в религиозной вере в евангелие от Маркса»⁴⁵. И еще одна аналогия: в христианской традиции ссылка на Священное Писание и/или Священное Предание придает вес мысли (озвученной или написанной кем-то) и делает ее сопричастной истине. В Советском Союзе столпами истины становятся сочинения К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина. А. В. Перцев ставит знаки приблизительного равенства между государственной философией СССР и средневековой схоластикой, а также, между ссылками на К. Маркса, Ф. Энгельса и ссылками на Библию. «Государственная метафизика (советская идеология) – эрзац упраздненного христианского учения»⁴⁶. Социализм, коммунизм, фашизм, национализм и др., согласно Д. В. Пивоварову, – примеры специфических идеологий. А «идеология и религия тоталитарны в отношении вопросов истины и поведения»⁴⁷, с той лишь разницей, что религия нацелена на отображение трансцендентного мира, а идеология – земного. Религия и идеология тесно переплетены между собой. Из чего следует возникновение религиозных идеологий и идеологических религий.

Рассел понимает под религией «совокупность убеждений, принимаемых как догма, которые господствуют над ходом жизни; при этом они игнорируют очевидность или противостоят ей; они внедряются с опорой на эмоциональные и авторитарные средства, но не на разум: по данному определению и большевизм является религией»⁴⁸. Следует оговориться, что большевизм опираясь на разум, создает религиозную идеологию; в то время как средневековая церковь идеологизировала христианскую религию.

В настоящем исследовании затронута проблематика тоталитаризма. Это явление требует тщательного изучения и проработки. Нас интересует общественный феномен тоталитаризма постольку, поскольку он отражает черты тоталитарного сознания, которое, в свою очередь имеет схожую

⁴⁵ Рассел Б. Указ. соч. – С. 24.

⁴⁶ См. Перцев А.В. Жизненная стратегия толерантности: проблема становления в России и на Западе. – Екатеринбург, 2001. – С. 30.

⁴⁷См. Пивоваров Д. В. Философия религии: учеб. пособие. – М.: Акад. проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2006. – С. 209-210.

⁴⁸ Рассел Б. Указ. соч. – С. 65.

структуру с сознанием религиозным, что позволяет говорить о наличии тоталитарно-религиозного типа оппозиции "свой – чужой".

Следует еще раз оговориться по поводу рассмотрения тоталитаризма и христианской религии в рамках одного параграфа. Мы не преследуем цели разработать концепт тоталитаризма, выявить его структуру и т.д. Тоталитаризм нас интересует постольку, поскольку отражает тоталитарный характер мышления, который зародился, согласно К. Попперу, еще в Античности, был присущ религиозному мышлению Средневековья. Карл Поппер в своем двухтомнике «Открытое общество и его враги» ведет историю тоталитарной мысли, начиная с Платона. Церковь последовала примеру платоновско-аристотелевского тоталитаризма, кульминацией чего стала инквизиция⁴⁹. Карл Поппер, вслед за Э. Н. Андерсоном, говорит, что национализм (явление тесно связанное с тоталитаризмом) возник как заменитель христианского средневекового единения и чувства преданности королю⁵⁰.

Тоталитарный характер мышления, в свою очередь представляет интерес для данного исследования в силу того, что открывает новые модусы рассмотрения оппозиции "свой – чужой", проявляет эту оппозицию в других ракурсах и в других качествах.

«Папа Пий XI импонировал тоталитаризму и пытался реформировать церковь в тоталитарном ключе, пока тоталитаризм Италии не затрагивал интересы самой церкви»⁵¹. Потом началось противостояние церкви и фашистского движения, как двух структур, обладающих тоталитарным сознанием. «Государство становится регулятором, а подчас и заменителем всех социальных взаимоотношений, вплоть до самых интимных... тоталитарная система требует активных демонстраций гражданами их преданности партии и государству»⁵². Схожая ситуация наблюдалась в средневековой Италии, где

⁴⁹См. Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. – М.: Феникс; Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – С. 33.

⁵⁰ См. Там же. – С. 68.

⁵¹ Тоталитаризм. Из истории идеологий, движений, режимов и их преодоления. – М: Памятники исторической мысли, 1996. – С. 184.

⁵² Тоталитаризм. Из истории идеологий, движений, режимов и их преодоления. – М: Памятники исторической мысли, 1996. – С. 501-502.

власть Папы распространялась повсеместно, в том числе и на личную жизнь паствы. Примечательно, что родина религиозного тоталитаризма в виде примата Папы и политического тоталитаризма в виде фашизма, совпадают.

Из вышесказанного следует: во-первых, средневековой религиозности присуща тоталитарность; во-вторых, тоталитаризм и смежные с ним явления (коммунизм, национализм, большевизм, фашизм) глубоко религиозны, что позволяет говорить о тоталитарно-религиозном типе оппозиции "свой – чужой" как частном случае религиозного типа, обладающем отличительными чертами.

Обозначим различные формы взаимодействия "своего" и "чужого" в тоталитарно-религиозном типе оппозиции:

- Активное противостояние

Отношения активного противостояния "своего" и "чужого" прослеживаются во всех типах оппозиции, поэтому не представляют особого внимания в данной части исследования. В рамках тоталитарно-религиозного типа иллюстрирующим примером является «холодная война»: активное противостояние СССР и США, затрагивающее многие сферы человеческой жизни.

Иногда противостояние запускает развитие. В период Реформации и Контрреформации церковь (и протестантская, и католическая) мобилизовалась, усилила проповедь, приняла меры по распространению книг и грамотности, открыла школы⁵³. Столкновение с "чужим" как с противником, оппонентом мобилизует, стимулирует на резкое развитие. "Чужой" становится сверхмотивацией "своего". Как военно-космическая гонка спровоцировала мощное развитие СССР в области науки, военной и космической промышленности.

- Уничтожение (вплоть до физического) одного другим

А. Я. Гуревич приводит данные о насильственном изучении символа веры. В случае неповиновения язычники предавались избиениям, голоду. Велась как физическая борьба христианства с язычеством, так и

⁵³См. Гуревич А.Я. Указ соч. – С. 333.

идеологическая в процессе христианизации. Институты принуждения, выявления и уничтожения "чужого" наличествуют как в средневековой церкви (инквизиция), так и в тоталитарных государствах XX века (НКВД, СС). Разница заключается в культурно-исторической реалии: инквизиция идентифицирует и расправляется с "чужими" по признаку принадлежности к вере и соотношению веры догмату; для организаций политического сыска в XX веке определяющими критериями идентификации "чужого" были: верность партии, разделение политических убеждений с большинством, следование официальной идеологии. Термин «большинство» в названии книги А. Я. Гуревича наталкивается на аналогию с «большинством» в тоталитарном обществе.

Процесс христианизации – это процесс захвата и поглощения язычников, насильственного освоения "чужого". Религиозные войны – это войны христианства с мусульманством; здесь невозможно освоение "чужого", распространение и миссионерство, здесь необходимо отстоять "свое", доказать свою истинность и правильность по отношению к "чужому" насильственным путем. Согласно идеологии немецкого фашизма, "чужой", т.е. не немец, не фашист, не ариец, не достоин жить на этой земле и подвергается либо физическому уничтожению, либо уничтожению человеческого в нем и превращению в раба для обслуживания "своих".

- Стремление "своего" к «мировому» распространению

В сопоставлении терминов «мировая религия» и «мировая революция» кроется стремление к мировому миссионерству. В национальной религии этническая и религиозная принадлежности совпадают. При взаимодействии национальной религии с другими она нацелена на самосохранение и незыблемость своих основ. В мировой же религии происходит расщепление этнической и религиозной принадлежностей и на первый план выходит религиозная. Отсюда взаимодействие мировой религии с другими сводится к миссионерству – вовлечению "чужого" в "свое" религиозно-культурное пространство. В этом стремлении более всех продвинулась западная

католическая церковь с идеей мирового господства Папы. Миссионерство – распространение "своего", порой насильственное. Крестовые походы являются примером нетерпимого миссионерства.

СССР в иной культурно-исторической реальности воспроизводит одну из форм взаимодействия "своего" и "чужого", выраженную в стремлении построить коммунизм на планете. Идея «мировой революции» кратко выражена у А. Блока: «Мы на горе всем буржуям мировой пожар раздуем»⁵⁴ - и символически изображена на гербе СССР. Идея мировой революции Ленина – построение коммунизма на планете, для воплощения которой необходимо порой военным, насильственным путем обратить "чужое" в "свое", стирая различия и оппозиции в построении бесклассового общества. Таким образом, идея мирового миссионерства сводится к нивелированию оппозиции "свой – чужой".

У славянофилов как представителей русской ментальности были разработаны проекты христианского коммунизма (идея соборности, например). Но большевики в качестве теоретической основы выбрали западный проект коммунизма. Идея коммунизма, выношенная и озвученная капиталистической Европой, к русской ментальности и реальности не имеет отношения, так же как и сам капитализм⁵⁵. А затем возникает стремление уже "свой"⁵⁶ социализм навязать всему миру в качестве единственно правильного и единственно возможного экономического и политического строя, насильно осчастливить народы. Примером «осчастливленных» бывших "чужих" становятся "свои" – страны Восточной Европы для СССР.

«Наше пространство было лучше чужого. Государственный патриотизм принял гипертрофированные размеры... Мое пространство просто стало центром мира... Чужие пространства сравнивались с землей, им предавалось

⁵⁴ Блок А.А. Двенадцать // Блок А.А. Сочинения: в 2 т. – М., 1955. – Т. 1: Стихотворения. Поэмы. Театр – С. 527.

⁵⁵ См. Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 649 с.

⁵⁶ В данном контексте "свой" использован в значении *при-своенный*, о котором говорится во второй главе настоящего исследования.

нулевое значение, и тогда возводилась новая жизнь. Тоталитаризм в принципе победил объективности времени и пространства, подчинив их себе»⁵⁷. Иерусалим – центр христианского мира, излучающий свет веры Христовой. Те, на кого свет не излился по каким-то причинам, – это варвары, «нехристи», "чужие". Москва – центр коммунизма, распространяющий сие светлое учение по территории СССР, на страны Восточной Европы и др. Варварами/чужаками становятся капиталистические страны, не принявшие коммунистический строй.

Следует указать на некоторые особенности тенденции распространения "своего" на область "чужого", освоения "чужого", расширения сфер влияния "своего" на пространство "чужого". Во-первых, освоение "чужого" может носить внешний, формальный характер. «Христианизация снаружи, а что внутри? Принятие новой религии – политический акт по преимуществу, но овладело ли христианское учение сознанием каждого отдельного человека»⁵⁸? Зачастую, структура "чужого" усложняется: он принимает социальные формы существования "своего", сохраняя при этом свою чуждость и инаковость. Уния проявляет эту особенность в чистом виде: признавая примат Папы, государство входит в лоно католической церкви при сохранении прочих отличий.

Во-вторых, важен вектор социальной направленности, в котором осуществляется процесс распространения "своего" и освоения "чужого". Тоталитаризм европейский формировался *снизу*, в то время как, советский тоталитаризм насаждался *сверху*⁵⁹. Аналогично с христианством, которое отвоевывалось на Западе *снизу*, и в результате гонений и мучений обрело статус государственной религии, в отличие от Киевского князя, крестившего Русь и насадившего христианство *сверху*.

- Взаимные провокации

Во взаимоотношениях подобного рода преуспели социалистический и капиталистический полюса двуполярного мира XX века. Работа Ю. М. Шикина

⁵⁷ Почепцов Г. Тоталитарный человек: (очерки тоталитарного символизма и мифологии). – Киев: Глобус, 1994. – С. 25-27.

⁵⁸ Гуревич А.Я. Указ соч. – С. 112.

⁵⁹ См. Тоталитаризм. Из истории идеологий, движений, режимов и их преодоления. – М: Памятники ист. мысли, 1996. – С. 10.

из серии «Советская действительность и мифы буржуазной пропаганды» подчеркивает в лице ее автора абсолютную неспособность тоталитарного сознания увидеть себя, неспособность к рефлексии, при абсолютной способности к выгораживанию себя, очернению взгляда другого. Со слов Ю. М. Шикина «Подлинное» единство и «подлинное народовластие» не понимаются, а искажаются буржуазной идеологией. Он настаивает на объективном непредвзятом анализе капиталистического общества со своей стороны. При этом он глубоко убежден, что капиталистическое сознание субъективировано, предвзято и отрицательно настроено при анализе советского пространства⁶⁰.

- Подавление "чужого", т.е. искоренение чуждости в "чужом"

Иногда физическое уничтожение "чужого" заменяется уничтожением в нем его самости, посредством насильственного освоения "чужого". «Тоталитарная машина съедала личность без остатка... спасая себя, государство уничтожало других»⁶¹. Личное "чужое" поглощается и подавляется и превращается в отличного⁶² "своего". «Общественное мнение есть смерть мнений»⁶³. Навязать свою философию значит сделать людей «едино-немысленниками», такова схема действия партии авторитарного типа⁶⁴. «В основе тоталитарной системы центральным понятием становится единомыслие, унификация, однообразие»⁶⁵, что сравнимо с религиозной догмой, отход от которой приравнивался к преступлению.

Подавление чужого мнения гораздо губительнее в отношении к его чужести, чем уничтожение. При уничтожении "чужое" погибает, оставаясь "чужим", но остается жить как погибнувшее "чужое". "Свой" стремится к

⁶⁰ См. Шикин Ю.М. Социальное единство и тоталитарное общество несостоятельных измышлений буржуазных идеологов перед фактами действительности. – Л.: Лениздат, 1982. – 48с.

⁶¹ Почепцов Г. Указ соч. – С. 65

⁶² Слово «отличный» - ономим русского языка, который может обозначать оценку, либо другого, либо внеличностное начало, находящееся за пределами личности. В данном контексте используется последнее значение.

⁶³ Арндт Х. О революции. – М.: Европа, 2011. – С. 317.

⁶⁴ См. Перцев А.В. Жизненная стратегия толерантности: проблема становления в России и на Западе. – Екатеринбург, 2001. – С. 15.

⁶⁵ Почепцов Г. Указ соч. – С. 49.

физическому сохранению "чужого", искореняя чужесть и самость "чужого".

- *Использование образа "чужого" для конструирования желаемого образа "своего"*

Концепт «железного занавеса» подразумевает, что, с одной стороны, нужно разнести «благую весть» о коммунизме по всему миру, с другой стороны, оградиться от влияния внешнего мира, который является враждебным/капиталистическим. "Свой" и "чужой" определяются здесь по принадлежности к политическому строю. В "чужом" акцентируется не его особенности и сущностные характеристики, а его противопоставленность "своему". Именно противопоставленность, а не противоположность, т.к. первая подразумевает субъекта, который противопоставил "чужого" "своему".

«Поскольку мира за границами страны нельзя было избежать, его пришлось сконструировать... без внешней (даже фиктивной) поддержки нельзя было достичь гармонии внутренней»⁶⁶. И поскольку тоталитарное сознание не может допустить наличие "чужого" в бытии, оно (сознание) отправляет его ("чужое") в небытие, но для поддержания бытия "своего" тоталитаризм разрабатывает иллюзорного "чужого". Дабы не видеть свое изображение в зеркале, зеркало нивелируется, затем создается изображение себя, для себя выгодное и собой сконструированное. Таким образом, "свой" в тоталитарно-религиозном типе оппозиции смотрит на автопортрет как в зеркало.

- *Неузнавание "своего" и самоуничтожение*

История знает примеры, когда объект процесса уничтожения/подавления/поглощения становится одновременно и субъектом этих процессов. Конец Средневековья: уничтожается народная культура – она горит в кострах инквизиции в образе ведьм. Народ ликовал от лицемерия костров, не осознавая, что сжигают их мировоззрение, мирочувствование, т.к. ведовство было порождением народного сознания⁶⁷. Начало Нового времени: пьеса «Женитьба Фигаро» высмеивает пороки дворянского сословия, зрителями

⁶⁶ Почепцов Г. Указ соч. – С. 10.

⁶⁷ См. Гуревич А.Я. Указ. соч. – С. 365.

пьесы были они же, дворяне, смеявшиеся над собой же, но без рефлексии, не понимая, не узнавая себя.

История XX века демонстрирует, как одна граница делит весь мир по принадлежности к политическому строю, отказывая ему в многогранности. Граница между "своими" и "чужими" одна, конкретно и четко прочерчена как на карте мира, так и в сознании людей, более того, граница эта объективирована Берлинской стеной, отделяющей враждебные миры коммунизма и капитализма. В этом разделении мир обнаруживает свою целостность. «Разделяя мир, силовая политика создавала образ целостности. Наш общий мир скреплялся тем, что каждый уголок земли имел свое значение в глобальном порядке – то есть в конфликте «двух лагерей» и тщательно сохраняемом, хотя и неизменно хрупком, равновесии между ними»⁶⁸. Оппозиция "свой – чужой" в данном случае разрушает мировое единство, но на ней держится целостность мира. Ограниченность же порождает фанатичность сознания, либо сама есть порождение фанатичного сознания.

Как было сказано выше, в религиозном сознании вырисовываются более четкие границы культурной реальности, в отличие от мифологического сознания. Границы внедряются и в структуры мышления, что порождает ограниченное сознание в образе фанатика наряду с многогранным сознанием верующего. Религиозное сознание осуществлено в образе верующего, а тоталитарно-религиозное сознание осуществлено в образе фанатика, который сконцентрирован на одной стороне любой многосторонности. Если метафорично Бога сравнить с солнцем, то взгляд верующего обращен к миру, залитому светом и теплом этого солнца, сам верующий освещен и согрет. Взгляд же фанатика обращен к самому солнцу, он хочет напрямую проникнуть в суть Бога, но, как известно, если долго смотреть на солнце, можно ослепнуть, поэтому фанатики обречены не видеть себя, другого, природу, общество, Бога. Из желания увидеть все они получают невозможность видеть вообще.

⁶⁸ Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. – М.: Весь Мир, 2004. – С. 85.

Экстремизм есть тот заряд энергии, который приводится в действие фанатизмом, а полем для действия могут стать различные социальные явления.

«Одинаковость порождает соответствие стандарту, а обратной стороной такого соответствия является нетерпимость»⁶⁹. Нетерпимость возникает в силу отсутствия навыков инаковости у стандартизированной личности. Согласно правилам русского языка, слово «нетерпимость» пишется слитно, потому как есть синонимы без «не» – враждебность. Именно в этом смысле она чаще всего употребляется. Но, если есть противопоставление с союзом «а», или подчеркивается отрицание, тогда не терпимость, а толерантность⁷⁰. Итак, *нетерпимость* свидетельствует о наличии феномена, как правило, негативно-окрашенного, а *не терпимость* указывает либо на отсутствие феномена терпимость, либо переносит взор на другой феномен.

Нетерпимость к "чужому", фанатизм, экстремизм по отношению к нему возникают, развиваются и достигают наивысшего проявления в рамках тоталитарно-религиозного типа оппозиции "свой – чужой".

В тоталитарно-религиозном типе оппозиции "свой – чужой" отождествление со "своим" возможно по одному и единственному признаку, например, по признаку принадлежности к вере или по признаку принадлежности к партии. Образ "чужого" выстраивается по одному признаку и достраивается до образа «врага». Есть значимая для "своего" принадлежность, на ней зиждется его существование. Если другой не разделяет с ними этой принадлежности, то он однозначно "чужой" и однозначно отрицательный. Одномерный взгляд на "чужого" делает "чужого" одномерным. Таким образом, в тоталитарно-религиозном типе оппозиция "свой – чужой" превращается в оппозицию "свой – враг". По мнению Л. Гудкова, "враг" есть некто "чужой", лишенный личностных черт, представляющий угрозу для индивида, группы, власти, соглашение с которым невозможно⁷¹. "Враг"

⁶⁹ Бауман З. Указ. соч. – С. 70.

⁷⁰ Соотношение терминов терпимость и толерантность рассматривается в последнем параграфе второй главы данного исследования.

⁷¹ См. Экстремизм и его причины / под ред. Ю.М. Антоняна. – М.: Логос, 2010. – С. 149.

считается опасным типом "чужого". От него необходимо защититься, например, напасть первым, можно укрыться, уйти, убежать, либо победить. Образ "врага" является неотъемлемой чертой тоталитарных государств⁷².

В ходе исследования нами сконструирован тоталитарно-религиозный тип оппозиции "свой – чужой" путем сравнительного анализа опытов средневекового христианства и тоталитаризма XX века. Выявлены противоположные тенденции развития оппозиции: формализация/уточнение границ и размывание/смывание границ внутри оппозиции. Развитие оппозиции происходит по пути дробления, размножения; религиозный тип оппозиции "свой – чужой" многогранный, многоуровневый, сложный, в отличие от тоталитарно-религиозного типа, представляющего эту оппозицию ограниченной, схватывая лишь один из ее аспектов.

Отношения между "своим" и "чужим" в тоталитарно-религиозном типе оппозиции осуществляются в формах активного противостояния, физического уничтожения, культурного уничтожения, подавления, провокации, распространения, захвата, манипуляции с образом "чужого".

§ 3. Философский тип оппозиции "Я – Другой"

В данном параграфе нам необходимо выявить особенности философского типа оппозиции "свой – чужой" и его антропологическое содержание. «Специфика философской дисциплины в том, что только в рамках всеобщего философского подхода может быть поставлен вопрос о ценностном, заинтересованном отношении человека к человеку и исследовано его значение»⁷³. Оппозиция "Я – Другой" не тождественна оппозиции "свой – чужой", а производна от нее в процессе конкретизации опыта личного бытия. Поскольку Я становится в центре оппозиции, Другой конструируется по аналогии с Я, либо через подобие Я, либо через противопоставление Я. Область "своего" конструируется путем обобщения, область Я, напротив, путем

⁷² См. Экстремизм и его причины / под ред. Ю.М. Антоняна. – М.: Логос, 2010. – С. 194.

⁷³ Корчак А.С. Философия Другого Я: история и современность. – М.: ЛЕНАНД, 2006. – С. 6.

обособления. Философия актуализирует сферу личного сознания. Таким образом, понятие Другой охватывает ту область "чужого", которая раскрывается в сознании Я.

В мифе "свой" выделен по принципу принадлежности к общине. В тоталитарно-религиозном типе оппозиции "свой" выделен по отдельно взятому признаку. Философская традиция (в лице феноменологии и экзистенциализма по большей части) урезает область "своего" до области "своего Я". Философия занята проблемой Другого постольку, поскольку он помогает выделить пределы своего Я. «Выявление пределов – это сосредоточение на самой вещи... определяя границы вещи, мы определяем и ее свойства, содержание, т.е. даем ей количественную и качественную характеристику»⁷⁴. О. А. Блинова доказывает в своем диссертационном исследовании, что оппозиция "Я–Другой" есть условие формирования персональной идентичности, что подтверждается написанием этой оппозиции через дефис⁷⁵. Иначе говоря, идентификация "своего" в мифологическом типе оппозиции происходит через связь с общиной; в религиозном – через связь с Абсолютом; в тоталитарно-религиозном – через принадлежность религиозной или политической группе; философский тип оппозиции выявляет процесс самоидентификации Я через осознание наличия и отличия Другого.

Затем внутри своего Я Я обнаруживает "чужого", и область "своего" ограничивается в рамках Я и становится частью Я. Границы "чужого" наоборот расширяются, и выстраивается концепт Другого. Под понятие Другого попадает и «Я другое», и «другое Я», и другой субъект, и другой объект, и социальная общность, и мир объектов, и отдельные феномены бытия (смерть как Другое у Левинаса), и мир вообще. «Другой трактуется предельно широко, как фигура, имеющая три модуса существования "ближнего другого",

⁷⁴ Куруленок А.А. Понятие границы в исторической фонетике // «Своё» и «чужое» в культуре: сб. ст. и материалов всерос. заоч. науч. конф. с междунар. участием «Человек и мир человека». – Барнаул; Рубцовск, 2011. – С. 311.

⁷⁵См. Блинова О. А. Персональная идентичность в контексте отношения «Я-Другой»: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Челябинск 2009. – 22 с.

"Большого Другого" (дискурса официальной идеологии) и "иного"⁷⁶. Философия выходит на личностный уровень оппозиции "свой – чужой", поскольку Другой – это модус "чужого", раскрывающийся в сфере личного сознания Я; но вместе с тем преодолевает личность в Другом, поскольку в сфере Другого выходит за рамки личностного и человеческого. «Чуждость для меня "Другого" распространяется и на общий для нас мир... который составляет подлинное "не-Я"⁷⁷.

В параграфе содержатся вариативные понятия: «чужой», «другой», «иной», «чуждый», «инаковость» с разными способами написания. Это обуславливается тем, что различные философы отдают предпочтение той или иной форме словесного выражения опыта "чужого". Однако в понятии "Другой" снимается социальность и оценочность, присущие понятию "чужой".

«На уровне философской объективации происходит скорее осмысление Другого, нежели Чужого, но эти два понятия часто используются как синонимы... Еще античные философы осознали необходимость концептуализации "чужого" или Другого (например, диалог Платона «Софист»)⁷⁸. В опосредованной форме к проблеме Другого обращался Г. В. Ф. Гегель. И. Г. Фихте говорит о противоположных Я и не-Я, которые в конечном счете должны быть соединены, уравнены и приняты в тождество единого сознания⁷⁹. «Гегелевское понятие "свое иное" и категория "не-Я" философии Фихте послужили методологическим основанием для современного понимания категории Другого»⁸⁰.

В философском дискурсе оппозиция "свой – чужой" раскрывается в сфере сознания Я как "Я – Другой" и приобретает фундаментальный характер в XX веке. Философия в лице феноменологии, экзистенциализма, философской антропологии рассматривает оппозицию "Я – Другой", с помощью которой

⁷⁶ Кирзюк А. А. Специфика отношений «я-другой» в советской культуре 70-х годов: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – СПб, 2009. – С. 6.

⁷⁷ Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. – 2-е изд. – М., 2000. – С. 584.

⁷⁸ Романова А. П. Указ соч. – С. 11.

⁷⁹ См. Фихте И. Г. Сочинения: в 2 т. – Т. 1. – СПб.: Мифрил, 1993. – 687 с.

⁸⁰ Кудачова Е. Е. Интерсубъективность и диалог: опыт экзистенциально-феноменологической характеристики отношения Я-Другой: дис. ... канд. филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2002. – С. 5.

раскрывает структуры субъективности и внутреннего мира человека. Если в других, отличных от философии сферах культуры существует множество факторов различения "своего" и "чужого" (этнический, политический, религиозный и т.д.), то философия определяет Другого как отличного от Я. Субъектами оппозиции становятся Я и внеположенное этому Я – Другой. Я конституирует эту оппозицию. Оппозиция "Я – Другой" не тождественна оппозиции "свой – чужой" и не синонимична ей, но производна от нее в области сознания Я.

В рамках данного исследования понятие "Другой" – это результат философской рефлексии "чужого", а также результат расширения понятия "чужой" за счет сужения понятия "свой" до части своего Я с целью самоуглубления Я. Соответственно, границы собственного Я есть границы Другого. Через определение границ своего Я задаются границы Другого и, наоборот, через определение границ Другого выстраиваются границы Я.

Мы предполагаем, что поиски Другого в философии после мировоззренческого поворота Нового времени связаны с поисками уже «умершего Бога». «Другой является местом нахождения метафизической истины, необходимой для моего отношения к Богу. Другой отнюдь не играет роли посредника. Другой не является также и воплощением Бога; но именно его лицо, развоплощенное, являет нам высоту, где открывается Бог»⁸¹. Философия понимает Другого (точнее встречу с Другим) как идею сопричастности Творцу и понимает идею Бога в сопричастности Другому. Другой есть место встречи, познания. Такие идеи мы находим в концепции Левинаса, о которой пойдет речь ниже. Концептуально соотношение образа Бога с образом Другого в философии не представлено. Бога «не стало», но потребность в божественном осталась, и эта потребность так или иначе себя проявляет.

Сознание любого типа нуждается в наполнении области сакрального. Если в мифологическом сознании сакральное наполнено потусторонним:

⁸¹ Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М., СПб.: Университет. кн., 2000. – С. 111.

временем, пространством, героями, природой, то в религиозном мировоззрении Бог и божественное поселяются в сфере сакрального, причем, архаическое по большей части не уничтожается, а структурируется, встраивается в религиозную систему, Бог задает координаты. В Новое время происходит вытеснение Бога из сфер жизни человека, на место Бога становится человек, самодостаточный, всемогущий. И теперь человек в облике Я задает координаты, точнее определяет координаты собственного Я и определяет пространство, которое вне этих координат, как иное/ другое/ чужое/ чуждое и т.д.⁸². В данном типе оппозиции Я задает координаты как сторон оппозиции "Я – Другой", так и координаты самой оппозиции.

«В Новое время Бог умер, власть и закон утратили божественное происхождение, а новые законы (Конституция) не могут найти себе основания, кроме религиозного»⁸³. "Чужой", подобно Конституции, утратил божественное происхождение, но тяга к божественному осталась и нашла свое выражение в тяге к Другому. «Бог является индивидуальному духу как абсолютный Другой»⁸⁴. В рамках данного исследования *Другой понимается как "чужой", утративший божественное происхождение, вырванный из сферы сакрального и являющийся теперь как по-ту-сторонний в смысле по ту сторону от своего Я, т.е. понимаемый через Я либо в контексте Я, либо существующий в отношениях с Я.* Философия стремится к объективированию истины в универсальных категориях, оттого предпочитает термин Другой: он более нейтрален, в отличие от термина Чужой, который имеет сильную эмоциональную и социально-культурно-историческую нагруженность.

Сакральное, оказавшись пустым, требует заполнения. Кем, как ни собой, человек антропоцентрированного мировоззрения может заполнить эту сферу? Тем более что он есть задающий координаты. В философском типе оппозиции "Я – Другой" сконструирована сакральная (в смысле трансцендентная) область

⁸² Разные философы по-разному определяют опыт вне Я, отсюда многовариативность терминов. Следует отметить, что термины не тождественны.

⁸³ Арндт Х. Указ соч. – С. 286.

⁸⁴ Корчак А.С. Указ соч. – С. 36.

Другого посредством категорий «я», «не-я», «другое я», «ты», «он», «оно», бытие которых мыслимо только с Я, но в разных отношениях.

Мифологическая традиция помещает сакральное в непроглядную и таинственную темноту, религиозная традиция обнаруживает сакральное в божественном мраке. Наука же понимает сакральное как пока еще неизвестное и неизведанное, но оно освещается светом познающего субъекта. «Свет – это то, благодаря чему нечто есть иное, нежели я, но притом так, словно оно исходит из меня»⁸⁵. Свет позволяет мне быть источником света, видеть Другого и видеть вообще. Таким образом, Я становится источником света, а Другой становится освещаемым, что предполагает отношения «субъект-объект». Философия, как наука, стремится к истине, к подлинности, которые достижимы в субъект-субъектных отношениях, либо по Хайдеггеру, в преодолении человеком субъект-объектной схемы. Для этого философия выстраивает различные модели Другого.

Н. А. Бердяев подходит к проблеме Другого с точки зрения одиночества. Одним из следствий смерти Бога в философском осмыслении является одиночество человека. Оно (одиночество) понуждает человека чувствовать и переживать «свою личность, свою особенность, свою единственность, неповторимость, свое несходство ни с кем и ни с чем на свете. Когда "я" переживаю свое одиночество в особенно острой и крайней форме, то все мне кажется "чужим" и "чуждым". "Я" не у себя на родине, не на родине своего духа, в чужом мне мире его другого, ты»⁸⁶. По Бердяеву, «Я» переживает одиночество, преодолеть которое оно может только с «другим Я» в любви (любовь есть выход из себя в другого). Любовь соединяет противоречия воедино, тем самым преодолевает любую оппозиционность. Продолжая мысль Бердяева, получается, что если Я чувствует любовь к Другому, а Бог Священного Писания есть любовь, то Я преодолевает одиночество потому, что,

⁸⁵ Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека / пер. с фр. А.В. Парибка. – СПб.: Высшая религиозно-философ. шк, 1999. – С. 58.

⁸⁶ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. // Библиотека Вехи [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/berdyayev/mirobj/03.html> (дата обращения 25 апреля 2013).

соединяясь с Другим в любви, соединяется с Богом. Отсюда, Другой не есть Бог, а есть отсылка к Богу, указание на него, способ движения к нему.

Похожую мысль высказывает Бубер, только в его терминологии на Другого указывает Ты: «Бога не найти, оставаясь в мире. Бога не найти, удалившись от мира. Тот, кто всем существом выходит к своему Ты и все сущее мира передает ему, находит того, кого невозможно искать»⁸⁷, то есть Бога. Встреча буберовская с Ты есть тот же выход из себя в Другого, в Ты и перекликается с концепцией любви у Н. А. Бердяева.

Имя существительное указывает на предметы и явления, существующие в мире, имеющие бытие. Бог «умирает» как имя существительное, и находит свое отражение в местоимении. Это связано с вытеснением Бога силой разума. Разум отрицает существование божественного, но указывает на явления, им не понятые и не познанные. Местоимение не называет, а лишь указывает на существование чего-либо или кого-либо. Бог предстает в философии в образе Другого, а на Другого указывают три лица личных местоимений. Но личность в местоимении преодолевается. Другой предстает перед Я как возможность поиска себя, встречи, самоопределения. В первом лице Другой представлен как «Я» и как «не-Я» в векторе с направлением от Я к Другому: «Другой познается в сопереживании как мое другое Я, как alter ego... Другой, поскольку он другой, – не просто alter ego; он есть то, что я не есмь»⁸⁸, и Я как Другой в векторе с направлением от Другого к Я.

Во втором лице Другой представлен в образах «Ты» и «Вечный Ты», первый из которых опосредованно указывает на существование Бога, а последний является непосредственным его воплощением. Бубер говорит, что «Дух в его человеческом проявлении есть ответ человека своему ты»⁸⁹, он также говорит, что в Ты Дух себя не обнаруживает, но присутствует.

В третьем лице – Другой как «он» – представлен в сартровской модели Другого как образа Бога, взгляда наблюдающего, сковывающего Я в положении

⁸⁷ Бубер М.Я. Два образа веры (Я и Ты). – М.: АСТ, 1999. – С. 80.

⁸⁸ Левинас Э. Указ. соч. – С. 90.

⁸⁹ Бубер М.Я. Я и Ты. – М.: Высш. шк., 1993. – С. 25.

наблюдаемого. Однако местоимение третьего лица «оно» у Бубера может вписаться в эту концепцию от обратного. Буберовское «оно» указывает не на присутствие Бога, а на его отсутствие. «Оно» есть суэта и обыденность, в которой человек пребывает и в которой пребывать ему комфортно, но которая исключает подлинность существования и подлинность Я. «Человек не может жить без Оно. Но тот, кто живет только с Оно, – не человек»⁹⁰. Через «Оно» человек обращается не к Богу, а к себе в акте самолюбования. «Оно» Бубера тождественно «тождественному» Левинаса.

Концепции Другого в первом лице единственного числа личных местоимений разрабатывали Б. Вальденфельс, Э. Гуссерль, Э. Левинас, Х. Ортега-и-Гассет. В первом лице Я познает себя, потом приступает к познанию Другого, которого познает не как вещь среди других вещей, а по аналогии с собой, поскольку осмысляет наличие Я у себя и предполагает аналогичное наличие Я у Другого. «На другую душу ... мы непременно должны перенести безусловность своего я»⁹¹.

Таким образом, Другой есть Другой Я. Бернхард Вальденфельс использует термин "чужой" и анализирует попытку Гуссерля доказать то, «что "Чужой", вопреки всей "Чужести", конституируется на почве собственного настоящего и из средств "Собственного". Опыт "Чужого" оказывается превращением опыта самого себя»⁹². По аналогии, Богу, чтобы быть Богом (быть названным), нужен человек, который словом/логосом призовет его из небытия. Таким же образом "чужому", чтобы стать "чужим", необходим "свой", который, во-первых, определит наличие "чужого", во-вторых, определит границы "чужого", а в-третьих, определит степень чужести "чужого". А определять "свой" будет на "своем" языке, а значит саморазворачиваться. Вальденфельс, вслед за Гуссерлем, считает, что опыт "чужого" возвращается в опыт самого себя, то есть Я разворачивается и транслирует себя в Другом.

⁹⁰ Бубер М.Я. Я и Ты. – М.: Высш. шк., 1993. – С. 24.

⁹¹ Зиммель Г. Как возможно общество? //Теоретическая социология: антология: в 2 ч. – М., 2002. – Ч. 1. – С. 317.

⁹² Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о чужом. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.exdat.com/docs/2824/index-568708-1.html> (дата обращения 7 октября 2012).

Однако Вальденфельс открывает новое направление в философии, говоря, что "чужой" имеет собственные основания для самораскрытия и может быть осмыслен без соотнесения с Я.

Противоположно пониманию Другого по аналогии с Я понимание Я по аналогии с Другим. Через осознание наличия Других, через осознание наличия Я у Других, через осознание инаковости, разделяющей этих других и отделяющих Других от меня, Я приходит к самосознанию через самоотражение. Философская традиция ставит перед собой проблему: «Конституируется ли Я через сознание Другого Я, или же Я в большей степени самостоятельно конституирует Другого из своего опыта»⁹³?

Философия подчеркивает необходимость существования оппозиции "Я – Другой" как условия существования собственно Я в качестве субъекта философской рефлексии. «Существование человека, взятого как чистое существование "я", предполагает существование других людей, мира, Бога. Абсолютное уединение "я" от всякого другого, от всякого "ты" есть самоистребление»⁹⁴.

Возможность познания своего Я и определение собственных границ проистекает из возможности существования Другого. «Мое столкновение с "другим" по любому поводу позволяет мне открыть мои собственные пределы, грани, контуры, отделяющие меня от "Ты" и "Твоего мира"»⁹⁵. Это означает, что Я ценно и значимо само по себе, но определить и расширить собственные границы Я может, только помыв Другого. Другой, таким образом, не определяет развитие, а помогает Я определить границы собственного развития.

Необходимость Другого для самораскрытия Я преодолевается в концепции Х. Ортеги-и-Гассета, согласно которой, «когда на нас смотрит "Другой", он неизбежно заслоняет нас от собственного взора»⁹⁶, что противоречит пониманию Другого как возможности рефлексии. «Человек

⁹³ Корчак А.С. Указ соч. – С. 46.

⁹⁴ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. – Режим доступа: <http://www.vchi.net/berdyaev/mirobj/03.html> (дата обращения 25 апреля 2013).

⁹⁵ Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. – М., 2000. – С. 600.

⁹⁶ Ортега-и-Гассет Х. Указ соч. – С. 549.

пребывает в альтерации, то есть в отчуждении от самого себя... вместе с этим, человек вносит себя в Другое, проецирует себя, оставляет свой отпечаток в силу естественной для него потребности в альтерации... Другой (по Ортеге) – это источник моих значений. Но Ортега придает этому положению негативный оттенок. Другие мешают мне погрузиться в мое Я. Человек приходит к правде о себе только в одиночестве»⁹⁷.

Проанализируем два противоположных высказывания Ортеги-и-Гассета для демонстрации существования двух интенций в самопознании. «Другой» (по латыни «alter») – это всегда член пары и только»⁹⁸. И на следующей странице обратная мысль: «Человек приходит к пониманию себя самого, уже имея исходный опыт о существовании тех, кто не есть он сам, его "Я", или о существовании "другого", "других"»⁹⁹. В первом высказывании Другой возможен только как альтернатива собственному Я; во втором – осознание Я может произойти при наличии осознания опыта Другого. Из чего следует, что оба высказывания подчеркивают наличие двух интенций одновременно: от Я к Другому и от Другого к Я.

Гуссерль говорит о "своем собственном", которое в результате редукции не имеет ничего другого, максимально очищено. «Но в пределах этого "собственного" и посредством него трансцендентальное эго конституирует объективный мир как универсум "другого" бытия и, прежде всего, конституирует "другое" в модусе *alter ego*»¹⁰⁰.

У Гуссерля, «в его концентрической модели жизненного мира в центре лежит "свой", "родной мир", родная культура как нечто знакомое, принимаемое и понимаемое, и одновременно как основа понимания другого, иного мира, чужой культуры, на которую нанизываются элементы новой культуры»¹⁰¹. Отсюда следует, что Гуссерль решает проблему познания Я через установление границ "чужого", а затем конституирует "чужого" в векторе, исходящем от

⁹⁷ Корчак А.С. Указ соч. – С. 93-94.

⁹⁸ Ортега-и-Гассет Х. Указ соч. – С. 552.

⁹⁹ Там же. – С. 554.

¹⁰⁰ Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб: Наука, 1998. – С. 200.

¹⁰¹ Романова А.П. Указ. соч. – С.14.

"своего". "Чужой" может быть понят и осмыслен ровно настолько, насколько "свой" способен к самопознанию и самоосмыслению.

Влияние Гуссерля и Хайдеггера прослеживается в творчестве Э. Левинаса, для которого проблема Другого становится основной. «В феноменологической концепции Э. Левинаса человек онтологически одинок. И прежде всего он одинок перед лицом смерти, а смерть есть "кардинальное Другое"»¹⁰².

Э. Левинас разрабатывает концепты Другого, Иного, Тожественного. Левинас отвергает чисто теоретический подход к Другому и требует заменить его живым ненасильственным опытом такого отношения с Иным. В мире Тожественного нужно дать место Иному, чтобы Я, принадлежащее миру Тожественного, могло принять Другого¹⁰³, то есть Я должно самосконструироваться таким образом, чтобы была возможность встречи Я с Другим. Под «Тожественным» Левинас понимает мир без Бога, а «Иное» есть условие становления и реализации Другого.

«Лишь через страдания, через отношение со смертью съжившееся в своем одиночестве существо оказывается в области, где возможна связь с другим»¹⁰⁴. Сначала Я обретает себя через страдания и пребывает в одиночестве. В одиночестве Я прорывается к Другому, через прорыв к Другому происходит встреча с подлинным. Левинас говорит о многих вариантах отношения между «Я» и Другим, но наивысшим называет отношения «лицом-к-лицу»¹⁰⁵, в которых становится возможной «встреча с лицом, одновременно открывающим и скрывающим другого»¹⁰⁶.

Указание на Другого вторым лицом личных местоимений представлено в концепции «Ты» Мартина Бубера. Второе лицо обозначено отношениями «Я-

¹⁰² Романова А.П. Указ соч. – С. 14.

¹⁰³ См. Ямпольская А.Я. Безмерность в мире мер // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С. 406.

¹⁰⁴ Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. – СПб.: Высшая религиозно-филос. шк., 1999. – С. 76.

¹⁰⁵ См. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – С. 113.

¹⁰⁶ Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. – С. 79.

Ты», «Я – Вечный Ты» которые подразумевают взаимную обращенность, ту, которую Левинас называет «лицом-к-лицу».

«Если извлекать из человека цвет волос, окраску речи и т.д. он перестает быть ты»¹⁰⁷. Из чего следует, что современной дискретной культуре «Ты» не свойственно; к тому же найти его невозможно. «Ты встречает меня через благодать – его нельзя обрести в поиске. Но когда я говорю ему основное слово, это есть акт моей сущности, акт, которым осуществляется мое бытие»¹⁰⁸.

«Через Ты человек становится Я... (связь с Ты однажды разрывается и)... Я окажется противостоящим самому себе, изолированному, как некоему Ты, чтобы затем тотчас овладеть собой и отныне вступать в отношения, уже осознавая себя»¹⁰⁹. Бубер выделяет два вида Я: 1) Я основного слова Я-Ты, способное через Ты обрести подлинное бытие; 2) Я основного слова Я-Оно, скованное обыденностью и неспособное к развитию. «Я основного слова Я-Оно проявляется как довлеющее себе особенное и сознает себя как субъект. Я основного слова Я-Ты проявляется как личность и сознает себя как субъективность»¹¹⁰.

Бубер говорит о том, что «довлеющее себе особенное» замыкает Я на себе, останавливает его развитие, оставляет Я в самолюбовании и чувстве превосходства «моего», в конце концов, Я выпадает из действительности¹¹¹. Таким образом, без Ты, точнее, без Другого, на которого указывает Ты, невозможно самораскрытие Я.

«Чувство Ты – это универсальная характеристика экзистенции человека, его позиция в мире, способ бытия»¹¹². Другой в образе Ты для Бубера – это ключ к подлинности Я. Ты превращает Другого в близкого, понятного, полного смысла. Подлинное бытие Я реализуется во встрече с Вечным Ты. Под «Вечным Ты» Бубер подразумевает Бога.

¹⁰⁷ Бубер М. Я и Ты. – М.: Высш школа, 1993. – С. 9.

¹⁰⁸ Там же. – С. 10.

¹⁰⁹ Там же. – С. 21.

¹¹⁰ Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. – М.: АСТ, 1999. – С. 69.

¹¹¹ См. там же. – С. 70-71.

¹¹² Корчак А.С. Указ. соч. – С. 91.

И наконец, указание на Другого личным местоимением третьего лица содержится в философии Ж.-П. Сартра. Для Сартра Другой, понимаемый в третьем лице, как Он, является объектом, по отношению к познающему Я-субъекту. Но вместе с тем, Другой для Сартра представляет угрозу постольку, поскольку может стать познающим субъектом и обратить Я в объективированную реальность. Сартр говорит о стыде, который испытывает Я, схваченное взглядом Другого. В силу того, что Я склонно делать объектом Другого и рассматривать его в качестве объекта, а также склонно переносить схемы мышления Я на Другого, Я само боится стать объектом и неизбежно осознает мучительный для него процесс объективации его Я Другим.

Другой по Сартру, отрицает опыт Я, поскольку он является тем, для которого Я – объект. Поэтому Я старается определить в качестве объекта субъект, прежде чем Другой определит Я в качестве объекта¹¹³. Сартр видит отношения Я и Другого как отношения соперничества за право быть субъектом в этих отношениях. «С того момента, когда другой не может воздействовать на мое бытие своим бытием, единственный способ, которым он может открываться мне, и есть явление в качестве *объекта* моему познанию»¹¹⁴.

Согласно Сартру, познать Другого можно через отрицание. «Другой и есть *другой*, то есть я, который *не является* мной; мы узнаем, следовательно, здесь отрицание как конститутивную структуру бытия-другого. Другой и есть тот, кто не является мной и которым я не являюсь»¹¹⁵. В акте познания Другого реализуется опыт осуществления Я в мире. Познающий Другого познает весь мир. «Идеалом *познания* Другого остается исчерпывающее объяснение смысла течения мира»¹¹⁶.

Сартр уделяет особое внимание феномену взгляда Другого. «В феномене взгляда другой в принципе есть тот, кто не может быть объектом»¹¹⁷. Взгляд Другого необходим для того, чтобы Я являлся для себя как рассматриваемый.

¹¹³ См. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2004. – С. 246-276.

¹¹⁴ Там же. – С. 255.

¹¹⁵ Там же. – С. 254.

¹¹⁶ Там же. – С. 315.

¹¹⁷ Там же. – С. 291.

«Другой имеет интерес для меня только в той степени, в какой он является другим Я, Я-объектом для меня и, наоборот, в той степени, в какой он отражает мое Я, то есть поскольку я есть объект для него»¹¹⁸. «Другой хранит секрет – секрет того, чем я являюсь. Он производит мое бытие и посредством этого владеет мной, и это владение есть не что иное, как сознание обладания мной»¹¹⁹. Для Сартра «взгляд Другого» оказывается губительным в отношении Я, т.к. Я, на которое обращен взгляд, теряет свою субъективность, а вместе с тем свое подлинное бытие. В то время как Г. Зиммель, напротив, указывает на конструктивный характер взгляда Другого: человек фрагментарен, но взгляд Другого на меня снимает эту фрагментарность, достроив образ до завершенного¹²⁰. Скорее всего, взгляд Другого, по Зиммелю, есть взгляд «со стороны» и не тождественен взгляду Другого у Сартра, который есть взгляд «из глубины».

«В концепции «радикального атеиста» Сартра Другой появляется как упаднический, парадоксалистский образ бога... От него (Бога) уцелела лишь способность испепеляющего всевидения... Бог фигурирует здесь как неусматриваемый, неименуемый, лишенный всякого места и положения. Он наблюдает за человеком из самых глубин сознания»¹²¹. Э. Ю. Соловьев усматривает Бога в сартровском Другом, но Бога обезличенного, на которого указывает местоимение «он». «Взгляд Другого» – это взгляд всевидящего Бога. «Бог держит человека в постоянном ощущении долженствования, никак не возвещая ему, что именно он должен делать»¹²².

Другой, представленный в трех лицах местоимений в философском дискурсе, сохраняет основное свойство местоимений. Философские концепции «Я», «не-Я», «Ты», «Вечный Ты», «Он», «Оно» указывают на Другого, не называя его. Называние есть схватывание сущности явления. При сохранении прочих отличий философы XX века сходятся во мнении, согласно которому

¹¹⁸ Сартр Ж.-П. Указ. соч. – С. 260.

¹¹⁹ Там же. – С. 380.

¹²⁰ См. Зиммель Г. Указ соч. – С. 321-322.

¹²¹ Соловьев Э.Ю. Указ. соч. – С. 323.

¹²² Там же. – С. 324.

сущность Другого в его инаковости, которая непознаваема и которая раскрывается в его субъективности, а субъективность Другого для нас недоступна, поскольку в нашем стремлении постичь Другого он является мне как объективность. Отсюда Другой непознаваем в своей сущности, а значит не имеет имени, но содержит указание на себя в местоимении, что является особенностью философского типа оппозиции "Я – Другой".

«Инаковость метафизического иного – эта инаковость, составляющая самую суть Иного»¹²³. Л. Витгенштейн говорит о непознаваемости Другого: в акте познания Другой уничтожается как другой. «Свою дружость другой несет как сущность»¹²⁴. Сущность Другого сводится к его инаковости. Инаковость или Дружость – это единственное, в чем Другой может предстать перед Я, это есть содержание Другого. С одной стороны, только эту инаковость и может помыслить Я, так как не инаковое есть в нем самом. С другой стороны, инаковость иного непреодолима, будь она преодолима, она бы не имела никакого смысла. Ортега-и-Гассет говорит, что непознаваемость Другого дана в акте познания. «В явлении (Другого) я обнаруживаю недоступное как таковое, данное в его недоступности, подобно тому как в реальном яблоке мне явлена в со-присутствии его невидимая половина – и хотя я ее не вижу, она несомненно дана»¹²⁵. Сартр делает замечание, говоря, что подлинное познание невозможно в силу того, что Другой, как и Я, существует во внутреннем. Поэтому познание Другого таким, каким он себя познает, т.е. познание Другого в его субъективности, нереализуемо.

Гуссерль понимал это, поскольку определял Другого, каким он открывается в нашем конкретном опыте, как *отсутствие*¹²⁶. Г. Зиммель полагает, что, познав Другого, мы сделались бы тождественным ему и настаивает на непознаваемости Другого как условия наличия отношений Я с Другим: «совершенное знание об индивидуальности Другого для нас

¹²³ Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – С. 78.

¹²⁴ Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. – С. 95.

¹²⁵ Ортега-и-Гассет Х. Указ. соч. – М., 2000. – С. 567.

¹²⁶ См. Сартр Ж.-П. Указ. соч. – С. 258.

недоступно, и недостаточность этого знания в разной степени обуславливает все взаимоотношения людей»¹²⁷.

Отсюда следует, что для философского типа оппозиции "Я – Другой" свойственна принципиальная непознаваемость сущности Другого. Но акт познания Другого необходим, поскольку в акте познания Другого происходит раскрытие и развитие Я.

Примечательно, что превращение "чужого" в "свое" имеет конструктивный характер в рамках мифологического и отчасти тоталитарно-религиозного типов оппозиции. В философском типе оппозиции "Я – Другой" Я, познав Другого, уничтожает его. Таким образом, невозможность познания Другого обуславливает возможность существования оппозиции "Я – Другой". «Иное – это предмет стремления тождественного, которого он никогда не достигнет. Достижение иного значило бы уничтожение иного, превращение иного в мое»¹²⁸. «Главная идея Левинаса заключается в том, что Лик Другого отказывается быть содержанием. Содержанием становится сама инаковость»¹²⁹. Другой у Левинаса есть условие становления своего Я. Приведенные цитаты свидетельствуют о том, что Другой, схваченный мной в акте познания, не может обладать объективным самодостаточным содержанием, его содержание сводится к другости, инаковости, отличительности, особенности. Другой либо не обладает самостью, либо его самость не представляет интереса для познающего субъекта в отличие от его инаковости, либо его самость за пределами возможности познания познающего Я.

Если тоталитарно-религиозный тип оппозиции "свой – чужой" достиг предела «освоения» (захват, поглощение, подавление), то философский тип оппозиции "свой – чужой", преломленный сознанием Я в оппозицию "Я – Другой", достиг предела отчуждения. У Левинаса параграф носит название «чуждость бытию». Теперь Я чуждо Другому по определению, Я чуждо любому месту в мире, потому как нет места в мире, которое бы определялось

¹²⁷ Зиммель Г. Указ соч. – С. 319-320.

¹²⁸ Корчак А.С. Указ соч. – С. 88.

¹²⁹ Там же. – С. 89-90.

как "свое", т.е. нет дома. Все люди – чужестранцы. Марксистская философия анализирует проблему отчуждения человека в труде (а труд есть в некотором смысле продолжение Я, результаты труда есть проекция себя в мире культуры), от собственности, от средств производства. И последний этап: Я становится чуждо самому себе. Это происходит благодаря тому, что Я конструирует мир вокруг себя, может конструировать в своем сознании Другого как реального, так и воображаемого, и может конструировать себя Другого как для Других, так и для себя.

В философском дискурсе оппозиция "свой – чужой" актуализируется в сознании Я и преломляется в оппозицию "Я – Другой". Я становится центром оппозиции и субъектом конституирования как самой оппозиции, так и ее сторон.

Оппозиция "свой – чужой" проникает в сферу внутриличностного бытия. Бог находит свое отражение в образе Другого. Указание на Другого представлены в трех лицах местоимений: Другой как Я/неЯ, Ты/Вечный Ты, Он/Оно.

Инаковость Другого есть причина возникновения рефлексии и возможность познания своего Я. Но самопознание ограничено в подобии Я и Другого. Сама же инаковость Другого не познаваема. В философском типе оппозиции преодолевается взаимоотношение Я и Другого в таких формах, как: любовь (у Бердяева), взаимообращенность «лицом-к-лицу» (у Левинаса), встреча с Ты и Вечным Ты (у Бубера).

Обоснованная возможность, способность и реализация изменения и развития оппозиции и сторон оппозиции противостоит устоявшемуся, в некотором смысле слова, стереотипному мнению, высказанному социологом Л. Гумпловичем, который отказывает в развитии оппозиционным социальным группам «свои-чужие», говоря, что по отношению к чужим на протяжении всей истории идет борьба за лидерство и господство; между "своими" и "чужими"

возможны только два вида взаимоотношений: либо борьба друг с другом, либо объединение для борьбы с другими, еще более "чужими"¹³⁰.

Оппозиция рассмотрена как возникновение и становление мира, либо бытие мира делает возможным происхождение и развитие оппозиции: в том или ином случае оппозиция тесно связана с культурой как способом выражения человеческого бытия.

Сознание имеет антиномичную структуру: оно одновременно стремится размножить, разделить оппозицию на ряд других и стремится снять противоречия, тем самым разрешить оппозицию. Вне зависимости от типов мировоззрения, сознание содержит механизмы снятия противоречий, либо их разрешения. Такими механизмами становятся: область сакрального в мифе, область священного (в смысле божественного) в религии, экстремальности в естествознании и пограничные ситуации в экзистенциальной философии.

Социально-культурная смерть человека (потеря идентификации со "своим") реализуется в мифе в изгнании из племени, в христианской традиции – в провозглашении анафемы, в тоталитаризме (политическом) – в исключении из партии.

В мифе оппозиция "свой – чужой" неделима, проста, объемлет все мироздание; поэтому стороны этой оппозиции сложны. Понятие "свой" содержит в себе свой мир, в котором имплицитно связаны свой род, своя культура, свой язык, мировидение. Человек – это микрокосм, в нем содержится все многообразие "своего" при сохранении цельности и простоты.

В религии оппозиция "свой – чужой" начинает расслаиваться, дробиться, становится многоуровневой и многосторонней. Увеличивается количество связей между субъектами оппозиции, которые тоже увеличиваются. Происходит усложнение взаимоотношений в оппозиции "свой – чужой", что приводит к упрощению сторон оппозиции.

¹³⁰ См. Гумплович, Л. Основы социологии / пер. с нем. под ред. В.М. Гессена. – Изд. 2-е, [репр.]. – М.: URSS; Кн. дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 368 с.

Современная философия урезает область своего до пределов своего Я, которые непрерывно сужаются, и расширяет область Другого, которая распространяется на весь мир, положенный вне Я, при этом мир во всей своей сложности и многообразии превращается в не-Я, в противопоставленность Я, в объект познания. Весь спектр отношений в мире меняется на спектр отношений Я с миром.

Глава 2. Культурно-антропологические аспекты оппозиции

"свой - чужой"

§ 1. Модели встречи "своего" и "чужого"

В первой главе на основе культурно-исторического материала были выявлены три типа оппозиции "свой – чужой". Современная культура эпизодически репрезентирует тот или иной тип оппозиции, в зависимости от ситуации. Возникновение и прекращение отношений внутри оппозиции случайно. Вторая глава посвящена выявлению таких культурно-антропологических аспектов оппозиции "свой – чужой", как встреча, конфликт, экстремальность, фанатизм, экстремизм, терпимость и толерантность, а также рассмотрению толерантности как принципа построения и существования оппозиции "свой – чужой" в современном мире.

Исследуемая оппозиция носит универсальный и вневременной характер. Оппозиция "свой – чужой" возникает на заре человечества и присутствует на протяжении всей истории, иногда определяя ход исторических событий и изменение культуры. «Исторический материал позволяет нам сделать вывод: история религии, как и история общества, есть история выяснения отношений между "своими" и "чужими"»¹³¹. Но формат этих отношений изменяется со сменой культурных парадигм, в то же время "чужой", изменяясь или изменяя отношение к себе, раскрывает новые культурные смыслы. Согласно концепции Бубера, отношения возможны по факту встречи: «Я становлюсь собой лишь через мое отношение к Ты, становясь Я, я говорю Ты. Всякая подлинная жизнь есть встреча»¹³².

Стремление к встрече с "чужим" остается непреодолимым во многих культурах и в рассмотренных типах оппозиции "свой – чужой" несмотря на то, что стремление к встрече может быть и не осознано, а встреча недостижима.

Особого внимания заслуживают стремление, интерес, отношение "своего" к "чужому", развитие того и другого как в процессе ожидания встречи,

¹³¹ Бакулина С.Д. Толерантность: от истории понятия к современным социокультурным смыслам. – Омск, 2010. – С. 33.

¹³² Бубер М. Я и Ты. – М., 1993. – С. 11.

так и в процессе осмысления случившейся либо не случившейся встречи. Подобные стремления отражены в выделенных нами моделях встречи. Перечень моделей встречи не является исчерпывающим, возможны и другие. Резонно рассмотреть их не абстрактно, а на примере конкретного культурного материала, который позволяет наиболее ярко проявить ту или иную модель встречи с "чужим", поскольку культурно-историческая реальность акцентирует одну из моделей.

Одной из таких моделей является туризм. Феномен туризма и турист как феномен в современном глобализованном обществе выходит за рамки собственно туризма и туриста. Зигмунт Бауман рассматривает современное общество как общество потребления, лишенное традиций, корней, места, родины и т.д. Человек социально мобилен, точнее, по мнению Баумана, человек обречен на эту возможность постоянного движения. Субъекты этого движения (т.е. все люди современного общества) делятся на *туристов*, которые получают удовольствие от свободы передвижения и бесконечного поиска нового; и на *бродяг*, лишенных дома и приговоренных к вечным скитаниям¹³³. Туристу "чужой" доставляет удовольствие постольку, поскольку он новый, необычный, привлекательный. Эту новизну и потребляет турист, а, потребив, турист стремится к другому (следующему) "чужому" за новой новизной. "Чужой" отягощает существование бродяги постольку, поскольку он «не-свой». Бродяга не может никого в мире идентифицировать как "своего". Необычность "чужого" отягощает бродягу, он (бродяга) стремится удалиться, удаляется и в поиске "своего" неизбежно попадает к другому "чужому". Такое различие в восприятии "чужого" у туриста и бродяги может быть вызвано тем, что туристу есть куда вернуться, у него есть "свое", поэтому "чужое" его интересует и привлекает, в то время как бродяга не имеет дома, ничего, что могло бы быть "своим", и "чужое" как обособленное, отдельное от "своего" обрекает бродягу на бесконечное бегство от "чужого".

¹³³ См. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. М.: Весь мир, 2004. – С. 112-145.

Примечательно, что туристы становятся привилегированным сословием, для которых страшным наказанием становится подписка о невыезде. А ранее, по историческим свидетельствам, паломничество было принудительным искуплением наказания. В мифе и сказке поход в Тридесятое царство – не ради удовольствия и не ради наказания, это вынужденная мера, принимаемая как данность, без эмоционального отношения к ней.

В литературе по изучению феномена туризма встречается множество классификаций этого явления. Э. Э. Линчевский и Ю. Н. Федотов выделяют типы туризма по целевой функции, мотивам и результатам, среди которых спортивный, рекреационный, реабилитационный, профессионально-прикладной, учебный, экскурсионный, приключенческий, коммерческий и многие другие¹³⁴. В рамках настоящего исследования туризм является одной из моделей встречи "своего" и "чужого". Различные классификации туризма оставляют философа мыслить в рамках туризма, нас же интересует встреча как культурно-антропологический аспект оппозиции "свой – чужой" (встреча охватывает состояния «до», «во время» и «после»), а потому, существующие в литературе классификации и типологии туризма нами сознательно не используются.

В мифологическом типе оппозиции "свой – чужой" встреча реализуется через *отправление*. Отправление осуществляется героями сказок и мифов, они отправляются в царство "чужого", чаще всего в русских сказках его называют «Тридесятым царством». Ими движет сознание рода и поддержание гармонии в общине, а значит и в себе. Термин «отправление» выбран не случайно: акцент ставится на личности и субъектности лица, совершающего отправление. Его отправление обусловлено бытием рода. Он отправляется к "чужому" как часть "своего" рода, дабы обрести себя в новом статусе. Мифологическое сознание циклично, но в определенный мифом момент цикличность обрывается и требует восстановления. Восстановление возможно только при сотрудничестве

¹³⁴ См. Линчевский Э. Э. Типология и психология туризма / Э. Э. Линчевский, Ю. Н. Федотов. – М., 2008. – С. 10-11.

с "чужим". В архаических обществах известна традиция приглашать мастеров для важного дела из чужой земли. Эта традиция подчеркивает необходимость и важность встречи с "чужим".

Путь в мифе и сказке не существует объективно, он существует постольку, поскольку есть герой, способный его пройти. «Переход от профанного к сакральному положен путем. Для мифопоэтического сознания путь, не совпадая с пространством, выступает как его квинтэссенция, его интенсифицирующая сумма, его линейный, одномерный образ. Само пространство определяется через совокупность путей, которые могут находиться в нем. Сам же путь в значительной степени соотнесен с типом персонажа, который может являться субъектом пути»¹³⁵. Мифические и сказочные герои способны сдвигать границы "своего". Движение пространственных границ происходит одновременно с движением возрастов героев и их социальных статусов. Например, невеста в сказке или мифе изначально "чужая" и "потусторонняя" готова к встрече с посясторонним героем. В результате встречи происходит освоение "чужого", обогащение "своего", обретение себя в ином качестве.

На уровне мифического отправления происходит *встреча* (по Буберу) и возникают отношения внутри оппозиции "свой – чужой", которая еще не знает дробления и промежуточных звеньев и которая снимается по факту встречи и возникновению отношений. Такая модель встречи преобладает в мифологическом типе оппозиции "свой – чужой", а характерный для нее принцип – принцип *о-своения*. «Духовное освоение складывается из понимания (осознания) и осмысления (оценки)... понимание – результат столкновения двух смыслов "свое – чужое"»¹³⁶. И субъект, и объект *о-своения* представляют собой единицы, цельные образования. Иначе говоря, *о-сваивать* может только весь один всего другого одного.

¹³⁵ Топоров В.Н. Пространство и время // Текст: семантика и структура. – М.: Прогресс, 1983. – С. 221.

¹³⁶ Пивоев В.М. Указ соч. – С. 19.

Паломничество. До недавних пор о паломничестве говорили как о разновидности туризма. Однако в 2003 году Межрелигиозный Совет России внес предложение в Госдуму о разграничении понятий «паломничество» и «туризм» на правовом уровне. Сам термин происходит от традиции привозить пальмовую ветвь из Израиля. Паломничество как явление существует во многих религиях мира, но христианское происхождение термина акцентирует христианское паломничество среди прочих. Всякое паломничество подразумевает встречу с "чужим", поскольку священные места расположены на чужой территории (чужая культура, чужое государство, чужие люди), хотя не преследует такой цели. Основой паломничества является вера, центром объективации – святыне места, а целями – обретение благодати, исцеление души и тела, достижение катарсиса.

Подлинной же целью паломничества является встреча с «Вечным Ты» (термин Бубера), посредством которой человек преодолевает *отчуждение* от Бога. Необходимость этой встречи возникла потому, что человек Бога утерял. Паломничество своим рождением обязано утрате отношений человека и Бога («религия» дословно означает «связь», «воссоединение», «восстановление»). Стремясь восстановить отношения, паломник жаждет сакрального, жаждет мистического опыта. Он совершает паломничество на чужой земле, среди чужих людей, но встреча с ними для него не цель, и встречи с "чужим" может и не произойти. Паломническая модель встречи с "чужим" предполагает отказ от "своего" ради обретения Бога в себе. Отрешившись от "своего", не взирая на чуждость "чужого", паломники обретают соборность (по Хомякову) и ожидают встречи с «Вечным Ты».

В паломничестве как модели можно выделить разновидности паломничества, в основе которых лежат разные мотивы: 1) внутреннее стремление, 2) давление социума или религиозное требование, 3) поверхностный интерес. Здесь движение мотивов паломника неоднозначно: с одной стороны, экскурсионная поездка, сопровождаемая поверхностным интересом, может оказаться поводом для раскрытия религиозных чувств и

появлению внутреннего стремления; с другой же стороны, внутреннее стремление, подавленное извне, разочарованное оставит после себя поверхность.

Паломничество, мотивированное поверхностным интересом, становится преобладающим в современном обществе постмодерна, хотя еще в IV веке «святитель Григорий Нисский осуждает чрезмерное увлечение паломничеством, считая, что паломники часто совершают путешествия из праздного любопытства, впадают в неприличные истории и искушения»¹³⁷. Такой паломник чувствует «непреодолимое желание оставить после себя какой-то знак, выцарапав где-нибудь на века свидетельство своего временного пребывания»¹³⁸. И это желание сопровождается зеркальным желанием унести с собой кусочек "чужого". В. П. Грицкевич рассказывает случай, как один паломник отгрыз кусок креста Господня во время целования¹³⁹, дабы увезти с собой с чужой земли частичку божественного. Потеря цельности и единства Бога в сознании человека влечет за собой потерю цельности самого человека, мира и вещей этого мира. Подобные способы взаимообогащения (выцарапывание "своего" на "чужом" и откусывание "чужого") искусственны, техничны, поверхностны, а значит, к обогащению как результату встречи не приводят.

Второй мотив выстраивает модель паломничества как чего-то внешнего, навязанного, неприятного, но обязательного для исполнения. Такое паломничество реализуемо в тоталитарно-религиозном типе оппозиции "свой – чужой". Так, например, в исламе хадж является обязанностью правоверного мусульманина, а в христианстве «церковь направляла в паломничества как наказание за проступки и во исполнение наложенной епитимьи. С XIII века светские суды Западной Европы приговаривали к паломничеству убийц»¹⁴⁰.

¹³⁷ Паломничество [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/>. (дата обращения 29 июля 2012).

¹³⁸ Грицкевич В.П. История туризма в Древности. – СПб., 2005. – С. 278.

¹³⁹ См. там же. – С. 279.

¹⁴⁰ Христов Т.Т. Религиозный туризм. – М., 2003. – С. 68.

Расцвет паломничества приходится на эпоху Средневековья, но широкое распространение получает в современную эпоху, причем распространяется модель паломничества, мотивированная праздным любопытством и жаждой нового и необычного. Если принять положение, что паломничество, движимое внутренним стремлением верующего к Богу, отражает суть подлинного паломничества, то паломники эти следуют принципу *от-своения*. *От-своение* позволяет человеку выйти за свои пределы ради обретения Бога. В процессе *от-своения* встречи "своего" и "чужого" не происходит, да и не может произойти, поскольку мистический опыт снимает любые оппозиции. В пространстве Бога нет противопоставлений и оппозиций в отличие от пространства религии.

Путешествие – сложное слово, образованное от двух корней: -пут- и -шеств-, что акцентирует внимание на двух моментах: важен сам путь, существующий объективно, и важен факт прохождения пути неким субъектом, без отношения к этому субъекту, в отличие от сказочной реальности, для которой расстояние и время прохождения пути безразлично, и безразличие это выражено во фразах «далеко ли, близко ли»; «долго ли, коротко ли». «Путешествие – это поиск путей сообщения. Стремление преодолеть пространство, изолированность своей культуры, вступить в контакт с другими народами способствовало развитию человеческой цивилизации»¹⁴¹. Для путешественника важно не столько место прибытия, сколько сам путь, факт прохождения этого пути, условия и время его преодоления. Эпоха, для которой рассматриваемая модель стала доминирующей – это Эпоха Великих географических открытий.

Принципом построения модели явилось *при-своение*. Великие путешественники навсегда *при-своили* себе пути и маршруты, которые на картах отмечены их именами (путь Дрейка и др). И многие географические объекты, встреченные на пути, *при-своены* своим открывателям (Магелланов пролив и др.). Христофор Колумб написал завещание на имя своего сына, в

¹⁴¹ Гулиев Н.А. История туризма / Н.А. Гулиев, Е.В. Мельникова. – Омск, 2004. – С. 24.

котором передавал ему открытую им (Колумбом) Новую Землю. Итогами великих путешествий стали: создание мирового рынка; прокладывание экономических, политических, культурных и, прежде всего, географических путей; открытия новых земель (колонии – объекты *при-своения*); получение экономической выгоды от всего вышеперечисленного.

Великие географические открытия – это открытия не индивидуальные, не себя и не в себе открытия, а открытия для всех, с пометкой на карте мира. Часть этого мира, открытое "чужое" нарекается ярлыком "своего". Меняется и вектор движения – теперь не "чужое" раскрывает бытие "своего" и помогает "своему", оставаясь собой, обрести себя в себе ином, а "свой" нарекает "чужого" своим именем (Америго Веспуччи), тем самым даруя ему право на существование в цивилизованном ("своем") мире.

Туризм (советский) как разновидность туризма открывает новый модус проявления оппозиции "свой – чужой". Туризм определяется как путешествие по кругу, т.к. место отбытия совпадает с местом прибытия. Е. В. Мошняга пишет, что система туризма состоит из четырех базовых элементов: генерирующий регион (начало и конец путешествия); транзитная территория (зона пересечения); туристическая дестинация (посещаемый регион); окружающая среда (зона обитания туристов)¹⁴².

Туризм как общественное движение получает широкое распространение в СССР в качестве «неотъемлемой черты советского образа жизни»¹⁴³. Об этом свидетельствует огромное количество литературы советского периода, посвященное туризму. Это, прежде всего, пособия, методички, справочники, карты, памятки, инструкции и т.п. Разумеется, понятие туризма гораздо шире и выходит за пределы СССР и в пространственном, и во временном отношении, но Советский Союз встраивает туризм в государственную идеологию и всяческим образом способствует его развитию. В этом смысле не следует путать СССР со многими странами современного мира, экономика которых

¹⁴² См. Мошняга Е.В. Концептуальное пространство межкультурной коммуникации в туризме в условиях глобализации. – М., 2010. – С. 24.

¹⁴³ Алексеев С.С. Размышления о туризме / С.С. Алексеев, Р.Б. Рубель. – Свердловск, 1974. – С. 4.

базируется на рекреационных ресурсах (Египет, Турция и др). Туризм для этих стран ориентирован на "чужих", при этом выполняет функции создания рабочих мест для "своих" и повышения уровня жизни "своих". Туризм в СССР был ориентирован на "своих" и способствовал (или должен был способствовать) дисциплинированию советских граждан. Поэтому можно говорить о таком явлении, как «советский туризм», в котором реализуется тоталитарно-религиозный тип оппозиции "свой – чужой".

Советский туризм как организованная деятельность предполагает прохождение неких пространств безотносительно к ним, совершение усилий над собой, четко прописанные правила и цели, достигаемые в результате этой деятельности. Цели советского туризма сводятся к самообладанию, физвоспитанию (туризм – вид спорта), оздоровлению, обучению и др., но ни слова ни о "другом", ни о "ином", ни о "чужом". Советский туризм уводит от "своего" (предполагается времяпрепровождение в чужой местности), но к "чужому" не приводит, он акцентируется на *у-своении*. Турист *у-сваивает* опыт, знания, техники, дисциплину в тур-походе. Нечто целое можно только *о-своить*, а когда целое дробится на части, то части можно *у-своить*. Подобно тому, как язык *о-сваивается*, а правила языка *у-сваиваются*, и как *у-своение* пищи предполагает предварительное расщепление пищи на отдельные вещества. Туризм, согласно определению, осуществляется только в свободное время, значит туризм возможен тогда, когда время становится дискретным, отчуждается от человека и делится на свободное и занятое. Значит и время частичное частично *у-сваивается* туристом. История культуры приветствует *у-своение* "чужого", но сторонится *очуждения* "своего".

В отношении процесса *у-своения* В. М. Пивоев придерживается иной точки зрения, согласно которой *у-своение* не должно обернуться *при-своением*. «Усвоение чужого может восприниматься субъектом по-разному: усвоив чужое, забыть, что это чужое, считать его своим – есть плагиат; усвоив чужое, придав ему свои формы и свое «звучание», нужно помнить, что это свое-чужое, уважать в своем чужое, не искажать его, а обогащать и развивать, отдавая себе

отчет о границах своего и чужого»¹⁴⁴. Однако если произошла встреча, то невозможно постоянно давать себе отчет и ясно разграничивать области "своего" и "чужого". Встреча сдвигает, размывает и даже снимает в максимуме всякие границы.

В. М. Пивоев разводит понятия, указывая на то, что «присвоение» и «отчуждение» характеризуют материальный обмен посредством метки, знака, столба (совпадает с *при-своением* как основополагающим принципом путешествия), а «освоение» и «очуждение» уместны для обозначения воображаемого мира в сфере сознания, в его ценностную картину мира. Процесс «усвоения» имеет место в сфере социального опыта как научение социальным навыкам¹⁴⁵ (что перекликается с *у-своением* навыков в туризме).

Пространство имеет более жесткое деление на территории, причем далеко не все территории поддаются *у-своению*. Советское правительство ограничивало туристическую дестинацию территорией СССР и странами Восточной Европы. Русская Православная Церковь вплоть до начала XX века не приветствовала паломничество на святые места других конфессий, особенно на католические святыни. Приведенные данные подтверждают то обстоятельство, что паломничество, навязанное «сверху», и советский туризм есть модели встречи "своего" и "чужого", характерные для тоталитарно-религиозного типа оппозиции.

Тенденция развития туризма в СССР была такова, что организовывался и поощрялся местный туризм, разрабатывались стратегии въездного туризма и всячески ограничивался выездной туризм. Государство СССР ограждало граждан от встречи с "чужим", наделяя капиталистический мир аморальными признаками. Однако советская идеология оперировала негативными впечатлениями туриста, который видел мир капитализма: «как возрастает чувство патриотизма, когда внимательный взгляд советского туриста обнаруживает за сверкающим фасадом "свободного мира" мир

¹⁴⁴ Пивоев В.М. Указ. соч. – С. 19.

¹⁴⁵ См. Пивоев В.М. Указ. соч. – С. 16-18.

бесчеловечности, надругательства над людьми»¹⁴⁶. Причем для въездных ("чужих") туристов создавался сверкающий фасад светлого коммунизма, а затем советская пресса, говоря от лица туристов, посетивших СССР, лестно отзывалась о советском народе, его традициях, благополучии. "Свой" в данном случае не познает себя через встречу с "чужим", "свой" превозносит себя над враждебным "чужим", иногда используя номинально его лицо, дабы говорить от "чужого" лица, что выходит эффективней для борьбы с ним же.

Подобный пример манипуляции с чужим взглядом встречаем много ранее: «Ш. Монтескье выдумывает персидского вельможу Узбека, чтобы как бы со стороны в своих «Персидских письмах» поговорить о французских нравах... Чужой в данной рефлексии – это ярко выраженная концентрация инаковости, не носящая негативных характеристик»¹⁴⁷.

Стремление обернуться лучшей стороной к "чужому" движет людьми, когда они ставят заборы лицевой стороной наружу, для "чужого", а изнанкой – к себе, для "своего". Ведь каким бы отрицательным "чужой" ни представлялся, красивая сторона оборачивается к нему¹⁴⁸.

Посттуризм. В современном постиндустриальном обществе туризм перестает быть централизованным явлением. Инициатива и организация переходит в руки туристических агентств, туризм децентрализуется. Туризм становится услугой и обрастает бизнес-категориями, а модель туриста уступает модели посттуриста. Посттуризм, характеризующийся развитой инфраструктурой, ориентированный на массового потребителя, преследующий коммерческие цели, становится основной тенденцией развития туризма. Посттурист имеет дело со «свойскостью» и встречается с «чуждостью» как продуктом расщепления "чужого". Посттурист не только "чужого" не встречает, он "своего" не имеет – ни времени, ни пространства – номер предоставлен, время расписано, программа определена.

¹⁴⁶ Алексеев С.С. Указ. соч. – С. 44.

¹⁴⁷ Романова А.П. Указ. соч. – С.13.

¹⁴⁸ В последние годы нарастает тенденция оборачивания лицевой стороны забора внутрь, к "своему".

Посттуризм не осуществляется в свободное время – акценты и векторы направленности сменились. И теперь время специально освобождается (планируется отпуск) под посттуризм, который предполагает бронирование билетов, отелей и др. В централизованной туристической деятельности советская общественность нашла лекарство от пьянства, разврата, безделья посредством заполнения свободного времени трудящихся. Посттуризм зачастую дает обратный эффект, раскрепощая, высвобождая, распуская страсти и пороки личности. Оказываясь среди "чужих", которые метафизически не переживаются им как "чужие"/сакральные/потусторонние, а воспринимаются им как «не-свои», человек раскрепощается и чувствует вседозволенность, в случае если "свои" сдерживают его нормами морали, традицией и т.д. Таким образом, уничтожив в себе сакральность "чужого", человек теряет ценность "своего" и растворяется в массе, формируя тем самым явления массового туризма.

Пространство обитания посттуристов выстраивается по принципу коммерческой выгоды, в него встраиваются объекты «чуждости» для оптимизации экскурсионных маршрутов. «Постмодернизм и туризм создали феномен безмезья... Концепт безмезья тянет за собой идею дальнейшего концептуального развития туристского пространства, в котором создаются квазикультурные объекты, потребляемые посттуристами»¹⁴⁹. Квазикультурные объекты не отражают культурное содержание "чужого", они создаются из элементов "чуждости" в коммерческих целях, развивая инфраструктуру посттуризма¹⁵⁰.

В языческой религии происходит отделение Я от природы, с которой в мифе он был слит. Природа в мифе не требовала познания. Познать природу можно через перенесение своего Я на теперь уже чуждые человеческому сознанию силы природы. «Человек осваивается с силами природы путем их

¹⁴⁹ Мошняга Е.В. Указ. соч. – С. 80.

¹⁵⁰ Примером квазикультурного объекта может служить имитация деревень бедуинов в современном Египте с целью привлечения внимания посттуристов.

«олицетворения»¹⁵¹. «Сегодня туристы предпринимают путешествия для самого удовольствия осмотра разнообразия ландшафта... жители древнего мира преодолевали тяготы по конкретной причине... их совершенно не интересовали величие гор, им ничего не говорила строгая красота пустынных мест»¹⁵². Как человеку не видеть своих ушей, так и носителю мифологического сознания, слитому с природой, не видеть природы. В противоположность, современный турист может восхищаться, любоваться и лицезреть природу как "чужую", отличную от него. Природа способна видеться современному человеку в рамке и под стеклом.

Для посттуризма характерно расщепление "своего" и "чужого" и, как следствие, невозможность их встречи. Но в столкновении «свойскости» с «чуждостью» происходит оформление и встреча новых различных образов "своего" и "чужого".

Встреча, конечно, происходит, но не встреча "своего" и "чужого", а "чужой" (гид) встречает посттуриста и затем сопровождает его по прибытию, в отеле, при передвижении по зоне обитания туристов. Туроператор конструирует окружающую среду посттуриста из набора черт «свойскости», благодаря чему окружающая среда обретает облик "своего". "Чужой" подстраивается под посттуристский контингент посредством музыки, ресторанов, развлечений и др. "Чужой" перестает быть "чужим", т.е. самим собой, он предстает перед посттуристом как «чуждость», из которой посттурист может выстроить желаемый для него образ "чужого", ради того, чтобы "свой" чувствовал себя как дома. Чужой гид использует элементы "свойскости": говорит на языке посттуристов, использует в общении с ними фразеологизмы, пословицы, поговорки, анекдоты, относящиеся к культуре посттуристов, для того, чтобы заслужить расположение к себе. Иногда гид-иностранец использует русский мат в общении с русскоговорящими посттуристами, предполагая, что это снимет напряжение, размоет границу, придаст ему «свойскость». Таким

¹⁵¹ Гуревич А.Я. Указ. соч. – С. 48.

¹⁵² Грицкевич В.П. Указ соч. – С. 215-216.

образом, делается все, чтобы "своему" создать оболочку "своего" и не допустить дискомфорта у посттуриста от встречи с "чужим". Обогащение "своего" от встречи с "чужим" вырождается в коллекцию сувениров, в частности магнитов, чрезмерное увлечение фотографией, собирание мест посещения. Теперь места посещения становятся «галочками» в личной коллекции посттуриста. Но «галочки» в коллекции должны иметь внешнее выражение и чем-то подтверждаться.

Как для советского туриста «фотоиллюстрации являются обязательной частью отчетов о туристских походах»¹⁵³, так для современного посттуриста – фотографии узаконивают его личную коллекцию мест посещения. Когда "свой" не способен встретить "чужого" в реальности, он схватывает его кадром в действительности, точнее схватывает не "чужое", а его поверхность. Встреча с "чужим" не поддается времени, она не может быть в прошлом, или настоящем, или в будущем – она преодолевает временность. Фотография же четко фиксирует нечто как что-то уже сбывшееся, исполненное, прошедшее и завершенное. Фотография принадлежит прошлому, поэтому сфотографировать встреченное – значит отправить встречу в прошлое. Чаще необходимость фотографии «чуждости» возникает из невозможности увидеть (встретить) "чужое". «Галочки» коллекции отражают лишь поверхность посещенного "чужого". Обе стороны рассматриваемой оппозиции оказываются замкнутыми, с закрытой сущностью под предельно открытой оболочкой.

Посттуризм не вписывается ни в один из типов оппозиции "свой – чужой", но является тенденцией, характеризующей современную культуру. Современная культура вырабатывает новый тип оппозиции "свой – чужой" из имеющихся у нее наборов "свойскости" и "чуждости", который наслаивается на предыдущие и который проявляется в современном мире.

Каждая из рассмотренных моделей встречи с "чужим" содержит мировоззренческую позицию той или иной культуры. Эти модели выражаются в способах взаимодействия "своего" и "чужого". Различия же способов

¹⁵³ Луговьер Д.А. Туризм и фотография. – М., 1984. – С. 4.

взаимодействия коренятся в различии мировоззрения и мировосприятия различных культур, а также в различных типах оппозиции "свой – чужой". Хронологический порядок моделей не носит строгий характер. Изначально заложены все способы встречи с "чужим", но в тот или иной исторический промежуток преобладающим является один из них. Автор работы «История туризма в Древности» В. П. Грицкевич демонстрирует нам, что в зарождающихся формах туризма уже наличествовали такие моменты, как массовость, фанатизм в паломничестве, коллекционерство, страсть к сувенирам, тяга к наживе и др.¹⁵⁴ Каждый последующий исторический период сохраняет особенности отношения к "чужому" предшествующих периодов. «Болезнь нашей эпохи не похожа ни на одну из тех, которыми переболели прежние, но в то же время, она взаимосвязана с ними всеми»¹⁵⁵.

С одной стороны, определяющие современную культуру особенности восприятия "чужого" при встрече с ним (безразличие, равнодушие, интеграция, глобализация, поверхностность) существовали и в древности; с другой стороны, современная культура представляет собой сложную систему взаимоотношений "своего" с "чужим", которая вбирает все выделенные модели встречи.

§ 2. Конфликтное поле оппозиции "свой – чужой"

Величие души обнаруживается не в том, что человек достигает какой-нибудь крайности, а в том, что он умеет сразу коснуться обеих крайностей и наполнить весь промежуток между ними.

Б. Паскаль

Рассмотрение оппозиции "свой – чужой" вне контекста конфликта и смежных с ним явлений представляется невозможным в силу характера самой оппозиции и универсальности явления конфликта. «О чем бы мы ни раскрыли книгу, о войне или коллективизации... везде мы обнаружим одну и ту же сетку

¹⁵⁴ Грицкевич В.П. Указ. соч. – С. 9-279.

¹⁵⁵ Бубер М. Два образа веры. – М., 1999. – С. 64.

бинарных оппозиций: свой – враг, родина – чужбина, хаос – порядок...».¹⁵⁶ Бинарные оппозиции, являясь неотъемлемой чертой природного и человеческого мироздания, порождают противоречия. Противоречия в природе, сталкиваясь, снимаются, в процессе их снятия природа творится заново подобно тому, как оппозиция «мужчина – женщина» снимается в новой жизни. Мифологическое сознание терпит крушение тогда, когда человек *осознает* противоречия, а когда осознанные противоречия сталкиваются, возникает конфликт в современном смысле этого слова, требующий осмысления. Конфликт представляет интерес для данного исследования, поскольку он есть форма обнаружения, накопления, столкновения и разрешения противоречий, возникающих внутри оппозиции "свой – чужой". Каждому из трех типов оппозиции "свой – чужой" присущ конфликт, но природа конфликта в них разная и формы выражения конфликта различны.

Феномен конфликта представляет собой обширную область исследования, выходящую за рамки настоящего исследования, из чего следует необходимость ограничить рассмотрение конфликта и представить его как один из культурно-антропологических аспектов оппозиции "свой – чужой" и как одну из форм взаимодействия между "своим" и "чужим", изменяющуюся по мере развития исследуемой оппозиции. Поль Рикёр в лингвистическом исследовании выходит на конфликт в языке: «Язык взрывается, устремляясь навстречу к иному, чем он сам: именно это я называю раскрытием»¹⁵⁷. Раскрытие «Я», по Буберу, возможно только в подлинном конфликте с «Ты». Самоизоляция исключает диалог, но не исключает конфликт, т.к. провоцирует конфликтную ситуацию в сфере внутриличностного бытия.

В зависимости от способов возникновения и форм проявления конфликта между "своим" и "чужим" можно выделить его модели, соответствующие основным типам оппозиции:

¹⁵⁶ Надточий Э.В. О власти исчисления над жизнью и над смертью // Тоталитаризм как исторический феномен. – М., 1989. – С. 343.

¹⁵⁷ Рикёр П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике. – М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. – С. 105-106.

- 1) конфликт между "своим" и "чужим" в мифологическом типе оппозиции;
- 2) конфликт между "своим" и "чужим" в тоталитарно-религиозном типе оппозиции;
- 3) конфликт между «Я» и «Другим» в философском типе оппозиции;
- 4) конфликт между "своим" и "чужим" в современной культуре.

Первые три модели конфликта отражают основные черты трех типов оппозиции соответственно. Четвертая модель конфликта, как и модель встречи "своего" и "чужого" (посттуризм), указывает на особенности формирования оппозиции "свой – чужой" в современной культуре.

Конфликт между "своим" и "чужим" в мифологическом типе оппозиции предполагает развитие участников конфликта, выраженное, в том числе, в изменении их статуса. Он возможен при наличии участников, переживающих свои противоречия и стремящихся к развитию в процессе разрешения конфликта, а также при соблюдении условия важности различий для всех субъектов конфликта. И "свой", и "чужой" переживают, понимают и принимают существующие между ними противоречия. Происходит осознание и ощущение границ "своего" и "чужого". Конфликт мифического или сказочного героя со своим антагонистом (или антигероем), как правило, заканчивающийся творением нового мироздания и снятый в этом новом мироздании, относится к первой модели конфликта. Примерами служат конфликты падчерицы и мачехи, девушки и Бабы-Яги, доброго молодца и Кощея и др. Результатом этих конфликтов становится качественное/статусное изменение героев. Таким образом, конфликт самоотрицается, в нем противоречия, сталкиваясь, рожают новое.

Миф не знает конфликта как такового, мир в мифе оппозиционный, противоречивый. Мы называем конфликтом в мифе то, что конфликтом не является, т.к. конфликт осознается, осмысливается и разрешается, а оппозиция в мифе возникает и снимается. Миф постоянно восстанавливает этот мир в точке первотворения, которой конфликт по определению не присуц. Миф

стремится вернуть мир в состояние *до-бытия*, но мир обретает бытие через конфликт: мир создан через отделение неба и земли. Следовательно, в мифологическом типе оппозиции "свой – чужой" формируется свойственная ему модель конфликта.

Конфликт между "своим" и "чужим" в тоталитарно-религиозном типе оппозиции есть столкновение самозамкнутых систем, не способных к рефлексии и развитию и не желающих заимствовать в "свое" элементы "чужого", и наоборот. Сущностной характеристикой этой модели конфликта является фанатизм. «Фанатизм есть страстное увлечение какой либо идеей, заставляющее смотреть на лиц противного мнения как на врагов»¹⁵⁸. Таким образом, фанатизм становится причиной преломления оппозиции "свой – чужой" в оппозицию "свой – враг". "Свой" встречает "чужого", заблаговременно объявив его врагом, и ведет активную борьбу. Сохранение "своего" в данной модели конфликта возможно при уничтожении "чужого". Формы выражения второй модели конфликта отражены в формах взаимодействия "своего" и "чужого" в тоталитарно-религиозном типе оппозиции, среди которых: активное противостояние, уничтожение, подавление и др.

Взаимные провокации также являются формой выражения конфликта в тоталитарно-религиозном типе оппозиции. В таких отношениях пребывали советская и буржуазная пропаганда: «при помощи государства капитализм устанавливает... господство над угнетенными. Пропаганда становится одним из важных инструментов подавления эксплуатируемых»¹⁵⁹. Относительно себя советская общественность говорит следующее: «пропаганда в социалистическом обществе выступает как средство развития индивидуального сознания в направлении добровольной интеграции с общественным сознанием»¹⁶⁰. Предполагая, что буржуазная пропаганда мыслит аналогичным

¹⁵⁸ Гуревич П. С. Указ соч. – С. 258.

¹⁵⁹ Власов А.И. В конфликте с реальностью: (кризис внешнеполитической пропаганды США). – М.: Междунар. отношения, 1972. – С. 17-18.

¹⁶⁰ Власов А.И. В конфликте с реальностью: (кризис внешнеполитической пропаганды США). – С. 20.

образом, приходим к выводу: участники второй модели конфликта – они же носители фанатичного сознания – не способны к рефлексии, в процессе конфликта не происходит узнавания "своего" в "чужом", "чужого" в "своем" и последующего раскрытия. Тоталитарно-религиозный тип оппозиции "свой – чужой" уничтожает "чужое" в образе врага и начинает искать других врагов или "чужих" среди "своих", потому как его существование возможно только в конфликте с "врагом". «В отсутствие "еще более чужих" наиболее "чужими" стали инакомыслящие в собственной партии»¹⁶¹.

Представленная позиция, утверждающая, что фанатизм порождает социальные конфликты, то есть наблюдаемые социальные конфликты – это внешнее выражение фанатизма, конфликтует с позицией историка И. А. Кривелева, который настаивает на том, что «конфликты социальные и национальные находят идеологическое выражение в столкновении религиозных идей, и чем острее были эти конфликты, тем сильнее разгоралось пламя религиозного фанатизма»¹⁶². Таким образом, И. А. Кривелев настаивает на том, что социальным конфликтам, имеющим политические или экономические причины, пытаются приписать фанатизм в качестве причины, который ей не является.

Поскольку фанатизм является определяющей особенностью конфликта в тоталитарно-религиозном типе оппозиции, то субъектом такого конфликта выступает фанатик. Термин «фанатик» сопоставим с термином «ревнитель», но не тождественен ему. Понятие фанатизма в разные времена трактуется по-разному: сначала фанатиками называли вдохновенных людей; затем тех, кто уклонялся от общепринятых правил и норм; а в современной культуре под фанатизмом подразумевается стремление к распространению "своих" убеждений и к истреблению всего, что с ними несходно и им противодействует, т.е. к истреблению "чужого"¹⁶³. Первое значение слова «фанатик» сохранено в

¹⁶¹ Осовцов А.А. «Тоталитаризм умер!» или Всё же «Да здравствует тоталитаризм» // Тоталитаризм как исторический феномен. – М., 1989. – С. 157.

¹⁶² Кривелев И.А. История религий: очерки: в 2 т. – М., 1988. – Т. 1. – С. 82.

¹⁶³ См. Гогоцкий С. С. Философский словарь. – СПб.: Тропа Троянова; Роцца Академии, 2009. – С. 233-234.

понятии «ревнитель». Ревнитель несет как позитивный, так и негативный настрой, ревнитель «заряженный», пассионарный, он стремится найти себя, в борьбе с "чужим" он может запустить рефлексию и действительное развитие себя самого. Фанатизм ухватывает по большей части отрицательную сторону ревности в вере. Ревнитель ревнует по "своему", сконцентрирован и акцентуирован на "своем", например, «ревнитель веры», «ревнитель благочестия» и др. Фанатик фанатеет от "своего" в противовес существования "чужого", фанатик акцентирован на противостоянии "чужому", в то время как ревнитель акцентирован на сохранении "своего". Поэтому ревнитель способен к развитию, а фанатик исчерпывает свои силы и возможности в противостоянии.

Однако, по мнению В. В. Кима, в «замкнутых сообществах в период их становления фанатизм необходим. Он позволяет четко дифференцировать отношения "свой – чужой", расставить акценты и границы взаимодействий. Проникновение фанатизма в религию (и ее последующее оформление в идеологию) зачастую играло позитивную роль в формировании древних государственных объединений»¹⁶⁴. Но по мере роста человеку и обществу необходимо освободиться от фанатизма как сковывающей движения ограниченности для дальнейшего развития.

Борьба с фанатизмом абсурдна: чем сильнее борьба, тем больше степень фанатичности в этой борьбе. Искоренив фанатизм к чему-либо, мы породим фанатизм в отношении фанатизма. К примеру, певец толерантности Вольтер крайне не согласен с сущностью христианства, враждебно настроен, но готов подойти к данной проблеме толерантно, потому как это единственно правильный подход с его точки зрения. Мыслитель оставляет ему (христианству) право на существование, но уже без «клыков и когтей». Вольтер нападает на религиозный фанатизм, сжигающий все "чужое" и чуждое догмату, а сам сжигает «клыки и когти» как сущностные (по его мнению)

¹⁶⁴ Ким В. В. Некоторые аспекты формирования фанатизма: на примере религий. // Международный сборник научных трудов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ec-dejavu.ru/f-2/Fanaticism.html> (дата обращения 19 августа 2011).

характеристики христианской религии. Нападения просветителя в адрес господствующей религии носят фанатичный характер, притом, что сами нападения – это реакции на фанатизм христианства. Конфликт с фанатизмом чреват все той же фанатичностью.

Конфликт между «Я» и «Другим» в философском типе оппозиции относится к категории внутриличностных конфликтов. Подобная модель конфликта предполагает развитие, но развитие осуществляется в одностороннем порядке, и развивается только Я, поскольку конфликт разгорается внутри Я, Я является инициатором и активным участником. Другой же выступает либо зеркалом Я, либо способом конструирования Я, либо способом вынесения своего Я вовне. Инаковость Другого вызывает, провоцирует конфликтную ситуацию с Я. Конфликт может выступать способом конституирования оппозиции "Я – Другой". Конфликтная ситуация запускает рефлексию у Я, и конфликт разворачивается внутри Я, например, конфликт между Я и Я-Другим, или конфликт между стремлением постичь Другого и осознанием непостижимости Другого, или сартровский конфликт между желанием постижения Другого как субъекта и страхом Я стать объектом.

Конфликт между "своим" и "чужим" в современной культуре отражает некоторые особенности культуры постмодерна. Различия, противоречия, противопоставления и оппозиции заявлены в качестве существующих, они все более осмысливаются, «надумываются» и все менее переживаются (и все менее существуют).

Не конфликт, а конфликтность становится чертой современности. Конфликтность становится для современности оптимальной формой выражения конфликта, ее можно метафорично сравнить с «дымом без огня», существование которого предшествующие культуры отрицают. В прямом смысле этот дым используют в качестве спецэффекта на концертах, танцплощадках и др. (дым-генераторы превращают маслянистую жидкость в дым путем нагревания и распыления). В переносном же смысле, массовая культура генерирует дым конфликта, любви, страсти в фильмах, передачах и

шоу, превращая это в «скандальность». Скандальность становится наиболее ярким проявлением конфликтности в современной массовой культуре. Средства массовой информации дымят в глаза воспринимающему субъекту внутриличностными, межличностными и социальными конфликтами, не способными к воспламенению по причине отсутствия объекта воспламенения. Дым массовой культуры есть сознательное вызывание эмоций у зрителя. При этом всплеск эмоций «прикрывает» мышление и рефлексию, либо эмоции действуют так, что разрушается сама рефлексия. Скандальность, как и проявленная в ней конфликтность, не подразумевают развития субъекта, а нацелены на эмоциональную разрядку.

Согласно широкому и общепринятому определению, конфликт – это столкновение интересов. Явление конфликта представляет интерес для данного диссертационного исследования в силу того, что он является формой столкновения "своего" и "чужого" в разных типах оппозиции "свой – чужой". Явления фанатизма и экстремизма связаны с понятием конфликта, поскольку могут выступать как его причины, как сущностные характеристики, как формы проявления и как результат.

Конфликт как столкновение противоречий внутри оппозиции "свой – чужой" неизбежен. Эскалация конфликта так или иначе связана с феноменами фанатизма и экстремизма. Путь к снятию или разрешению конфликта лежит через терпимость и толерантность.

Омоним русского языка «противны» выражает два значения: *противны* в смысле расположены по *противоположным* сторонам, друг *напротив* друга, и *противны* для обозначения эмоций отвращения и неприятия, чаще всего эти эмоции вызваны все тем же *противоположным* расположением. Слияние в одном слове позиции и отношения к этой позиции упрощает отношение между сторонами позиций и ограничивает развитие, оставляя только один, негативный вектор движения. Н. А. Бердяев сохраняет двуполярность омонима: под инакомыслящим он подразумевает стоящего на *противоположной* стороне, а

под преступником – *противного* нам человека, не имеющего возможность отстаивать свое право быть и быть в диалоге¹⁶⁵.

Экстремальность отражает оппозицию "свой – чужой" в ее минимальных и максимальных проявлениях. Поэтому необходимо рассмотреть явление экстремальности с целью выявления его особенностей и продемонстрировать особенности проявления оппозиции "свой – чужой" в аспекте экстремизма.

Слово «extremus» переводится с латыни «крайность», «крайний». Сама по себе крайность безоценочна. Однокоренные слова к слову экстремальность – экстремал, экстремальный, экстремист, экстремизм, экстремум и другие.

В. А. Асеев доказывает наличие экстремальных принципов в естествознании. Согласно этим принципам, противоположности совпадают или перетекают друг в друга в минимальных и максимальных значениях. Как прямая и кривая – есть противоположности, но в минимальном значении – точке – они совпадают, а в максимальном круге кривая минимально крива и в максимуме пряма¹⁶⁶. «Истинным миром среди миров является тот мир, который одновременно с неизбежным злом содержит в себе максимум добра»¹⁶⁷.

Вспомним школьный курс математики, который открывает нам точки экстремума как точки *min* и *max* функции. Понятие экстремума в математике сохраняет антиномичность (*max* и *min*), в то время как в современной реальности реализуется экстремизм как одна из форм экстремальности, который трактуется однозначно как точка минимума функции, где функция (*y*) – это социум или личность в развитии. Экстремизм глубоко врос в социальную жизнь, неся разрушительный характер¹⁶⁸. Экстремизм есть готовность к любым действиям во имя своей идеи, из внутренних убеждений. Экстремизм – это проявленный в действии фанатизм, внешняя форма фанатизма.

¹⁶⁵ См.: Бердяев Н.А. О фанатизме, ортодоксии и истине [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Berd/Fan_Ort.php (дата обращения: 3 ноября 2012 г.).

¹⁶⁶ См. Асеев В. А. Экстремальные принципы в естествознании и их философское содержание. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1977. – С. 3-13.

¹⁶⁷ Там же. – С. 20.

¹⁶⁸ Экстремизму и борьбе с ним посвящены законы УК РФ, Конституция, международные правовые документы и другие правовые акты.

Философский анализ термина «экстремизм» как формы экстремальности позволит увидеть и актуализировать новые аспекты старой проблемы. «Экстремальность создается перепадом реальностей, разницей миров, смыслов»¹⁶⁹. Современный экстремизм схватывает только одну крайность экстремальности и схватывается в негативной оценке. Мы намерены актуализировать положительную сторону экстремальности, которая существует наряду с отрицательной ее стороной – экстремизмом, что позволит расширить область проявления исследуемой оппозиции в аспекте экстремальности.

В контексте данного исследования *экстремизм понимается как социальная форма экстремальности, ограниченная фанатизмом в рамках одной крайности, а не в диапазоне крайностей*¹⁷⁰. Фанатизм соотносится с экстремизмом как внутреннее с внешним. Экстремизм не самостоятелен, ему необходимо питание, и питание происходит за счет фанатизма. Фанатизм, в свою очередь, не самодостаточен, ему необходимо во что-то выливаться, воплощаться. Фанатизм, по мнению Г. Чистякова, может возникнуть из религиозности, зависимой от властных структур¹⁷¹, как это произошло в западной католической церкви. «Человеческий разум, проснувшись после долгого опьянения, сам удивился тем крайностям, в какие вовлек его фанатизм»¹⁷².

Феномен экстремизма сложен и неоднороден. Экстремизм обнаруживается во многих культурно-исторических реалиях. Для нашего исследования экстремизм интересен тем, что он выражает крайность оппозиции "свой – чужой".

Исходя из того, что существует несколько типов оппозиции "свой – чужой" следует, что существует и несколько типов «крайностей» этой

¹⁶⁹ Магомед-Элинов М. Ш. Феномен экстремальности. – М.: Психоаналитическая ассоциация, 2008. – С. 16.

¹⁷⁰ Тавтология данного определения неизбежна в силу того, что экстремальность понимается как принцип антиномичности, сохраняющий двуполярность крайностей («экстремумов»), а экстремизм значительно сужает экстремальность, схватывая только минимальную крайность.

¹⁷¹ См. Чистяков Г. Философские и психологические основы фанатизма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ygo.narod.ru/bibliotheca/Religioved/fanatizm/fanatizm.htm> (дата обращения: 3 ноября 2013 г.).

¹⁷² Вольтер. Трактат о веротерпимости // Вольтер. Собр. соч.: в 3 т. – М., 1998. – Т. 2: Театр. Стихотворения. Мемуары. Исторические сочинения. Статьи, памфлеты – С. 587.

оппозиции. Для обозначения «крайностей» оппозиции "свой – чужой" выделим типы «крайних» субъектов, т.е. субъектов «крайних» экстремальных действий:

1. Экстремист – это человек, способный и готовый на любые действия в силу своей фанатичной убежденности в чем-либо. Образ экстремиста вписывается в тоталитарно-религиозный тип оппозиции "свой – чужой" как «крайний» способ выражения "своего". Экстремист не ограничен негативными поступками. Вспомним, что термин «точки экстремума» содержит как точки минимума, так и точки максимума. К экстремистам в точке максимума можно отнести героев войны, или мучеников за веру, или преданных служителей какому-то делу, государству, человеку. К выразителям экстремальности в точке минимума в современное время относят террористов. Экстремист стремится сохранить "свое", даже если для этого необходимо уничтожить "чужое", но объединяет героев войны и террористов то, что в основе их действий лежат не личные мотивы, а верность и преданность тому, кому или чему они присягали на верность, а также экстремальный «крайний» характер их действий.

2. Герой – человек, оказавшийся в трудной, опасной, тяжелой жизненной ситуации и способный сосредоточить все силы для ее преодоления. Экстремальная ситуация требует от героя максимального проявления мужества, отваги, смелости и других качеств, дабы спасти людей, окружающую среду, спасение которых зависит от проявления его героизма. Параметры выделения типа «герой» внутренние. В жизни многих людей героизм имеет место быть. В качестве примера можно привести героя древнегреческой мифологии Одиссея. Важное обстоятельство для выделения «героя» в отдельный тип субъектов экстремальности – это случайность и непредсказуемость тех экстремальных условий, в которых он оказался и наступление которых от него самого не зависит, как не зависит необходимость освоения "чужого" от героев мифов и сказок в рамках мифологического типа оппозиции "свой – чужой". У героя нет выбора – совершать или не совершать подвиг, вступать или не вступать в конфликт со своим антигероем или антагонистом.

Современный голливудский кинематограф стремится к реализации образа героя в фильмах со стандартным сюжетом: простой парень сталкивается с экстремальными трудностями (катастрофы, войны, инопланетные вторжения и т.п.), и ему приходится предпринимать «крайние» меры. Он выходит за рамки дозволенного и спасает мир. На помощь часто приходят волшебные силы, как и в волшебной сказке. Причем герой голливудских фильмов схватывает сразу две крайности: для реализации *max* экстремального действия, в виде спасения человечества, он вынужден совершать *min* экстремальные действия, угнав чужую машину, подделав документы, убив «антигероя(ев)». Образ героя является максимальным выражением всех возможностей и способностей "своего".

3. Экстремал – это человек, искусственно создающий себе опасную ситуацию, испытывающий удовольствие от ее преодоления. Преодоление ситуации возможно посредством сосредоточения физических и умственных способностей человека. Основной, но не единственной площадкой для экстремалов являются экстремальные виды спорта, которые есть «своеобразный ритуал, напоминающий людям о неизбежности смерти и заставляющий их острее ощутить радость земного бытия»¹⁷³. В образе экстремала "свой" через выброс адреналина получает эмоциональный заряд, а затем снятие эмоционального напряжения.

Под понятие экстремалов попадают военные, полицейские, космонавты и прочие профессии, потому как содержащиеся в этих профессиях опасности сознательно выбраны человеком. Человек, занимающийся подобным делом, может проявить героизм в той или иной ситуации, но не может быть героем. Выбором своей профессии он соглашается на опасность и экстремальность, но эта экстремальность абстрактна, в отличие от человека, занимающегося экстремальными видами спорта, который конкретно представляет себе ту опасность, преодоление которой принесет «экстрим» вместо героизма. Поэтому пожарные, спасатели, полицейские, космонавты и др. – они же *герои* с

¹⁷³ Экстремальный спорт и отдых. – М.: Мир энциклопедий Аванта+; Астрель, 2010. – С. 7.

экстремальной профессией – размывают границы, разделяющие субъектов экстремальности.

В данном контексте интересно дифференцированное отношение Русской Православной Церкви, которая чтит героев, молится за хранителей отечества и приравнивает к самоубийцам людей, умерших от экстремальных видов спорта. Нас интересует не оценка субъектов экстремальности, а факт их различия, вытекающий из различия в отношении к ним со стороны церкви.

4. Постэкстремал – экстремал эпохи постмодерна, реализация которого происходит через демонстрацию преодоления им опасной ситуации. Ему доставляет удовольствие не гормон риска и не преодоление страха, а факт преодоления страха. Постэкстремал стремится к удовольствию, которое он получит, когда сможет сказать кому-то или себе самому «Я сделал это». Проще говоря, герой прыгает с парашютом, чтобы не разбиться в самолете, экстремал прыгает с парашютом, чтобы испытать удовольствие от выброса адреналина, а постэкстремал от прыжка с парашютом получает фото/видео, документальное подтверждение и негласное право демонстрировать свой подвиг. Наглядной иллюстрацией постэкстремальности является телесериал «Выжить любой ценой», в котором главный персонаж, работая на камеру, имитирует дикие экстремальные условия природы и демонстрирует навыки, необходимые для выживания. Деятельность постэкстремала сводится к демонстрации. Демонстрация «крайностей» зачастую становится источником дохода для постэкстремала.

Внешне все субъекты экстремальности схожи, порой даже неразличимы. Различны в данном случае внутренние мотивы, личные основания, способы мышления и способность к рефлексии. Разные типы субъектов экстремальных действий отражают разные способы «крайнего» проявления "своего" внутри оппозиции "свой – чужой".

Возможность выделения нескольких типов субъектов экстремальности подчеркивает сложность этого неоднородного явления. Экстремизм в данной работе интересует нас как крайность отношений между "своим" и "чужим".

Развитие оппозиции "свой – чужой" в культуре влечет за собой изменения отношений внутри оппозиции, и, соответственно, изменяется характер экстремизма как способа взаимоотношений. Также можно утверждать и обратное: изменение характера отношений изменяет оппозицию. Проследим изменение структуры оппозиции "свой – чужой".

Мифологическое сознание рождается из неразрешенных противоречий, с которыми человек сталкивается в природном мире, в мире социальном и культурном. Первобытное сознание вырабатывает двоичные различительные признаки, набор которых является наиболее универсальным средством описания мира. Примером такого неразрешимого противоречия является оппозиция "свой – чужой". В ней теряется целое, но сохраняется целостность, так как стороны этой оппозиции остаются едиными, самодостаточными, целостными. В процессе развития оппозиция внутри себя начинает дробиться.

«Чужесвой» и «своесвой» есть виды своего на этапах развития человека, вырвавшегося из мифологического миропонимания. «Чужесвой» – это свой в корне, а чужой на поверхности, будучи своим он кажется чужим. Подобно русским, которые в большинстве ими и оставались, но выглядели по-европейски, т.к. были переодеты в немецкое платье по приказу Петра I. Оппозиция "свой – чужой" теряет цельность, начинает дробиться и порождает из себя новые (дробные) оппозиции. Чем дальше от центра (состояния мифологического сознания, не знающего противоположностей и противоречий), тем стремительней процесс дробления оппозиций. Развитие усложняет структуру явления.

"Чужой" может быть разделен путем мыслительной операции на «чужечужого» и «своечужого» в силу того, что человек перестает быть единым и целым и раскалывается на качества, характеристики, функции, статусы и т.д. Примером «своечужого» может выступать русский католик по отношению к «своесвоему» русскому православному в случае, если религиозная принадлежность является определяющим фактором в разделении на "своих" и "чужих", а русский православный становится субъектом конструирования

оппозиции. Потеряв человека, современная культура приобретает его черты. Культура имеет дело теперь не с человеком, а с его характеристиками, и вместе с этим сама культура приобретает человеческие черты.

В традиционной культуре основные статусы человека являлись врожденными (пол, возраст, национальность, религиозная принадлежность, сословная/классовая принадлежность), неотъемлемыми, друг от друга зависимыми и друг из друга вытекающими (еврей значит иудей; византиец значит православный христианин). Средневековые католические проповеди призывают к тому, что «человек должен оставаться в том сословии и социальном и профессиональном разряде, в котором рожден и воспитан»¹⁷⁴. Поэтому "чужой" существовал и воспринимался в целом, в корне, вообще. Но в рамках традиционной культуры "чужой" тоже не одинаков: на самых ранних ступенях становления человека и общества чужой понимался как «нелюдь», «не человек», «не умеющий говорить», а много позднее, например, в Средневековье, в "чужом" выделялись чужие черты, но они были слиты, синкретичны и в совокупности представляли целостность.

Новое время дает человеку новый опыт собирания деталей в целое и разбирания целого на детали. Человек-конструктор видит другого человека как механизм, собранный кем-то. Детали машин, таким образом, приобретают самостоятельную значимость и самоценность подобно тому, как черты человека могут рассматриваться абстрагировано от человека и определяться как "свои" или "чужие". Оппозиция "свой – чужой" разобрана на детали и собрана в новые оппозиции – комбинирование деталей дает разнообразие (аналогично комбинаторике в математике): «чужесвой-чужечужой», «своесвой-своечужой», «чужечужой-своечужой», «чужечужой-своесвой», «чужесвой-своесвой», «чужесвой-своечужой». Первая часть слова в оппозиции приставочная, вторая – корневая. В этом случае акцент ставится только на определяющую характеристику человека и помещает ее в корень, а все остальные фрагменты обобщаются в приставке и служат оттеняющим элементом.

¹⁷⁴ Гуревич А.Я. Указ. соч. – С. 274.

Современная же культура делает возможным рассуждение вслух: (мужчина в отношении женщины) «Как человек ты мне своя, как женщина – чужая». Получается, феномен пола отчужден от феномена человека, не говоря уже о религиозной, сословной, национальной принадлежностях. Последние, согласно социологии, относятся к числу приобретенных социальных статусов¹⁷⁵ и друг от друга не зависят (русский не значит россиянин, и не значит православный, и не значит говорящий на русском языке, и не значит проживающий на территории России).

В современной культуре происходит расщепление сторон оппозиции "свой – чужой" на качества, характеристики, элементы, особенности. Эпоха постмодерна заменяет оппозицию "свой – чужой" на оппозицию "свойскость – чуждость". Главное различие коренится в принципах приобретаемости и отчуждаемости тех признаков, на основе которых строится оппозиция. Человек нынешней культуры свободно самоопределяется, например, будучи представителем европеоидной расы (раса остается врожденным статусом), он определяет себя как француз, тем самым приобретает «чуждость» по национальному признаку в отношении к англичанину, который в свою очередь также свободно самоопределил свою национальную принадлежность. В какой-то момент все то же свободное самоопределение обратит француза в англичанина, и «чуждость» сменится «свойскостью». Таким образом, и «свойскость», и «чуждость» представляют собой наборы деталей для конструирования или собирания новых образов "своего" и "чужого".

Современный человек собирает образ другого человека уже не как конструктор, а как пазл. Пазл, в отличие от конструктора, образует поверхность, а не объем. Оппозиция "свойскость – чуждость" поверхностная, а оппозиция "свой – чужой" объемная. Детали конструктора находятся в иерархии: есть структурные детали, без которых модель не состоится, есть второстепенные детали, которые дополняют. Детали пазла – это фрагменты

¹⁷⁵ См. Конституция (Основной Закон) Российской Федерации: [Принята общенародным голосованием в 1993 г.] // Рос. газ. – 1993. – 25 декабря 1993. Согласно Конституции, национальная и религиозная принадлежности являются следствием свободного выбора гражданина.

рисунка, отсутствие одной или нескольких деталей не принципиально, картина в таком случае достраивается мыслительно, а отсутствующая деталь как бы «обходится» стороной.

Основное отличие конструктора от пазла как метафор конструирования образа "чужого" из элементов «чуждости» и самой оппозиции в пространстве культуры видится нам в следующем: детали конструктора не предполагают единственно верной построенной модели. Из одних и тех же деталей могут складываться абсолютно разные завершенные и цельные построения. То есть конструктор предполагает вариативность и некоторую степень свободы другого. Пазл же, напротив, подразумевает один единственно верный результат. Конечный результат должен соответствовать картинке, данной заранее. К конструктору же прилагаются разные схемы его построения, т.е. приблизительные результаты формирования образа "чужого"¹⁷⁶. В любом случае процесс конструирования или собирания нуждается в неких прототипах образов "своего" и "чужого", которые обнаруживаются в трех типах оппозиции "свой – чужой".

Явление экстремизма как крайности в оппозиции "свой – чужой" различно в разных типах данной оппозиции. Противоречие "своего" и "чужого" неизбежно, необратимо, врожденно и непреодолимо, что укореняет экстремизм. И наоборот: искоренение экстремизма может быть связано со снятием противоречия, с изменением характера этого противоречия. Например, религиозная принадлежность человека в Средние века врожденна, разделение людей по религиозному принципу необратимо, конфликты неизбежны, и религиозные войны как «крайнее» выражение этих конфликтов неминуемы. Религиозные войны были не отделены от национальных конфликтов и были

¹⁷⁶ Следует отметить, что в данном контексте под конструктором подразумевается конструктор «первого поколения», состоящий из простых деталей, не предполагающих однозначно верного решения. Среди современных конструкторов много одновариативных. Например, конструктор «скелет человека», каждая деталь которого может быть только ей и только в положенном месте. Здесь кроется противоречие современного мира: с одной стороны, в постмодернизме нет истины и каждый прав по своему, с другой стороны, широко распространены пазлы и конструкторы, имеющие только одно решение.

неизбежны в силу невозможности отделить религию от национальности, или невозможности отделить религию, национальность и прочее от себя.

Современный же экстремизм выражается в такой форме межрелигиозных и межнациональных отношений, как дискриминация¹⁷⁷. Дискриминация – это ограничение прав и свобод человека и гражданина по какому-либо признаку, т.е. признаки отчуждены от человека и характеризуются отдельно от него и отдельно друг от друга. Признаки в отдельности не могут сделать человека "чужим", они могут быть "чужими" сами по себе, придать ему (человеку) «чуждость» либо сделать его носителем черт «чуждости». Развивается оппозиция "свой – чужой", принимая все новые формы, изменяясь и изменяя способы взаимоотношений, экстремальных «крайних» отношений в том числе.

«Крайность» тоталитарно-религиозного типа оппозиции достигается путем фанатичного противопоставления "своих" "чужим". «Для фанатика не существует многообразного мира. Это человек, одержимый одним. У него беспощадное и злое отношение ко всему и всем кроме одного... Есть единое, которое спасает, все остальное губит»¹⁷⁸. В рамках тоталитарно-религиозного типа оппозиции "свой – чужой" экстремизм – проявление фанатичного целостного сознания, не знающего альтернатив реальности и не знающего альтернатив себе. «Фанатизм не допускает сосуществования разных идей и мирозерцаний. Существует только враг. Силы враждебные унифицируются, представляются единым врагом. Это страшное упрощение облегчает борьбу»¹⁷⁹. Фанатичное сознание ухватывает целостность, но не ухватывает многообразие, оно укоренено в своей целостности, неизбежности и безвариативности.

В дробных формах оппозиции "свой – чужой", таких как «своевой-своечужой» и др., экстремизм – проявление фанатизма фрагментарного сознания. Фрагментарное сознание мыслит человека не как человека вообще, а

¹⁷⁷ См. Конституция (Основной Закон) Российской Федерации: [Принята общенародным голосованием в 1993г.] // Российская газета. – 1993. – 25 декабря 1993. (В статье 19.2 говорится о запрете на дискриминацию)

¹⁷⁸ Бердяев Н.А. О фанатизме, ортодоксии и истине [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Berd/Fan_Ort.php (дата обращения: 3.11. 2012).

¹⁷⁹ Там же.

фрагментами, т.е. качествами, чертами, характеристиками, принадлежностями. Соответственно, экстремизм здесь проявляется как «крайность» отношений между отдельными фрагментами "своего" и "чужого". В. А. Лекторский характеризует современную философию постмодернизма тем, что «сознание оказывается "перенасыщенным" и "фрагментированным"»¹⁸⁰. Сам фанатизм есть фрагмент сознания. Акцентуация выступает как основной критерий определения и разграничения оппозиции. От изменения контекста зависит изменение соотношения "своего" и "чужого" в оппозиции.

Экстремальность человеческого бытия обозначена традицией экзистенциализма как «пограничная ситуация» и выражается через крайности отношений "Я – Другой", о которой говорилось в третьем параграфе настоящего исследования. Если Другой – это мир, то экстремальность отношений Я с миром выражена в таких пограничных ситуациях, как полет и пребывание в открытом космосе, в эпицентре пожара и т.д. Если Другой – это другой человек, то крайностями в отношениях "Я – Другой" становятся смерть, любовь, одиночество, разочарование и т.д. Если Другой скрывает образ Бога, то экстремизм проявлен в переживании богооставленности или во встрече с Богом. Наконец, если Другой – это Я Другой, то экстремальность выражает крайность внутриличностного бытия, которая может быть проявлена в соприкосновении с подлинностью. «Экстремальность забрасывает человека не только в возможность смерти, но и в возможность жизни как экстремальное самовыражение в человеке человеческого»¹⁸¹.

В контексте оппозиции "свойскость – чуждость" экстремизм проявляет фанатичность поверхностного сознания, т.к. выражает крайнюю степень отношения к отдельным качествам и характеристикам. Такая формулировка сохраняет фрагментарность и прибавляет поверхностность как характеристику данной оппозиции.

¹⁸⁰ Лекторский В. А. Философия, познание, культура. – М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 211.

¹⁸¹ Магомед-Элинов М. Ш. Указ соч. – С. 74.

Рассмотрение оппозиции "свой – чужой" в культурно-антропологических аспектах, таких как встреча, конфликт, экстремальность, фанатизм и экстремизм показало новые аспекты и формы оппозиции, а также сформулировало следующую задачу перед исследованием: выявить способ существования и особенности формирования современного типа оппозиции "свой – чужой".

§ 3. Толерантность как способ существования оппозиции "свой – чужой" в современной культуре

Современность связана с тенденциями глобализации, плюрализма, мультикультурализма, интеграции. Тон этих тенденций задает толерантность. Современное понимание толерантности, точнее понимания толерантности, открывают новые уровни проявления исследуемой оппозиции.

Необходимо выделить две смысловые части параграфа, в первой из которых толерантность является объектом исследования, во второй толерантность применяется как методология для раскрытия современных аспектов оппозиции "свой – чужой". То есть исследование толерантности обнаруживает возможность толерантного исследования.

Понятие «толерантность» существовало еще в древности и означало «допустимое отклонение веса каждой золотой или серебряной монетки от стандарта... ловкие правители стали нарочно портить монету, а разницу класть в карман»¹⁸².

Человеческий организм, благодаря анатомическим открытиям и исследованиям, с недавних пор воспринимается дискретно, как совокупность органов. Современная медицина позволяет пересаживать органы одного человека другому, искусственно поддерживая и/или продлевая жизнь. При операциях по пересадке органов очень важно ввести организм в состояние толерантности. Толерантность – это отсутствие реакции организма на

¹⁸² Лара У. Злоключения слов-изгоев // Личность и мир: филос.-публицист. альм. – М., 2001. – Вып.10: Солидарность и толерантность против насилия. – С. 55.

введенные антигены как следствие привыкания к данным антигенам. От иммунодефицита толерантность отличается тем, что на другие антигены организм продолжает вырабатывать антитела. Но так как человеческий организм постоянно обновляется, толерантность нуждается в постоянном поддержании. Выведение организма из состояния толерантности также производится фармакологическим путем. Именно из медицины этот термин просочился в социально-гуманитарную сферу.

В научный оборот «термин был введен в 1953 году английским иммунологом Т. Медоваровым для обозначения терпимости иммунной системы организма к пересаженным инородным тканям»¹⁸³. Множество современных научных работ по толерантности в области медицины свидетельствует о сохранении исходного этимологического смысла термина.

Потеря целостности общественного организма ярко проявилась в начале Нового времени. «Секуляризация – это глобальный процесс отеснения религиозной веры на периферию духовной жизни, где место религиозных ценностей все более занимают аксиологические характеристики нерелигиозного характера»¹⁸⁴. Секуляризация сопровождалась ростом конфессионального многообразия. Духовность теперь состоит из обособленных частей, которые чужды друг другу, и сама есть система, обособленная от других систем. В условиях обособления общественных структур встает необходимость их совместного существования в рамках общественного организма. Таким образом, толерантность в форме веротерпимости стала подавлять иммунную систему общества для сохранения его элементов. Продвижением ценности веротерпимости занимались Дж. Локк, Вольтер и другие.

Вольтер рассказывает об одном диспуте в Китае между представителями трех ответвлений христианства. Правящий мандарин, дабы разрешить спор, заточил их в тюрьму. Первоначальным / идеальным условием их освобождения

¹⁸³ Лара У. Указ соч. – С. 56.

¹⁸⁴ Толерантность / общ. ред. М.П. Мчедлова. – М.: Республика, 2004. – С. 115.

было нахождение согласия. Но это оказалось невозможным, и мандарин выдвинул второе условие, согласно которому, спорящие должны были простить друг друга. Но возможным оказывался только третий вариант, в котором мандарин уступает и требует, чтобы они хотя бы сделали вид, что простили друг друга¹⁸⁵. Подобным образом и толерантность постепенно сводится к видимости, поверхности, уступке.

Джон Локк вводит классификацию человеческих действий и утверждает, что проявление безусловной терпимости возможно только к первому типу мнений и поступков, не касающихся других людей, общества, государства. В отношении других поступков Локк определяет допустимую степень терпимости. Причем субъектом терпимости выступает правитель, а объектом – его подданные. Терпимость понимается Локком как «пряник» – один из способов воспитания – который, чередуясь с «кнутом», дает хорошие результаты в деле формирования благополучного государства¹⁸⁶.

Для дальнейшего исследования необходимо развести понятия «толерантность» и «терпимость». Веротерпимость признана одним из первых проявлений толерантности. Одни мыслители употребляют термины «толерантность» и «веротерпимость» как тождественные, другие сводят «веротерпимость» к негативной пассивной стороне толерантности, но большинство исследователей склоняются к тому, что веротерпимость – частный случай толерантности. Мы полагаем, что веротерпимость – частный случай терпимости, а понятия «толерантность» и «терпимость» принципиально отличны, поскольку принадлежат разным языкам, а язык в свою очередь выражает определенную культурную реалию. Реалия западной культуры, названная толерантностью, не совпадает с терпимостью как реалией русской культуры. Понятие терпимости иное по отношению к толерантности. Диссертационное исследование И. Г. Арцыбашева посвящено различению самостоятельных понятий «толерантность» и «терпимость», последнее из

¹⁸⁵ См. Вольтер. Указ. соч. – С. 573-626.

¹⁸⁶ См. Локк Дж. Сочинения: в 3т. Т. 3 / пер. с англ. и лат. – М.: Мысль, 1988. – С. 67-90.

которых имеет более глубокое содержание и более широкое распространение. Терпимость не есть синоним и не есть перевод, а есть альтернатива российского менталитета западно-европейской толерантности и неотъемлемый элемент русской культуры¹⁸⁷.

Авторитетный исследователь толерантности М. Уоцлер дает классификацию возможностей толерантности: «1) религиозная терпимость, 2) позиция пассивности, 3) моральный стоицизм, 4) открытость в отношении других, любопытство, 5) восторженное одобрение различий»¹⁸⁸. Исходя из этой классификации, терпимость соотносится с толерантностью как часть с целым, как одна из ее возможностей. А книга М. Уоцлера, посвященная толерантности, называется в русском варианте «О терпимости», хотя сам он эти понятия разводит. Таким образом, погрешности перевода могут искажать концепцию толерантности.

Понятие толерантности, пришедшее в философский дискурс из медицины, где она (толерантность) означала нечувствительность и невосприимчивость к внешним воздействиям, как положительным, так и отрицательным, требует от субъекта безотносительного допущения существования "чужого". Иначе говоря, как можно терпеть боль, если ты ее не чувствуешь? Толерантное сознание рождает необходимость толерантного отношения к воздействию, распознанному как "чужое". Терпимость воспитывает уважение к "чужому", не допускает посягательства на "чужое" и не снимает "чужое" как проблему, таким образом, она необходима для сохранения "чужого" путем изменения своего отношения к нему. При проявлении терпимости по отношению к "чужому" акцент делается на "чужом", при толерантном же отношении к "чужому" главное – самому остаться толерантным. Терпимость способна разрешить конфликт между "своим" и "чужим". Толерантность способна снять конфликтность "свойскости" и

¹⁸⁷ См. Арцыбашев И. Г. Ценностная альтернативность религиозной толерантности и веротерпимости: российский опыт: дис. ... канд. филос. наук. – Екатеринбург, 2008. – 235 с.

¹⁸⁸ Уоцлер М. О терпимости / пер. с англ. И. Мюрнберг. – М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 2000. – С. 25–26.

"чуждости" и способна конструировать из них новые образы "своего" и "чужого".

Терпимость выражена в отношении к грешникам в православной традиции. Православное учение призывает осуждать грех, но терпимо относиться к немощным людям, совершающим грех, – не осуждать, молиться за них. А толерантность настаивает на проявлении уважения к самому греху или к инаковости как к элементу «чуждости», например, легализация наркотиков и однополых браков в странах Европы. Толерантность в медицине формируется по отношению к отдельным "чужим" органам или антителам, толерантность в обществе и культуре формируется по отношению к самим инаковостям, существующим отдельно от их носителей. *Под инаковостями в контексте современной культуры понимаются обособленные друг от друга и абстрагированные от человека элементы "чуждости"*. Толерантность – уважение к инаковостям и способ существования элементов "свойскости" и "чуждости". Иначе говоря, осуждая и не принимая, к примеру, гомосексуализм, но принимая конкретную личность, можно быть терпимым, не будучи толерантным.

Сегодня толерантность представлена как универсальный термин, применимый к социальной, экономической, политической, духовной сферам общества. В России, равно как и во всем мире, ежегодно проходят десятки конференций, круглых столов, конгрессов, занимающихся проблемами толерантности. Общая тенденция проявления интереса к феномену толерантности направлена на практическое применение. Большинство публикаций, посвященных толерантности, понимают ее как панацею от болезней современного общества, таких как экстремизм, фанатизм дискриминация, межнациональные конфликты и др. Разработаны программы преподавания основ толерантности в школе и курсы лекций по основам толерантности для вузов. Основы толерантности закреплены в международных (Декларация принципов толерантности ЮНЭСКО от 16 ноября 1995 г.) и

федеральных (Межведомственная программа Правительства РФ 2000 г. по содействию развитию толерантности) документах.

Несмотря на столь бурный интерес, концепция толерантности остается не выстроенной. Парадоксальность ситуации состоит в том, что толерантность, отрицающая полемику как форму взаимоотношений с "чужим", сама вокруг себя создает полемику. А. В. Перцев предлагает ученым пересмотреть свою позицию в отношении к данному феномену, указывая на то, что «толерантность XXI века требует не перевода борьбы в иную плоскость, а разрешения конфликта путем понимания и себя, и Другого. Причем начинать это понимание ученому нужно с себя»¹⁸⁹.

Толерантность понимается как характерная черта современной культуры. Е. В. Магомедова называет свою диссертацию «Толерантность как принцип культуры» и обосновывает такое понимание толерантности тем, что насилие – это культурная универсалия, а толерантность как противоположность насилию оформляется в оппозиции с ним, значит и толерантность – культурная универсалия и основополагающий принцип культуры¹⁹⁰. *Для данного исследования представляет интерес толерантность как принцип существования и развития оппозиции "свойскость – чуждость" и применение этого принципа в построении современных образов "своего" и "чужого"*.

Отношение современного сообщества к феномену толерантности разнится от крайне негативного до крайне позитивного. Отношения внутри оппозиции "свой – чужой" в контексте толерантности также неоднозначны. Термин «толерантность» сильно эволюционировал, но примеры его «корыстного» применения встречаются и в современном мире. Нынешние «ловкие правители», пользуясь толерантным отношением к себе, устанавливают тоталитарный режим на микроуровне. Этот факт подтверждает

¹⁸⁹ Перцев А.В. Идолы толерантности: (разумное и инакомыслие) // Личность и мир: филос.-публицист. альманах. – М., 2001. – Вып.10: Солидарность и толерантность против насилия. – С. 26.

¹⁹⁰ См. Магомедова Е.В. Толерантность как принцип культуры: дис. ... канд. филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2000. – 133 с.

рост и распространение тоталитарных сект, что влечет за собой негативное восприятие толерантности определенной частью мыслителей.

Среди отрицательно настроенных выделяются православные священники, которые выступают против введения уроков толерантности в школе. «Под толерантностью понимается нравственный нигилизм, индифферентность к различным порокам, религиозной истине, ценностям»¹⁹¹. Толерантность может быть обусловлена отсутствием собственной позиции, а потому и проявляется в равнодушии к иной. Крайне негативное проявление толерантности, со слов К. С. Романовой, получает на Западе в форме конформизма: «конформизм – это морально политический термин, обозначающий приспособленчество, пассивное принятие существующего порядка вещей, господствующих мнений»¹⁹².

Но все же большинство исследователей воспринимают толерантность как положительную общемировую тенденцию. Из курса мировой истории нам известно стремление Папы Римского и всей католической церкви к собиранию иных конфессий и земель в лоно католической церкви. В эпоху, определявшуюся религиозным фанатизмом, церковь выражала это стремление прямым, физическим, кровавым путем. Современность же, заданная верховенством права, идеями консолидации и мира, не допускает ни насильственного освоения "чужого", ни физического уничтожения "чужого". Потому вполне обосновано поведение западно-католического священства, которое воспекает толерантность как основополагающий принцип любых культурных и, в частности, религиозных взаимодействий, преследуя ту же миссионерскую цель. «Старайтесь не совершать насилий над сердцами людей – и все сердца будут ваши»¹⁹³. Приведенная цитата демонстрирует толерантность как способ захвата "чужого" без принуждения и насилия.

¹⁹¹ Минин С. «Пермские боги» заговорили [Электронный ресурс] // Независимая газ. – Режим доступа: <http://www.religion.ng.ru/printed/222653> (дата обращения: 19.11.2011).

¹⁹² Романова К.С. Толерантность: конформизм или милосердие // Дискурс-Пи. – Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2003. – Вып. 3: Дискурс толерантности в глобальном мире. – С. 16.

¹⁹³ Вольтер. Указ. соч. – С. 587.

Православное священство, мыслящее в западном ключе объединения церквей, также приветствует принцип толерантности как условие становления интегративной церкви. «Всемирный совет церквей обязан помочь церквям создать необходимые условия для созыва общехристианского собрания, которое могло бы говорить от имени всех христиан»¹⁹⁴.

Бурный интерес к проблеме толерантности привел ко многим дискуссиям и расхождениям. Политический, религиозный, педагогический, этнический, психологический и философский аспекты данной проблемы обуславливают стремительную метаморфозу понятия толерантности – от волевого нереагирования на социальный раздражитель до сознательного принятия "чужого" и обогащение "своего" за счет разнообразия и мультикультурности. По мнению П. К. Гречко, «толерантность – это культура положительного, даже поощрительного отношения к различиям, это, более конкретно, коммуникативная открытость другому, Другому»¹⁹⁵.

Мы полагаем, что толерантность подразумевает заблаговременный отказ "чужому" в освоении. Отношения толерантности не допускают процесса о-своения, это позиция, заранее отчужденная, выстроенная на уважении, терпении качеств "чужого" и дистанцировании от них "своего". "Чужой", воспринимаемый толерантно, не сможет стать "своим". Его уважают как "чужого" и предполагают за ним равенство прав как за "чужим".

А. В. Перцев вводит классификацию толерантности, выделяя толерантность поверхности, или объясняющую толерантность, и глубокую ментальную, понимающую толерантность. Ментальная толерантность «заключается в постоянных усилиях, направленных на постижение образа жизни и образа мысли оппонента, в поиске принципиально новых, доньше не использовавшихся форм и методов диалога, способствующих переводу к

¹⁹⁴ Фёдоров В. Русская православная церковь и Всемирный совет церквей // Поиски единства: проблемы религиозного диалога в прошлом и настоящем. – М., 1997. – С. 58.

¹⁹⁵ Гречко П.К. Различия: от терпимости к культуре толерантности: учеб. пособие. – М.: Изд-во РУДН, 2006. – С. 323.

взаимопониманию и взаимодействию»¹⁹⁶. А. В. Перцев говорит, что понимающая толерантность – это то, к чему надо стремиться, это есть нечто, еще не сбывшееся, не достигнутое.

История знает объясняющую толерантность. Формула толерантности старороссийского менталитета: «Я знаю истину, а Другой заблуждается... Я во всем превосхожу Другого. Мне нет нужды сотрудничать с ним, путаником и неудачником»¹⁹⁷. Такую позицию почти дословно выразили старообрядцы во время исправления богослужебных книг. Греки – «путаники» и «неудачники», поэтому нет никакой надобности сверяться с ними как с образцами. Наша вера, "своя" – истинная. В данном историческом примере речь идет не только о церковном расколе, но и о расколе оппозиции. Церковь православная и в Греции, и в России, значит должна определяться как "своя", но на первый план выходит фактор культурного превосходства (факторы разграничения "своих" и "чужих" смотрите ниже), по которому греческие образцы православия определяются православными русскими как "чужие".

Также А. В. Перцев вводит понятие «моей толерантности». Она – это «не поиск взаимодействия с Другим, но исключительно победа над собой. Другой, собственно, мне совершенно безразличен – он не более чем повод для проявления моей толерантности»¹⁹⁸. Если ранее философия, в лице Гуссерля, Сартра, Ортеги-и-Гассета, Бубера, говорила о том, что Другой так или иначе делает возможным самоузнавание, саморазвитие, самопознание, то в новом дискурсе «моей толерантности» Другой исчезает. Остается вектор толерантной направленности к Другому, и важен этот вектор оказывается постольку, поскольку он позволяет «своему Я» быть отправителем этого вектора.

Основная линия рассуждений А. В. Перцева экономическая. Он выводит возможность формирования толерантного сознания из экономических предпосылок. В Европе появление толерантности связано с переходом

¹⁹⁶ Перцев А.В. Жизненная стратегия толерантности: проблема становления в России и на Западе. – Екатеринбург, 2001. – С. 5.

¹⁹⁷ Там же. – С. 65.

¹⁹⁸ Там же. – С. 65.

сельского хозяйства на систему сам-пять, при которой урожай в пять раз превышает засеянное. Этот переход обеспечивает высвобождение умов, появление новых форм общественной жизни. Возникает требование толерантного отношения к появившемуся новому, иному, другому. При производительности труда крестьян ниже сам-пять толерантность для них – *роскошь мышления*. Предмет таков, каким его видит старший (нет времени и средств на высказывание и обсуждение разных мнений)¹⁹⁹.

Разговор о толерантности возможен в рамках той традиции, в которой наличествует истина субъективная, а точнее, истины субъективные. Толерантность как допущение отклонения веса монеты возможна при отсутствии единого стандарта выпускаемых монет и единого органа, осуществляющего выпуск монет и проверку их подлинности. Никакой толерантности не может быть, «пока существует представление об объективной истине»²⁰⁰.

Говоря о толерантности, необходимо учитывать сопутствующие тенденции развития и черты современного общества, такие как: интеграция, глобализация, мультикультурализм, плюрализм. И все они возможны тогда, когда объективная истина невозможна. Все они взаимосвязаны, вытекают одно из другого. С одной стороны, толерантность может быть реализована в обществе, основанном на принципах плюрализма и мультикультурализма, с другой стороны, толерантность становится основанием для дальнейшего существования и развития этих принципов. Остановившись на исследовательский взгляд на толерантности, мы убеждены в том, что она есть связующее звено и возможность протекания этих процессов.

Глобализация представляет собой, помимо прочего, «толерантность в международной политике и межкультурном взаимодействии»²⁰¹. Концепция А. Н. Чумакова подтверждает взаимосвязанность понятий «глобализация»,

¹⁹⁹ См. Перцев А.В. Жизненная стратегия толерантности: проблема становления в России и на Западе. – Екатеринбург, 2001. – 214 с.

²⁰⁰ Там же. – С.156.

²⁰¹ Чумаков А.Н. Метафизика глобализации. Культурно-цивилизационный контекст: монография. – М.: Канон +; РООИ «Реабилитация», 2006. – С. 221-222.

«мультикультурализм», «толерантность», но изменяет ракурс рассмотрения: средствами измерения развития социума на протяжении исторического развития были: культура, цивилизация, глобализация. Все прочие современные тенденции, такие как толерантность, мультикультурализм, поливариантность и другие он использует в рамках глобализации²⁰².

Ценность толерантности в современном обществе возникает и возрастает при попытке ответить на явления фанатизма и экстремизма. Толерантность сама по себе не имеет ценности. Необходимость толерантности как формы межсубъектных отношений обусловлена наличием разрушительных тенденций конкуренции, соперничества, доказательства. Толерантность лишь притупляет или приостанавливает взаимоуничтожение противостоящих начал. В мировой истории известны попытки противопоставить толерантность, сотрудничество и соглашение угрозе фашизма. Но, как известно, Лига Наций оказалась неспособной к разрешению конфликтов и не смогла сдерживать агрессоров, мирные договоры не вступили в силу, а так и остались на бумаге. Толерантность, поспевающая к обломкам самоуничтожения фанатизма, не представляет оппозиции для экстремистских направленностей в обществе. Век религиозных войн и нетерпимости сгорел в кострах инквизиции. Выходит, что нетерпимость сожжена нетерпимостью.

Предназначение толерантности содержится в освобождении человека от оков стереотипов, предвзятости, религиозного давления. Но, по сути, обязательное требование соблюдения толерантного отношения закабаляет индивида в этом обязательстве. Толерантность, чтобы не стать тоталитарной и догматичной, должна допускать совсем не толерантные типы оппозиции "свой – чужой" (мифологический, религиозный и тоталитарно-религиозный, философский), в которых толерантные принципы ненасилия и невмешательства нарушаются. Но в этом случае рушатся надежды политиков, социологов, педагогов на толерантность как на профилактику нетерпимости. Таким образом, концепция толерантности в том виде, в котором она представлена на

²⁰² См. Чумаков А.Н. Указ. соч.– 516 с.

сегодняшний день, оказалась в тупике: в одном случае – отрицая не толерантное мировоззрение, она отрицает себя как допущение и возможность существования любого мировоззрения; в другом случае – она остается толерантной к самой себе, допуская экстремизм как «крайность» отношений в оппозиции "свой – чужой", но не противостоит фанатизму и экстремизму (а профилактика экстремизма – основная цель внедрения в общество толерантного сознания).

Многие исследовательские труды, государственные программы, нормативно-правовые акты посвящены формированию толерантного сознания в обществе. Автор подвергает критике толерантность, и критика оказывается конструктивной в силу того, что толерантность как методология доказывает возможность самокритики и способность к ней. Формирование толерантности, толерантного отношения, а через это и толерантного сознания внедряется в качестве основ высшего и школьного образования. Однако толерантность есть допущение существования другой позиции не в ущерб своей собственной, а где взяться собственной позиции, если в период ее формирования формируется толерантность? Формированию толерантности должно предшествовать формирование собственного мировоззрения, мнения, позиции, чтобы усилием воли допустить существование другого, не только допустить, но и постараться понять его и от понимания обогатиться.

Для того чтобы определить, какую роль толерантность играет в развитии оппозиции "свой – чужой", нужно выстроить модель самой толерантности. Проанализировав ряд работ, посвященных заявленной проблематике, мы предлагаем следующие понимания толерантности:

1. Толерантность как волевое допущение существования "чужого" до столкновения с ним.

Современное общество названо «обществом потребления», в котором «обещание и ожидание удовлетворения предшествует потребности, которую

обещано удовлетворить»²⁰³. Подобным образом, толерантность в обществе потребления как уважение к инаковостям предшествует осознанию, пониманию и переживанию субъектом этих инаковостей. "Чужой", воспринимаемый толерантно в этом смысле, не поддается *о-своению, у-своению, при-своению*, поскольку его уважают как "чужого", предполагают за ним равенство прав как за "чужим", дистанцируются от него.

2. *Толерантность как диалог и взаимообогащение "своего" и "чужого"*.

Такое понимание толерантности оказывается самым трудным для реализации и вместе с тем самым плодотворным в плане развития "своего" и "чужого" в оппозиции. Это обуславливается тем, что, с одной стороны, "свой" должен быть настолько укоренен в своем опыте, что даже сильное воздействие со стороны "чужого" не пошатнет его глубинных основ, а спровоцирует рефлексию. С другой стороны, "свой" должен ощущать различия и пространство "чужого", дабы не вторгнуться в его личное пространство. А с третьей стороны, они оба должны найти тот способ взаимодействия, который не приведет ни к поглощению одного другим, ни к подавлению, ни к потере важности этого взаимодействия.

3. *Толерантность как взаимопроникновение и растворение "чужого" в "своем" и наоборот.*

Инаковости в культурах не переводятся. Однако сторонники глобализации предлагают перевести их на общий универсальный язык. В таком случае они перестанут быть инаковостями, а станут универсалиями. «Культурный Другой погибает, попадая внутрь универсальности... субсидируя, сохраняя, интегрируя, приручая Другого в культурных резервациях, его сажают на поводок»²⁰⁴. Толерантность возможна при существовании различий, но толерантность в данной трактовке стремится к стиранию этих различий, то есть рубит себя на корню.

²⁰³ Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. М.: Весь мир, 2004. – С. 118.

²⁰⁴ Мартыянов В.С. Метаязык политической науки в контексте глобализации // Дискурс-Пи. – Екатеринбург, 2003. – Вып. 3. – С. 28.

4. *Толерантность как безразличие и невосприимчивость к воздействию со стороны "чужого".*

Такое понимание толерантности аналогично медицинскому употреблению термина «толерантность» как невосприимчивость организма к "чужому". Невосприимчивость к "чужому" в результате порождает невосприимчивость к "своему". Толерантный субъект демонстрирует высокую степень отчужденности от своей культуры. Толерантность выступает здесь как синоним индифферентности, которая не запускает развитие толерирующего субъекта.

5. *Толерантность как синоним терпимости.*

Терпимость, принятая христианством за добродетель, проявляется тогда, когда субъект чувствует/ощущает боль, дискомфорт как результаты внешнего воздействия. Он осознает воздействие "чужого" на себя, и, проделав работу над собой, а значит, преобразившись, терпит. Терпимость пассивна в отношении "чужого", но активна, причем конструктивно активна в отношении "своего".

6. *Толерантность как претерпевание "чужого".*

Многие исследователи используют термин «терпимость», чтобы обозначить претерпевание существования и действий "чужого". Мы же разводим понятия «терпимость» и «претерпевание». Под претерпеванием понимается сокрытие "своим" отрицательных эмоций в адрес "чужого", при сохранении этих эмоций, без понимания их причин и без работы с ними.

7. *Толерантность как условие существования в современном поликультурном пространстве.*

Согласно Конституции РФ от 12 декабря 1993 года Россия как многонациональное государство основывается на принципе уважения ко всем нациям и народностям. Большинство современных государств – светские, и толерантность в них становится условием сосуществования различных религий, конфессий и учений. «В массовом безразличии – как верующих, так и неверующих – к вопросам веры в межличностных отношениях не следует усматривать какие-то негативные моменты. Наоборот, это, как представляется,

свидетельство отсутствия помех для нормальных личностных взаимоотношений, невзирая на мировоззренческие различия»²⁰⁵. В этом смысле толерантность синонимична другим условиями сосуществования "своих" и "чужих": мультикультурализму, плюрализму, интеграции, глобализации, поливариативности.

8. *Толерантность как неотъемлемое качество личности с высокой нравственной и правовой культурами.*

«Я признал за Другим такие же права, какие признаю за собой. Хотя, положив руку на сердце, он, Другой, не особенно заслуживал признания за ним этих прав... Но тем выше моя моральная победа»²⁰⁶. Следует отметить, что мораль и нравственность подразумевают суждения в рамках оппозиции «добро/зло», «хорошо/плохо», а это, в свою очередь, неприемлемо для толерантного человека. Оказывается сомнительным понимание толерантности как положительного морального качества личности.

9. *Толерантность как идеология современного общества.*

Толерантность, уходя от оценок различных учений и течений, сама стремится к положительной оценке. «В толерантном мире общеобязательным становится отказ от общеобязательности... Толерантность может оказаться призывом к борьбе с теми, кто ее не признает»²⁰⁷. Такое понимание толерантности делает проблему тупиковой. Толерантность провозглашает отказ от навязывания какой-либо идеологии, причем иногда сама выступает в качестве идеологии. Такой точки зрения придерживается от. дьякон Андрей Кураев.

10. *Толерантность как идеал межкультурных взаимодействий.*

Мировая история дает нам примеры взаимоуничтожения и взаиморазрушения людей разных культур, разных религиозных культур в частности. Современность же, заданная верховенством права, идеями

²⁰⁵ Толерантность / общ. ред. М.П Мчедлова. – М., 2004. – С. 38-39.

²⁰⁶ Перцев А.В. Идолы толерантности: (разумное и инакомыслие) // Личность и мир: филос.-публицист. альм.– М., 2001. – Вып. 10. – С. 24.

²⁰⁷ Хомяков М.Б. Толерантность и современная цивилизация // Личность и мир: филос.-публицист. альм. – М., 2001. – Вып. 10. – С. 12-13.

консолидации и мира, не допускает ни насильственного освоения "чужого", ни физического уничтожения "чужого". Потому вполне обосновано воспевание толерантности как основополагающего принципа культурных взаимодействий. Однако не следует отказывать этим взаимодействиям и в других принципах, например, в принципах полемики и дискуссии. Необходимо различать понимания толерантности как условия (необходимого) для сосуществования "своего" и "чужого" опыта и как идеала взаимодействий "своего" и "чужого".

Разными учеными, мыслителями, идеологами и исследователями толерантность в зависимости от контекста может пониматься как идеология, как ценность, как добродетель, как образ жизни, как способ взаимодействия, как парадигма, как форма отношений и др. Е. Н. Третьякова пишет, что разные понимания толерантности исходят из различия областей исследования: политология, социология, культурология, психология, философия и др.²⁰⁸. Так же существует весьма специфическое понимание толерантности, как например у Р. Ферейра, который определяет ее следующим образом: «это некий акт, благодаря которому моя внутренняя энергия переходит на другой объект...это моя собственная энергия, которую я как бы отчуждаю от самого себя, так сказать, "вшиваю" ее в другого, ожидая такого же ответного дара»²⁰⁹.

Возможно, существуют и другие понимания толерантности, но уже перечисленные дают право говорить о плюрализме в отношении данного термина, то есть, о толерантном подходе к пониманию толерантности.

Рассмотренные выше понимания толерантности дают возможность разностороннего рассмотрения любого разнообразия. Сами же подходы являются разнообразием. Это разнообразие проявляется, в том числе, в различных способах конструирования образа "чужого" из элементов "чуждости".

²⁰⁸ Третьякова Е. Н. Толерантность как духовно-нравственное качество личности: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – СПб, 2011. – 19 с.

²⁰⁹ Ферейра Р. В лабиринте человеческих добродетелей и пороков // Личность и мир: филос.-публицист. альм.. – М., 2001. – Вып.10: Солидарность и толерантность против насилия. – С. 23.

Итак, выявим основные особенности проявления толерантности в контексте оппозиции "свой-чужой":

- понятие «толерантность» является объектом исследований в различных областях знания при сохранении этимологического (медицинского) значения этого понятия;

- принципиальное отличие толерантности от терпимости кроется в том, что толерантность имеет дело с качествами и свойствами "чужого", проявляя к ним уважение и допуская существование их носителя, а терпимость требует уважения к другому человеку как к чужому опыту, открытому к пониманию и *о-своению*;

- толерантность стремится к безоценочному отношению к "чужому", но отношение к толерантности охватывает весь оценочный спектр;

- феномен толерантности не имеет онтологических оснований. Она возникает в оппозиции по отношению к нетерпимости, насилию, фанатизму и экстремизму. В противостоянии и противодействии им толерантность обретает ценность и значимость;

- отношения между "своим" и "чужим", построенные на принципе толерантности, не подразумевают процесса освоения. Это позиция выстраивается на уважении по отношению к качествам "чужого" и дистанцировании "своего" от носителя этих качеств;

- человек в парадигме толерантности обретает ценность постольку, поскольку является отправителем вектора толерантности по направлению к Другому, а Другой становится поводом для выражения «моей толерантности» (термин А. В. Перцева);

- реализация принципа толерантности возможна при отсутствии объективной истины и при существовании истин субъективных;

- толерантность взаимосвязана с процессами интеграции, глобализации, мультикультурализма, плюрализма: с одной стороны, она является условием протекания этих процессов; с другой стороны, они свидетельствуют об

отсутствии объективной истины, тем самым, создают поле для выражения и проявления толерантности;

- формированию толерантного сознания должно предшествовать формирование личного мнения, позиции;

- открытый список пониманий толерантности фиксирует отсутствие истинного и исчерпывающего определения данного понятия, что обуславливает возможность ее существования.

До сих пор мы исследовали понятие и явление толерантности, а теперь мы применим принцип толерантности для выявления особенностей оппозиции "свой – чужой" в современной культуре.

Не «естественно-чужой», а «искусственно-отчужденный» формирует необходимость толерантного отношения. Так как «естественно-чужой» призывает к развитию, *о-своению*, терпимости. Ему мало простого «допущения». Пересаженное сердце не становится "своим". При этом "свое" не обогащается от появления "чужого" и не развивается. И пока "свое" занято подавлением в себе реакции против "чужого", оно утрачивает самость и перестает быть собой. Например, южноафриканец не требует толерантности к себе, но когда южноафриканец эмигрирует на новую землю, он утрачивает связь со своей природой и культурой, он перестает быть тем, кем он был и становится «черным» т.е. "чужим" по отношению к «белому». Потребность в толерантности появляется в том числе, как следствие потери самости. Когда женщина перестала быть женщиной и стала женским полом в противоположность мужскому, тогда она и стала требовать толерантного отношения к своему полу, а не к себе. Иначе говоря, в современной культуре наличествуют такие элементы "чуждости", как «черный», «женщина», «национальные меньшинства», «сексуальные меньшинства» и многие другие элементы, существующие объективно и самостоятельно и требующие толерантного отношения к себе и к своим носителям.

Проблема в том, что современный толерантный человек наделяет "чужого" правом быть "чужим", конструируя его из элементов "чуждости".

Этот процесс осознан, имеет рациональные основания. На уровне онтологии "чужой" не есть более "чужой", ему предоставляется такое право, потому как он становится носителем черт "чуждости". Теперь "чужое" не бытийствует, а является "чужим" для "своего", т.к. собирается из имеющихся у своего элементов "чуждости". *Итак, в современной культуре "чужой" понимается как носитель черт "чуждости".*

Оппозиция "свой – чужой" рождается в результате процесса идентификации. Идентификация, в свою очередь, предполагает определение границ "своего" и "чужого" (либо ограничение областей "своего" и "чужого" задает границы, либо проведение границ определяет области). Применяв принцип толерантности в отношении формирования границ и определения факторов разделения, в качестве границ между "своим" и "чужим" в оппозиции выявим следующие факторы:

Человеческий (биологический) фактор.

«В первобытном обществе, – писал Б. Ф. Поршнев, – «мы» это всегда люди в прямом смысле слова, т.е. люди вообще, тогда как «они» – не совсем люди»²¹⁰. Современный исследователь архаики В. Б. Яшин пишет, что на ранних этапах развития человечества «к норме относятся только представители своего этноса, в то время как иноплеменники воспринимаются как существа нечеловеческой природы. Мифологическое сознание ассоциирует чужие этносы с Хаосом, с Природой, с нижним миром, смертью, они описываются как дикие, враждебные, обладающие сверхъестественными аномальными способностями»²¹¹. На данном уровне все предельно просто: "свой" – человек, "чужой" – не человек, «нелюдь».

Позднее, человек преодолевает эту жесткую границу. Животные, которые не относятся к роду *homo sapiens*, включаются им, последним, в социальные отношения. В Средневековье была традиция ведения судебных дел в отношении животных с соблюдением порядка проведения судебного процесса.

²¹⁰ Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. – М: Наука, 1966. – С. 82.

²¹¹ Яшин В.Б. Указ. соч. – С. 18-19.

Животных проклинали, отлучали от церкви, предавали анафеме²¹². Этот исторический феномен не только вводит животное в дискурс человеческого, но и выводит человека из дискурса человечности (в смысле разумности), тем самым снимает границу между "своим" и "чужим" по человеческому (биологическому) фактору.

Этно-культурный фактор.

В традиционной культуре происхождение человека определяло его этническую и культурную составляющую. Своей принадлежностью к своему народу, своей религии, своей традиции, своему языку человек был обязан рождению в конкретной культурной реальности. Если человек родился в арабской мусульманской семье, он уже "свой" для всех арабомусульман и уже "чужой" для неверных (т.е. иноверцев). В традиционной культуре этот фактор оказывается непреодолимым, в отличие от последующих этапов развития культуры.

Фактор религиозной принадлежности.

В традиционной культуре фактор религиозной принадлежности тесно связан и неотделим от этно-культурного. Начиная с Нового времени и в современности, религиозная принадлежность выступает как обособленный фактор идентификации "своих" и "чужих".

Фактор социальной стратификации.

В индийской кастовой системе этот фактор был основным в определении "своих" и "чужих". Границы в оппозиции очерчены настолько четко, что развитие отношений "своего" и "чужого" невозможно. Средневековое мировоззрение отказывает человеку в освоении другого сословия. С точки зрения социальной мобильности крестьянин мог стать рыцарем в силу каких-либо обстоятельств, но антропологически это невозможно. «Мужик, затесавшийся в рыцарскую среду, способен усвоить²¹³ лишь отрицательные ее

²¹²См. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – М.: Искусство, 1990. – С. 292-294.

²¹³ Разница между *у-своением* и *о-своением* обозначена выше.

повадки, но отнюдь не кодекс благородного поведения»²¹⁴. «Верность сословной идентичности ценится выше, нежели узы кровного родства, включая и отцовскую любовь к сыну. Крестьянское сословие безжалостно мстит тому, кто преступает извечные нормы его существования»²¹⁵. В Средневековье наблюдается запрет на социальную мобильность. Переход из сословия в сословие возможен, но оценивается однозначно негативно. «Личность получает позитивную оценку лишь постольку, поскольку она проявляет себя в общепринятых рамках, как сословная личность»²¹⁶.

Класс, в отличие от сословия, не является врожденным признаком. Принадлежность к тому или иному классу вызвана родом деятельности, социальной занятостью, уровнем благосостояния. Карл Поппер анализирует классовый подход К. Маркса и приходит к выводу, что в классовом делении не свободны оба субъекта оппозиции: эксплуататоры, чтобы оставаться ими, должны непрерывно эксплуатировать, т.о. они обречены на эксплуататорство, а угнетенные не свободны, т.к. не могут вырваться из угнетения²¹⁷.

Рассел полемизирует с марксистами, которые говорят, что человек идентифицирует себя с теми, с которыми совпадают его экономические интересы. Рассел же настаивает на том, что религиозная принадлежность оказывается определяющей в процессе самоотождествления²¹⁸.

Социальные статусы в современном мире в подавляющем большинстве являются приобретенными. Современный человек – хозяин и строитель своего статуса, соответственно, статусное определение "своего" и "чужого" становится результатом самоопределения. Социальная мобильность очень высока, из чего следует, что определение "своего" и "чужого" по классовой принадлежности неустойчиво, поддается развитию и изменению. В отличие от человека

²¹⁴ Гуревич А.Я. Указ соч. – С. 273.

²¹⁵ Там же. – С. 275.

²¹⁶ Там же. – С. 276.

²¹⁷ См. Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы – М.: Феникс; Междунар. фонд «Культурная инициатива», 1992. – С. 132-133.

²¹⁸ См. Рассел Б. Указ. соч. – С. 71.

традиционной культуры, у которого социальные статусы были врожденны, взаимосвязаны и неотъемлемы от их обладателя.

Мировоззренческий фактор.

Обострение проблемы взаимоотношений "своего – чужого" на этом уровне проявляется во время смены мировоззренческих типов. Например, конец Средневековья – начало Нового времени – столкновение религиозного и научного мировоззрения в форме столкновения геоцентрической и гелиоцентрической моделей мира и их носителей. Столкновение религиозного и секуляризованного мира создает образ "чужого" как носителя *противного* мировоззрения.

Территориальный фактор.

Территориальный фактор определяет "чужих" как туземцев, чужеземцев, чужестранцев, иностранцев. «Сама территория, заселенная иноплеменниками, расценивалась мифологическим сознанием как остаток первоначального хаоса, как "тот свет"»²¹⁹. С одной стороны, человек, прибывший с чужой территории, пропитывается «чуждостью» этой территории и становится чужаком. С другой стороны, территория, заселенная чужаками, пропитывается «чуждостью» чужаков, чаще всего оскверняется и становится "чужой". По всему современному миру распространены кварталы – территории размещения "чужих", которые все чаще имеют тенденцию не к интеграции и включению в культуру принимающей стороны, а к количественному и территориальному росту.

Фактор гражданства.

«В странах западной демократии идентификация происходит не по национальным, расовым или религиозным признакам, а по гражданству»²²⁰. Фактор гражданства стремится к преобладанию над этно-культурным и религиозным факторами. Это преобладание было реализовано в Древнем Риме, а также в гражданской религии США.

²¹⁹ Яшин В.Б. Указ соч. – С. 20.

²²⁰ Экстремизм и его причины / под ред. Ю.М. Антоняна. – М.: Логос, 2010. – С. 190.

Фактор принадлежности к субкультурам.

Представители субкультур в погоне за «чуждостью», за противостоянием объявляют войну культуре. "Чужие" здесь как обособившиеся от "своих" и противостоящие "своим", для которых факт противостояния и обособления является формой самореализации.

Языковой фактор и фактор имени.

«Понимание имело смысл овладения, освоения. Имя – знак освоения, «взятости», принятости в свой мир. Вот откуда проистекает магическое представление о том, что знание имени дает власть над предметом»²²¹. Бог теизма призывает мир из хаоса, из небытия словом, называя явления этого мира. Адаму дана власть называть растения и животных. Отсюда, все, что названо, укоренено в языке, значит "свое", а то, что за пределами языка – "чужое". Владеющий языком определяется как "свой", соответственно, не владеющий языком – как "чужой".

В языковой реальности разные языки выступают как "свои-чужие" языки. Опять же, языковая принадлежность до недавних пор была неразрывно связана с этнической, религиозной и др. В действующей Конституции РФ язык, также как национальность, определяется свободным выбором гражданина.

В языке развитие оппозиции "свой – чужой" реализуется через процесс заимствования слов в том числе. Примечательно, что филологи термином «толерантный словарь» нарекают словари, в которых много заимствованных слов. Причем, заимствованные слова можно условно разделить на две группы: слова, перешедшие из чужого языка, но поддающиеся правилам склонения, спряжения своего (принимающего) языка, например, французский «парашют» может стать «парашютом» в творительном падеже, в отличие от второй группы, в которой «кофе» не становится «кофем». Не склоняется, значит не *о-сваивается*.

²²¹ Пивоев В.М. Указ. соч. – С. 42.

«Следует различать именование как присвоение имени в результате освоения предмета и именование как называние, произнесение имени»²²². Следует также различать: 1) наименование предмета или явления, не бывшего ранее, из небытия, в язык из не-языка; 2) заимствование предмета или явления вместе с его названием – "чужое" при этом не изменяется качественно, а "свое" количественно пополняется; 3) литературный перевод, т.е. нахождение аналога в своем языке чужого слова; 4) транслитерация, т.е. написание произношения чужого слова своими буквами и наоборот – своего слова чужими буквами. «Границы моего мира определяются границами моего языка, который дает мне средства строить логические картины фактов и их сочетаний (со-бытий)»²²³.

Наличие/отсутствие связи.

Брак есть пример установления связи между мужчиной и женщиной, и вместе с тем снятие оппозиции "свой – чужой" на уровне полового разделения. В результате развода связь утрачивается, и тогда "свой" становится "чужим". Таинство крещения и процесс отлучения подобным образом устанавливают и разрывают связь человека с Церковью.

Фактор культурного превосходства.

Фактор культурного превосходства определяет "своего" и "чужого" неоднозначно. С одной стороны новое – "чужое", старое – "свое". Например, преобразования Петра – новое, Петр – «антихрист», нововведения – "чужое". Петербург – столкновение нового и старого. «Петербург – бездна, «иное» царство, смерть, но Петербург и то место, где национальное самосознание и самопознание достигло того предела, за которым открываются новые горизонты жизни... его высокая трагедийная роль именно в этой несводимой к единству антитетичности и антиномичности»²²⁴. А. В. Перцев называет «нелюдью» (существо иного, чем человек порядка) человека, который вне

²²² Пивоев В.М. Указ. соч. – С. 85.

²²³ Корчак А.С. Указ соч. – С. 61.

²²⁴ Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: исследования в области мифопоэтического. М., 1995. – С. 260.

рационализма, вне западно-европейской нации, и он, «нелюдь», подавляется насильственными средствами²²⁵.

В современную эпоху старое воспринимается как отжившее, ненужное, потустороннее, музейное, "чужое", а новое – современное, близкое, понятное, «цивилизованное» "свое". «Термины "чудь", "чухня" (этимологические формы "чужого") получили значение бранной клички, обозначая диких, отсталых, бестолковых людей»²²⁶.

Понимание старого как "чужого" во многом связано с Научно-технической революцией, даже на уровне объектов материальной культуры планшет – современный, освоенный, в то время как печатный станок – чужеродный и непонятный.

Фактор оценки.

Об этом факторе разделения говорилось, когда мы рассматривали типы оппозиции "свой – чужой". Мифологический тип оппозиции не знает оценки, в отношении к "чужому" схватывается все многообразие отношений и оценок. "Чужой" в мифологическом типе оппозиции может пониматься и как отрицательный (враждебный), и как положительный (значимый, обладающий сверхъестественными знаниями и способностями). В тоталитарно-религиозном типе "свой" оценивается однозначно положительно, "чужой" – однозначно отрицательно. Философская рефлексия сознательно пытается преодолеть оценочное мышление и деление на "своих" и "чужих".

Политический фактор.

В мировом масштабе политический фактор стал основой разделения мира в XX веке на два лагеря – социалистический и капиталистический. В масштабе страны – гражданская война делит своих граждан на "своих" и "чужих". «Гражданская война расколола Россию на два непримиримых лагеря: большевистский и антибольшевистский. Разгул зверств и жестокости с обеих

²²⁵ См. Перцев А.В. Жизненная стратегия толерантности: проблема становления в России и на Западе. – С. 5.

²²⁶ Агеева Р.А. Страны и народы: происхождение названий. – М.: Наука, 1990. – С. 107.

сторон приняли небывалые масштабы»²²⁷. Карл Поппер объединяет фактор человечности и фактор политического строя. Он использует понятия «открытого/демократичного/человеческого/своего» и «закрытого/тоталитарного/животного/чужого» общества: «мы можем вернуться в животное состояние. Однако если мы хотим остаться людьми, то перед нами только один путь – путь в открытое общество»²²⁸.

Виза представляет собой экономическое выражение территориально-политических границ. Виза продолжает определять "своих" и "чужих", основанием для определения становится наличие или отсутствие возможности пребывания в чужой стране. Но для некоторых лиц введен безвизовый режим (границы нивелированы), для других вообще запрещен выезд из стран (подписка о невыезде, некоторые чиновники). Эти положения касаются визы на уровне отдельной личности, еще есть уровень межгосударственных отношений, определяющий визовые режимы.

Гендерный фактор.

В современном мире граница между "своим" и "чужим" по принципу половой принадлежности размывается: в социально-культурном аспекте – пол размыт в феномене гендера, в образах трансвестита и гомосексуалиста; в физиологическом плане пол размыт в гермафродите и транссексуале.

В мифологическом типе оппозиции гендерный фактор тесно связан с человеческим (биологическим). Женщина воспринималась мужчиной как существо нечеловеческой природы, что укоренено в слове мужского рода «человек» и в структуре самого языка. «Женщина воспринимается (в мифологическом сознании) как нечто в буквальном смысле чужеродное, она либо жена, взятая из чужого рода, либо дочь, которая рано или поздно уйдет в чужой род к своему мужу»²²⁹.

²²⁷ Трукан Г.А. Путь к тоталитаризму, 1917-1929 гг. – М.: Наука, 1994. – 167 с.

²²⁸ Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. Т.1: Чары Платона. – М.: Феникс, Междунар. фонд «Культурная инициатива», 1992. – С. 248.

²²⁹ Яшин В.Б. Указ. соч. – С. 19.

На наш взгляд обозначены основные, но далеко не все факторы, по которым могут быть разделены "свой" и "чужой" и определена их оппозиция. В современном мире присутствуют все факторы разделения и проявляются либо поочередно, либо одновременно, либо ситуативно. Следует отметить появление новых факторов разделения оппозиции, среди которых фактор принадлежности к оператору сотовой связи, согласно которому, общение со "своими" («внутри сети») оказывается экономически выгодным, оттого более доступным и свободным, чем с "чужими". Факторы разделения могут друг другу противоречить, либо накладываться друг на друга, либо друг друга опровергать, либо дополнять. На примере стихотворения, столь распространенного в советское время разберем наложение некоторых факторов определения оппозиции "свой – чужой":

В бою схватились двое:
Чужой солдат и наш.
Чужой схватил винтовку,
Сразиться он готов.
Посмотрим же, как ловко
Встречаешь ты врагов!
Постой, постой, товарищ,
Винтовку опусти.
Ты не врага встречаешь,
А друга встретил ты.
Такой же я рабочий,
Как твой отец и брат.
Кто нас поссорить хочет -
Для тех оставь заряд.
На тех направь оружие,
Кто сам затеял бой.
И твой сынишка будет —
Свободен, как и мой.

В стихотворении военного содержания с классовым подтекстом встретились "свой" и "чужой" по фактору принадлежности к политическому строю. Чужому солдату противопоставлен солдат «наш», из чего следует, что «наш» – это еще одна культурная вариация "своего". Образ врага возникает постольку, поскольку это стереотипное (упрощенное) видение "чужого" в тоталитарно-религиозном типе оппозиции. Затем обращение одного к другому – «товарищ» – обращает их в "своих". Оппозиция «друг/товарищ – враг» в стихотворении выступает как синонимичная по отношению к оппозиции "свой – чужой". И. С. Выходцева пишет, что ключевыми словами концепта "свой – чужой" в советской словесной культуре становятся «товарищ» и «враг», причем оппозиция «товарищ – враг» менее устойчива и более склонна к оборачиванию²³⁰.

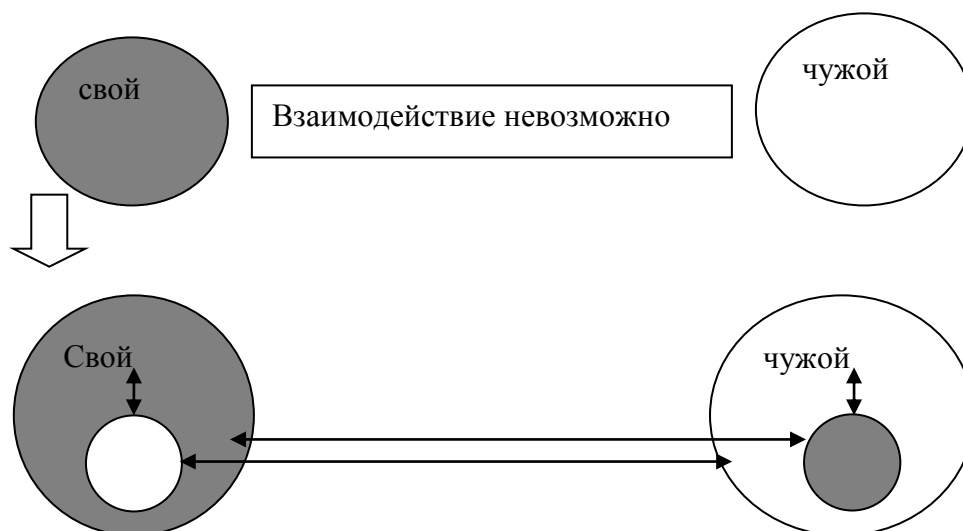
Стихотворение содержит указание на неоднозначность восприятия "чужого": в образе "чужого" можно встретить как врага, так и друга/товарища. Потом подчеркивается идентификация (во фразе «такой же я») обоих по фактору социальной стратификации, в результате которой они оказываются рабочие, т.е. "свои". Следующим шагом происходит выявление наличия общего врага, который безличен, играет консолидирующую роль, сплачивает "своих". Те, кто еще недавно были разными сторонами оппозиции, становятся одной стороной. Таким образом, многообразие факторов разделения исследуемой оппозиции делает возможным ее преломление в других ракурсах, превращение ее в другие оппозиции, либо оборачивание оппозиции.

Применение принципа толерантности позволяет интерпретировать различные авторские модели отношений в оппозиции "свой – чужой" как схемы взаимодействия ее субъектов. Толерантное перечисление различных точек зрения не подразумевает полемики между ними, также не подразумевает определения соответствия некой объективной истине, которой не существует в

²³⁰ См. Выходцева И. С. Концепт «свой-чужой» в советской словесной культуре: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Саратов, 2006. – 20 с.

контексте толерантности. Итак, нами выявлены три схемы, отражающие различные способы взаимодействия "своего" и "чужого".

I. Схема взаимодействия "своего" и "чужого" в мифологическом типе оппозиции "свой – чужой" В. Б. Яшина.



Заимствование чужого возможно постольку, поскольку "свой" развивается, в нем появляется некая почва, готовая воспринять "чужое". Эта почва есть результат развития своего или взаимоотношения с чужим? Что первично: появление чужеродной почвы для отношений или отношения, в результате которых появилась эта почва? В этой схеме развитие предшествует встрече. В мифологическом сознании "свой" взаимодействует с "чужим" целиком, но благодаря зародышу; подобно беременной женщине: в ней, помимо нее, есть еще и другой, но цельность сохраняется. Плод не автономен по отношению к матери, он зависит от ее развития, и она, в свою очередь, развивается под его влиянием. Таким образом, развивается "свой" в себе, "чужой" в себе и отношения между "своим" и "чужим".

В. Б. Яшин называет предпосылки плодотворных межкультурных взаимодействий между "своим" и "чужим" в мифологическом сознании. Рассмотрим некоторые из них:

- *схожесть социальных структур* и преобладающих форм хозяйственной деятельности (происходит не заимствование "чужого", а стимулирование "своего");

- *типологическая близость моделей мира* (парадоксально, чем проще и лучше взаимодействие, тем меньшее влияние оказывает "чужой" на "своего" в качестве стимулятора; "чужое" заимствуется тогда, когда "свое" готово выработать аналогичное);

- выделение этноса-донора из аморфного понятия «они», восприятие его как медиатора между "чужими" и "своими";

- *двуязычие на бытовом уровне* (лексические заимствования). Лексика ("чужого") могла не пониматься носителями ("своей") культурной традиции, тогда усиливалась сакральная значимость подобных текстов. "Чужой" язык (наравне с устаревшими формами своего языка и искусственно сконструированными шаманскими языками) считался более понятным духам и божествам, чем родная (т.е. человеческая, профанная) речь²³¹;

- *восприятие компонентов материальной культуры*. Заимствование какой либо вещи ("чужой") возможно только тогда, когда ей находится место в существующей модели мира;

- *потребность общества в смене парадигм*. В рамках мифа такая потребность невозможна, если она возникает – это свидетельствует о кризисе мифологического сознания;

- *направленное идеологическое воздействие*. Традиционная мифология исключает миссионерство и объединение человечества общими духовными ценностями, напротив, ее суть заключается в разделении на "чужих" и "своих".

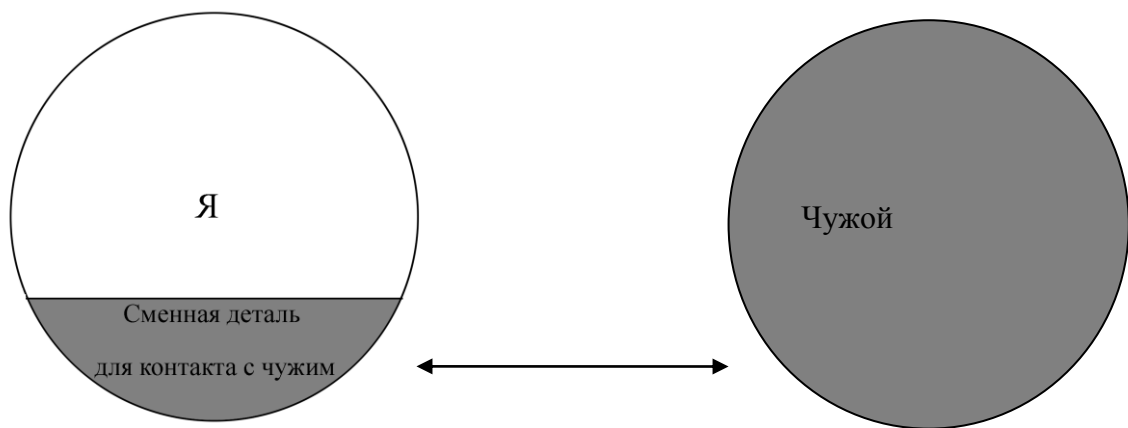
Культурный обмен возможен при совокупном воздействии большинства этих факторов²³². Достраивая модель В. Б. Яшина, согласно которой советская

²³¹ Тенденция сохраняется и в современности. Использование в русском православном богослужении «чужого» (греческого) языка и искусственного языка (церковнославянского) придает значимость и сакральность священнодействию.

²³² См. Яшин В.Б. Мифология и история // Письменные источники в контексте истории: монография. – Омск, Тара 2010. – С. 27-31.

идеология и жизненный уклад ложится на русский менталитет в силу того, что имеет параллели с христианством, и наложение одного на другое возможно при совпадении структур, можно предположить, что христианская религия выросла в сознание и бытие постольку, поскольку в рамках мифологического сознания была подготовлена почва для встречи со Христом (как Античность, которая Христа не знает, но ожидает его, подготавливая воспринимающую почву). Заимствование "чужого" возможно, только если есть аналогичное восприимчивое нечто в "своем", выработанное "своим" из себя в процессе развития.

II. Схема толерантного (вынужденного) взаимодействия "своего" и "чужого", выявленная в работе А. В. Перцева.



При данном взаимодействии развития не предполагается. Я живет своей жизнью, не взаимодействуя ни с "чужим", ни со сменной деталью, которая с "чужим" взаимодействует. Взаимодействующая часть функциональна, она не влияет на Я, сама она не способна к развитию, т.к. она – не Я и не может быть Я. Две части "своего" не могут быть равнозначны, иначе бы мы имели дело с шизофренией. В качестве примера А. В. Перцев использует бензовоз, которому нужно перевозить вино, поэтому создают для него специальную резиновую подкладку. Бензовоз при этом не испытывает изменений. Вино с бензином никак не пересекаются, просто, когда бензовозу нужно перевозить вино, используют встроенную в него подкладку.

Изучение западной философии в России не было ее *о-своением*. Российский философ, изучая западную философию, создает в себе новый мыслительный органон, который включает и выключает (когда нужно сдать экзамен)²³³. Получается, мыслитель создает в своем сознании частицу "чужого", необходимого для восприятия "чужого". Частица эта (сменная деталь) должна управляться и регулироваться. Если она заполнит все сознание, то не останется "своего", равнозначность "своего" и "чужого" в себе находится за рамками рациональности. Поэтому она есть функционал "своего" для истолкования "чужого" (переводчик в ухе). Так, например, Айболит ложится на российскую ментальность постольку, поскольку имеет в ней аналог. Айболит подобен Христу: он врачует по всему миру, утешает, жертвует собой, окружен больными²³⁴. "Свой" познает "чужого" постольку, поскольку у него ("своего") есть совпадающая культурная реалья, в рамках "своего" есть кусочек, соответствующий "чужому", воспринимающий "чужое" и взаимодействующий с ним, но находящийся в подчинении у "своего" и регулируемый "своим".

Перцев настаивает на том, что российский менталитет не может понять западную философию и остается без остатка российским менталитетом. Такими же бензовозами были люди, для которых Петр открыл окно в Европу. Когда нужно появиться в свете, т.е. столкнуться с "чужой" (европейской) культурой, человек надевал парик, европейское платье и облакался в западные манеры, но это никак не влияло на его природу. «Увиденное и понравившееся в Европе отнюдь не заимствовалось: оно воспроизводилось на месте, как почти такое же с виду, но отличное по содержанию и сделанное из российского материала»²³⁵. Сменная часть в "своем" выполняла роль копирования, потому как заимствование неизбежно повлияло бы на природу "своего", то есть произошло бы «смешение вина с бензином», что спровоцировало бы изменение и развитие. Идеальным воплощением этой схемы, по А. В. Перцеву, был государь,

²³³ См. Перцев А.В. Жизненная стратегия толерантности: проблема становления в России и на Западе. – С. 32-34.

²³⁴ См. Там же. – С. 68.

²³⁵ Там же. – С. 10.

подобный двуликому Янусу, одно лицо которого обращено к Европе, а другое – в собственные пределы²³⁶.

III. Современная схема взаимодействия носителей черт "свойскости" и "чуждости".

В постмодернистской культуре мы наблюдаем формирование новой схемы взаимодействия элементов "свойскости" и "чуждости" внутри оппозиции "свой – чужой". И "свой" и "чужой", оставаясь субъектами оппозиции, перестают быть "своими" и "чужими" как таковыми, а становятся носителями определенных качеств и черт "свойскости" и "чуждости". В современном мире «возникает нужда в некоем макете, виртуальном заменителе "чужого" – своеобразное чучело начальника»²³⁷. Обособленные от человека, самостоятельные качества "своего" и "чужого" составляют наборы "чуждости". Из этого набора, т.е. из имеющихся у него деталей "чуждости" современный человек, руководствуясь принципами толерантности, конструирует образ "чужого". Толерантность формируется в обществе по отношению к определенным объективированным человеческим характеристикам, таким как национальность, пол, возраст, политические убеждения, религиозная принадлежность и т.д., а затем распространяется на их носителей. Из чего следует, что взаимодействие между "своим" и "чужим" сменяется взаимодействием элементов "свойскости" и "чуждости".

Существуют и другие схемы взаимодействия внутри оппозиции "свой – чужой", но обозначенные выше уже свидетельствуют о наличии многообразных форм взаимодействия и об отсутствии единственно верной среди этих форм, что создает поле для толерантного их исследования.

В завершении работы следует отметить еще одну особенность оппозиции, заявленной в названии. Развитие исследуемой оппозиции происходит в двух ракурсах – изменение отношения между "своим" и "чужим", т.е. изменение

²³⁶ См. Перцев А.В. Жизненная стратегия толерантности: проблема становления в России и на Западе. – С. 80.

²³⁷ Романова А.П. Чужой как объективная реальность, данная нам в ощущениях и размышлениях / А.П. Романова, С.Н. Якушенков // Вопр. философии. – 2013. – № 2. – С. 54.

оппозиции в культуре, и изменение "своего" и "чужого" внутри оппозиции, т.е. изменение сторон оппозиции. Отсюда следует наличие двух оппозиций: "свой – чужой" и "свой"-*"чужой"*. В первом случае имеется в виду оппозиция как явление культуры, активно воздействующая на культуру и ей формируемая, а также изменение оппозиции в результате изменения отношений "своего – чужого", выраженное в трех основных типах оппозиции "свой – чужой".

Развитие оппозиции "свой – чужой" можно проследить в процессах *о-своения, у-своения, при-своения, от-своения*; и охарактеризовать изменения отношения через категории взаимодействия, диалога, взаимопроникновения, взаимоуничтожения/уничтожения, взаимоподавления/подавления, борьбы, войны как упрощенной формы борьбы, конфликта, терпимости, толерантности, нетерпимости.

Во втором случае акцент смещен на "своего" и "чужого" как субъектов оппозиции и их изменение в этой оппозиции. Например, развитие "чужого" в пределах оппозиции "свой"-*"чужой"* в аспекте «стороны» выглядит следующим образом: "чужой" как *поту-сторонний* в мифологическом типе оппозиции; "чужой" как *не-сторонник* в тоталитарно-религиозном типе оппозиции; "чужой" как *по-сторонний* в современной культуре. В зависимости от культурно-исторической реальности "чужой", развиваясь, преломляется в образы *нелюдя, антигероя, врага, Другого, Иного*. Понятие "свой" аналогичным образом может проявляться в таких культурно-антропологических формах, как *мы, наш, мой, собственный, Я, друг, товарищ*.

В данном диссертационном исследовании нами было описано развитие и изменение как оппозиции "свой – чужой", так и оппозиции "свой"-*"чужой"* в культуре. Верно и обратное утверждение, согласно которому культура развивается по причине изменения оппозиций "свой – чужой" и "свой"-*"чужой"*. Оппозиция "свой – чужой" выступает как одно из оснований стабильности мира, а оппозиция "свой"-*"чужой"* его развития.

Если же рассматривать стороны оппозиции, то оказывается, что «различие играет в человеческой практике движущую роль, а сходство –

стабилизирующую»²³⁸. Различие заложено в образе "чужого", тогда как, черты сходства закреплены в образе "своего". "Свой" сохраняет стабильность мира, объединяет, сплачивает. "Чужой" постоянно подрывает эту стабильность, провоцирует изменение, движение и развитие.

²³⁸ Колесов Д.В. Антиномии природы человека и психология различия // Мир психологии. – 2004. – № 3 (39). – С. 14.

Заключение

В диссертационной работе осуществлено философское осмысление изменения, развития, проявления оппозиции "свой – чужой" в культуре и раскрыты ее культурно-антропологические аспекты. Подводя итоги исследования, следует сформулировать основные выводы.

Оппозиция "свой – чужой" тесно связана с культурой как способом выражения человеческого бытия и пронизывает все основные культурно-мировоззренческие типы мышления. Развиваясь, оппозиция "свой – чужой" преломляется в такие формы, как: "людь-нелюдь", "мы-они", "герой-антигерой", "свой-враг", "Я-Другой", "свойскость-чуждость", которые фиксируют изменение как самой оппозиции, так и культуры, в которой она проявляется.

Говоря об основных исторических типах мышления, следует выделить и специфику соответствующих типов оппозиции "свой – чужой", вытекающих из различия в способах видения "чужого". В мифе "чужой" мыслится целостно, без вычленения свойств и разделения отличий. В религиозном типе оппозиции "чужой" определяется как таковой исходя из фактора, положенного в основание для разделения "своего" и "чужого". Философия же определяет область "чужого" через противопоставление Я, конструируя, таким образом, область Другого.

В мифе мир возникает как оппозиция, а его развитие возможно через разворачивание оппозиций; восстановление и продолжение мира возможно через снятие оппозиций. Поскольку миф космологичен, а сказка акцентирует социальные и антропологические аспекты, мифологический тип оппозиции "свой – чужой" проявлен в сказочной оппозиции "герой – антигерой", которая снимается в результате прохождения ритуала.

Религиозное мировоззрение делает оппозицию "свой – чужой" многогранной, многоуровневой и сложной, сохраняя при этом целостность сторон оппозиции. Путем сравнительного анализа опытов средневекового христианства и тоталитаризма XX века сконструирован тоталитарно-

религиозный тип оппозиции "свой – чужой", который видит эту оппозицию ограниченно, поскольку основывается на одном из факторов разделения, следовательно, схватывает один из ее возможных вариантов.

В философии оппозиция "свой – чужой" превращается в оппозицию "Я – Другой", поскольку Я становится центром оппозиции и субъектом ее конституирования, а Другой схватывает ту область "чужого", которая выражается посредством Я: либо через подобие Я, либо через противопоставление Я, либо в отношениях с Я. Бог находит свое отражение в образе Другого. Указание на Другого представлены в трех лицах местоимений: Другой как Я (неЯ), Ты (Вечный Ты), Он (Оно). Инаковость Другого есть причина возникновения рефлексии и возможность познания своего Я при невозможности познания Другого.

Вне зависимости от типов мировоззрения, сознание содержит механизмы снятия противоречий либо их разрешения. Такими механизмами становятся: область сакрального в мифе, область священного (в смысле божественного) в религии, экстремальности в естествознании и пограничные ситуации в экзистенциальной философии, где взаимоотношение Я и Другого преодолевается в таких формах, как: любовь (по Бердяеву), взаимообращенность «лицом-к-лицу» (по Левинасу), встреча с Ты и Вечным Ты (по Буберу).

Стремление к встрече с "чужим" остается непреодолимым во многих культурах и в рассмотренных типах оппозиции "свой – чужой". Подобные стремления отражены в следующих моделях встречи: отправление, путешествие, паломничество, туризм, посттуризм, которые реализуются по принципам *о-своения, при-своения, от-своения, у-своения* соответственно.

Конфликт как форма обнаружения, накопления, столкновения и разрешения противоречий, возникающих внутри оппозиции "свой – чужой", присущ основным культурно-мировоззренческим типам, причем характер возникновения, протекания и разрешения конфликта в них различен. Выделено четыре модели конфликта между "своим" и "чужим", первые три из которых

реализуются в трех типах оппозиции "свой – чужой" соответственно, а последняя указывает на особенности формирования оппозиции "свой – чужой" в современной культуре.

Феномен экстремальности в данной работе интересует нас как крайность отношений между "своим" и "чужим", а выделенные типы субъектов экстремальности (экстремист, герой, экстремал, постэкстремал) отражают разные способы «крайнего» проявления "своего" внутри оппозиции "свой – чужой". Развитие оппозиции "свой – чужой" в культуре влечет за собой изменение характера их взаимоотношений.

Толерантность понимается как характерная черта современной культуры, которая становится принципом существования оппозиции "свойскость – чуждость" и способом построения современных образов "своего" и "чужого".

Толерантность подразумевает заблаговременный отказ "чужому" в освоении. Отношения толерантности не допускают процесса освоения, это позиция, заранее отчужденная, выстроенная на уважении по отношению к качествам "чужого" и дистанцировании от них "своего". "Чужой", воспринимаемый толерантно, никогда не сможет стать "своим". Его уважают как "чужого" и предполагают за ним равенство прав как за "чужим".

Обозначены основные факторы, являющиеся основанием для разграничения "своего" и "чужого" в оппозиции (среди которых, этнокультурный, языковой, мировоззренческий и другие), одновременное наличие которых в современной культуре делает ее неоднозначной, неустойчивой и ситуативной.

Исследование таких явлений современной культуры, как мультикультурализм, интеграция, плюрализм, глобализация позволит обогатить понимание оппозиции "свой – чужой". Также требует осмысления проявление заявленной оппозиции в культурах разных стран и народов, что может стать темой дальнейших исследований в этой области.

Библиографический список

1. Аверинцев, С. С. Вода // Мифы народов мира.– М.: Совет. энциклопедия, 1991. – Т. 1. – С. 238-243.
2. Агеева, Р. А. Страны и народы: происхождение названий / Р. А. Агеева. – М.: Наука, 1990. – 256 с.
3. Алексеев, С. С. Размышления о туризме / С. С. Алексеев, Р. Б. Рубель. – Свердловск: Средне-Урал. кн. изд-во, 1974. – 112 с.
4. Арендт, Х. О революции / Х. Арендт. – М.: Европа, 2011. – 464 с.
5. Арцыбашев, И. Г. Ценностная альтернативность религиозной толерантности и веротерпимости: российский опыт: дис. ... канд. филос. наук / И. Г. Арцыбашев. – Екатеринбург: [б. и.], 2008. – 235 с.
6. Асеев, В. А. Экстремальные принципы в естествознании и их философское содержание / В. А. Асеев. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1977. – 232 с.
7. Афанасьев, А. Н. Народные русские сказки: в 3 т. / А. Н. Афанасьев. – М.: Наука, 1984.
8. Афанасьев, А. Н. Древо жизни. Избранные статьи / А. Н. Афанасьев. – М.: Современник, 1983. – 464 с.
9. Афанасьев, А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. Т. 3. – М.: Индрик, 1994. – 840 с.
10. Бакулина, С. Д. Толерантность: от истории понятия к современным социокультурным смыслам / С. Д. Бакулина. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2010. – 90 с.
11. Балакин, Ю. В. Урало-сибирское сибирское культовое литье в мифе и ритуале. – Новосибирск: Наука, 1998. – 288 с.
12. Балакина, Е. И. Диалог как способ превращения «чужого» в «свое» // «Свое» и «чужое» в культуре: сб. ст. и материалов всерос. заоч. науч. конф. с междунар. участием «Человек и мир человека». – Барнаул; Рубцовск: Изд-во Алт. ун-та, 2011. – С. 73-82.

13. Бауман, З. Глобализация. Последствия для человека и общества / З. Бауман. – М.: Весь Мир, 2004. – 188 с.
14. Бердяев, Н. А. О фанатизме, ортодоксии и истине [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Berd/Fan_Ort.php (дата обращения 3 ноября 2012).
15. Бердяев, Н. А. Судьба России / Н. А. Бердяев. – М.: Совет. писатель, 1990. – 346 с.
16. Бердяев, Н. А. Философия неравенства / Н. А. Бердяев. – М.: ИМА-пресс, 1990. – 288 с.
17. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. // Библиотека Вехи. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/berdyayev/mirobj/03.html> (дата обращения 25 апреля 2013).
18. Биbihин, В. В. Свое, собственное // Вопр. философии. – 1997. – № 2. – С. 71-81.
19. Блинова, О. А. Персональная идентичность в контексте отношения «Я-Другой»: автореф. дис. ... канд. филос. наук / О. А. Блинова. – Челябинск: [б. и.], 2009. – 22 с.
20. Блок, А. А. Двенадцать: поэма // Блок А. А. Избранное. – М.: Гос. изд-во худож. лит., 1955. – С. 523-534.
21. Бубер, М. Я. Два образа веры / М. Я. Бубер. – М.: Изд-во АСТ, 1999. – 592 с.
22. Бубер, М. Я. Я и Ты / М. Я. Бубер. – М.: Высш. школа, 1993. – 175 с.
23. Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о чужом. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.exdat.com/docs/2824/index-568708-1.html>. (дата обращения 7 октября 2012).
24. Васильев, И. Ю. Мифологические и внутриэтнические проявления оппозиции «свой-чужой» в системе ценностей кубанских казаков

[Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://slavakubani.ru/read.php?id=577>.
(дата обращения 9 сентября 2013).

25. Вахрушев, А. А. Окружающий мир. Ч. 2: Человек и человечество: учебник 4 класса / А. А. Вахрушев, Д. Д. Данилов, С. С. Кузнецов, С. В. Тырин. – М.: Баласс; Школьный дом, 2011. – 128 с.

26. Вебер, М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер. – М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2013. – 649 с.

27. Вершинин, С. Е. Принцип шума, или Проблема звуковой толерантности // Дискурс-Пи. – Екатеринбург, 2003. – Вып. 3: Дискурс толерантности в глобальном мире. – С. 17-19.

28. Веселовский, А. Н. Историческая поэтика / А. Н. Веселовский. – М.: Высш. шк., 1989. – 406 с.

29. Власов, А. И. В конфликте с реальностью: (кризис внешнеполитической пропаганды США) / А. И. Власов. – М.: Междунар. отношения, 1972. – 224 с.

30. Волошина, Т. А. Магия древних славян / Т. А. Волошина, С. Н. Астапов. – Ростов-на Дону: Феникс, 2006. – 354 с.

31. Вольтер, Ф. М. Бог и люди: ст., памфлеты, письма: в 2 т. Т. 1 / Ф. М. Вольтер. – М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1961. – 442 с.

32. Вольтер, Ф. М. Собр. соч.: в 3 т. Т. 2: Театр. Стихотворения. Мемуары. Исторические сочинения. Статьи, памфлеты / Ф. М. Вольтер. – М.: РИК Русанова; Лит.: Сигма-Пресс, 1998. – 656 с.

33. Гогоцкий, С. С. Философский словарь, или Краткое объяснение философских и других научных выражений, встречающихся в истории философии / С. С. Гогоцкий. – СПб.: Тропа Троянова: Роща Академии, 2009. – 297 с.

34. Горький, М. Несвоевременные мысли: заметки о революции и культуре / М. Горький. – М.: Совет. писатель, 1990. – 400 с.

35. Гречко, П. К. Различия: от терпимости к культуре толерантности: учеб. пособие / П. К. Гречко. – М.: Изд-во РУДН, 2006. – 415 с.

36. Грицкевич, В. П. История туризма в Древности / В. П. Грицкевич. – М.: Герда; СПб.: Нев. фонд, 2005. – 336 с.
37. Гулиев, Н. А. История туризма: учеб. пособие / Н. А. Гулиев, Е. В. Мельникова. – Омск: ОГИС, 2004. – 295 с.
38. Гумплович, Л. Основы социологии / Л. Гумплович; пер. с нем. под ред. В. М. Гессена. – Изд. 2-е, [репр.]. – М.: URSS: Кн. дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 368 с.
39. Гуревич, А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1990. – 396 с.
40. Гуревич, П. С. Философский словарь / П. С. Гуревич. – М.: Олимп, 1997. – 320 с.
41. Гуссерль, Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль; пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб.: Наука: Ювента, 1998. – 315 с.
42. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 4. / В. И. Даль. – М.: Рус. яз.; Медиа, 2006. – 683 с.
43. Даль, В. И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа / В. И. Даль. – СПб.: Литера, 1994. – 480 с.
44. Евсюков, В. В. Мифы о Вселенной / В. В. Евсюков. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1988. – 177 с.
45. Зеленин, Д. К. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки / Д. К. Зеленин. – М.: Индрик, 1995. – 432 с.
46. Зиммель, Г. Как возможно общество? // Теоретическая социология: Антология: в 2 ч. – М., 2002. – Ч. 1. – С. 314-334.
47. Казакова, Л. И. Многоаспектность проблемы «своих» и «чужих» в культурно-историческом процессе // «Наши» и «чужие» в российском историческом сознании: материалы Междунар. науч. конф. – СПб., 2001. – С. 21-23.

48. Кассирер, Э. Философия символических форм: в 3 т. Т. 2: Мифологическое мышление / Э. Кассирер; пер. С. А. Ромашко . – М.; СПб.: Унив. книга, 2002. – 279 с.
49. Ким В. В. Некоторые аспекты формирования фанатизма: на примере религий. // Международный сборник научных трудов. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ec-dejavu.ru/f-2/Fanaticism.html>. (дата обращения 19 августа 2011).
50. Кирзюк, А. А. Специфика отношений «Я-другой» в советской культуре 70-х годов: автореф. дис. ... канд. филос. наук / А. А. Кирзюк. – СПб, 2009. – 22 с.
51. Ковалевский, П. И. Русский национализм и национальное воспитание в России / П. И. Ковалевский. – М.: Книжный мир, 2006. – 259 с.
52. Колесов, Д. В. Антиномии природы человека и психология различия // Мир психологии. – 2004. – № 3 (39). – С. 9-19.
53. Конституция (Основной Закон) Российской Федерации: [принята общенародным голосованием в 1993г.] // Рос. газ. – 1993. – 25 декабря 1993г.
54. Корчак, А. С. Философия Другого Я: История и современность / А. Корчак. – М.: ЛЕНАНД, 2006. – 152 с.
55. Красильникова, М. Б. «Свое» и «чужое» пространство в картине мира русской культуры при переходе от традиционного к нововременному периоду // «Свое» и «чужое» в культуре: сб. ст. и материалов всерос. заоч. науч. конф. с междунар. участием «Человек и мир человека». – Барнаул; Рубцовск: Изд-во Алт. ун-та, 2011. – С. 39-48.
56. Краткий философский словарь. – М.: ООО «ТК Велби», 2002. – 496 с.
57. Кривелев, И. А. История религий: очерки: в 2 т. Т. 1 / И. А. Кривелев. – М: Мысль, 1988. – 445 с.
58. Кудакова, Е. Е. Интерсубъективность и диалог: Опыт экзистенциально-феноменологической характеристики отношения Я-Другой: дис. ... канд. филос. наук / Е. Е. Кудакова. – Ростов-на-Дону, 2002. – 149 с.

59. Лавринович, Л. Б. Память и «чужое» в художественной литературе: опыт современности // «Своё» и «чужое» в культуре: сб. ст. и материалов всерос. заоч. науч. конф. с междунар. участием «Человек и мир человека». – Барнаул; Рубцовск: Изд-во Алт. ун-та, 2011. – С. 49-58.
60. Лара, У. Злоключения слов-изгоев // Личность и мир: филос.-публицист. альм. – Вып.10: Солидарность и толерантность против насилия. – М., 2001. – С. 55-57.
61. Леви Брюль, Л. Первобытная мифология: мифический мир австралийцев и папуасов / Л. Леви Брюль; пер. с фр. Б. И. Шаревской. – Изд. 2-е. – М.: URSS: КРАСАНД, 2012. – 256 с.
62. Леви Брюль, Л. Первобытный менталитет / Л. Леви Брюль; пер. с фр. Е. Кальщикова. – СПб.: Европ. дом, 2002. – 400 с.
63. Леви Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви Брюль. – М.: Педагогика-Пресс, 1999. – 608 с.
64. Левинас, Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас. – СПб.: Высшая религиозно-философ. шк., 1999. – 272 с.
65. Левинас, Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Э. Левинас. – М.; СПб.: Университет. кн., 2000. – 416 с.
66. Левкиевская, Е. Е. Звучащий мир славянской мифологии и мифологии звучащего // Лит. обозрение. – 1998. – Вып. 5/6. – С. 100-103.
67. Лекторский, В. А. Культурные ценности: толерантность и диалог // Вестн. Библ. Ассамблеи Евразии. – 2013. – №4. – С. 18-19.
68. Лекторский, В. А. Философия, познание, культура / В. А. Лекторский. – М.: Канон+, 2012. – 384 с.
69. Лекторский, В. А. О толерантности, плюрализме и критицизме // Вопр. философии. – 1997. – № 11. – С. 46-54.
70. Линчевский, Э. Э. Типология и психология туризма / Э. Э. Линчевский, Ю. Н. Федотов. – М.: Совет. спорт, 2008. – 272 с.
71. Лихачев, Д. С. Поэтика древнерусской литературы / Д. С. Лихачев. – М.: Наука, 1979. – 360 с.

72. Лихачев, Д. С. Смех в древней Руси / Д. С. Лихачев, А. М. Панченко, Н. В. Понырков. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1984. – 295 с.
73. Локк, Дж. Опыт о веротерпимости // Дж. Локк. Соч.: в 3 т. – М., 1988. – Т. 3. – С. 66-90.
74. Локк, Дж. Послание о веротерпимости // Дж. Локк. Соч.: в 3 т. – М., 1988. – Т. 3. – С. 91-134.
75. Лосев, А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 2001. – 558 с.
76. Лосев, А. Ф. Мифология греков и римлян / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1996. – 975 с.
77. Луговьер, Д. А. Туризм и фотография / Д. А. Луговьер. – М.: Профиздат, 1984. – 128 с.
78. Лысенко, В. Г. Познание чужого как способ к самопознанию (попытка ксенологии) // Россия в диалоге культур. – М., 2010. – С. 90-102.
79. Магомед-Элинов, М. Ш. Феномен экстремальности / М. Ш. Магомед-Элинов. – М.: Психоаналит. ассоциация, 2008. – 218 с.
80. Мартьянов, В. С. Метаязык политической науки в контексте глобализации // Дискурс-Пи. – Екатеринбург, 2003. – Вып. 3. – С. 24-28.
81. Межнациональные и межконфессиональные отношения в условиях глобализации: сб. науч. тр.: в 2 ч. Ч. 1. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012. – 258 с.
82. Мелетинский, Е. М. Избранные статьи. Воспоминания / Е. М. Мелетинский. – М.: РГГУ, 1998. – 576 с.
83. Мелетинский, Е. М. От мифа к литературе. Курс лекций «Теория мифа и историческая поэтика» / Е. М. Мелетинский. – М.: РГГУ, 2000. – 170 с.
84. Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. – М.: Восточ. лит., 1995. – 408 с.
85. Мелетинский, Е. М. Проблемы структурного описания сказки / Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик, Д. М. Сегал // Структура волшебной сказки: сб. ст. – М., 2001. – С. 13-40.

86. Меньшиков, А. С. Философские основания теории толерантности в трактате Николая Кузанского «О религиозном мире»: автореф. дис. ... канд. филос. наук / А. С. Меньшиков. – Екатеринбург: [б. и.], 2006. – 22 с.
87. Минин, С. «Пермские боги» заговорили [Электронный ресурс] // Независимая газета. – Режим доступа://<http://www.religion.ng.ru/printed/222653> (дата обращения: 19 ноября 2011).
88. Ионанн (Снычев; митрополит). Русская симфония / Ионанн (Снычев; митрополит). – СПб.: Царское Дело, 2004. – 496 с.
89. Миф. Фольклор. Литература. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1978. – 252 с.
90. Мифологический словарь. – М.: Совет. энцикл., 1991. – 736 с.
91. Мифы, предания, сказки хантов и манси. – М.: Наука, 1990. – 568 с.
92. Мошняга, Е. В. Концептуальное пространство межкультурной коммуникации в туризме в условиях глобализации / Е. В. Мошняга. – М.: Совет. спорт, 2010. – 218 с.
93. Надточий, Э. В. О власти исчисления над жизнью и над смертью // Тоталитаризм как исторический феномен. – М., 1989. – С. 332-350.
94. Николин, В. В. Волшебная сказка: структуры воспроизводства культуры: монография / В. В. Николин. – Екатеринбург: Старт, 2000. – 327 с.
95. Николин, В. В. Русский антропологический проект: гипотеза антропной цивилизации в России: монография / В. В. Николин. – Омск: ОмГПУ, 2009. – 230 с.
96. Новик, Е. С. Система персонажей русской волшебной сказки // Типологические исследования по фольклору: сб. ст. памяти В. Я. Проппа (1895-1970). – М., 1975. – С. 148-149.
97. Новиков, Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки / Н. В. Новиков. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1974. – 256 с.
98. Ожегов, С. И. Толковый словарь русского языка / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова. – М.: Азбуковник, 1999. – 944 с.

99. Одиссей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. – М.: Наука, 1989. – 198 с.
100. Ортега-и-Гассет, Х. Человек и люди // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. – 2-е изд. – М., 2000. – С. 480-698.
101. Осипов, А. Что такое этническая дискриминация и что с ней можно сделать? / А. Осипов – М.: Центр «Сова», 2012. – 152 с.
102. Осипов, А. Этничность и равенство в России: особенности восприятия / А. Осипов. – М.: Центр «Сова», 2012. – 200 с.
103. Осовцов, А. А. «Тоталитаризм умер!» или все же «Да здравствует тоталитаризм» // Тоталитаризм как исторический феномен. – М., 1989. – С. 155-161.
104. Паломничество [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/> (дата обращения 29 июля 2012).
105. Пахолова, И. В. Социокультурный опыт «чужого»: автореф. дис. ... канд. филос. наук / И. В. Пахолова. – Самара: [б. и.], 2010. – 20 с.
106. Перцев, А. В. Жизненная стратегия толерантности: проблема становления в России и на Западе / А. В. Перцев. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 214 с.
107. Перцев, А. В. Идолы толерантности (разумное и инакомыслие) // Личность и мир: филос.-публицист. альм. – М., 2001. – Вып.10: Солидарность и толерантность против насилия. – С. 24-27.
108. Петровский, В. Э. США: Система монополистического тоталитаризма / В. Э. Петровский. – М.: Знание, 1987. – 64 с.
109. Пивоваров, Д. В. Философия религии: учеб. пособие / Д. В. Пивоваров. – М.: Акад. проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2006. – 640 с.
110. Пивоев, В. М. «Свой» против «чужих»: (проблема героя в русской культуре) // «Свое» и «чужое» в культуре: сб. науч. ст. – Петрозаводск, 2001. – Вып. 2. – С. 14-20.
111. Письменные источники в контексте истории: (коллектив. монография). – Омск; Тара: Изд-во А. А. Аскаленко, 2010. – 225 с.

112. Платон. Софист // Платон. Сочинения: в 3 т. – М., 1970. – Т. 2. – С. 321-399.
113. Подосинов, А. В. *Ex oriente lux!* Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии / А. В. Подосинов. – М.: Язык рус. культуры, 1999. – 720 с.
114. Померанцева, Э. В. Русская народная сказка / Э. В. Померанцева. – М.: Акад. наук СССР, 1963. – 128 с.
115. Поппер, К. Р. Открытое общество и его враги. Т.1: Чары Платона / К. Р. Поппер. – М.: Междунар. фонд «Культурная инициатива», 1992. – 448 с.
116. Поппер, К. Р. Открытое общество и его враги. Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы / К. Р. Поппер. – М.: Междунар фонд «Культурная инициатива», 1992. – 525 с.
117. Поршнев, Б. Ф. Социальная психология и история / Б. Ф. Поршнев. – М.: Наука, 1979. – 232 с.
118. Потебня, А. А. Символ и миф в народной культуре / А. А. Потебня. – М.: Лабиринт, 2007. – 480 с.
119. Почепцов, Г. Тоталитарный человек: (очерки тоталитарного символизма и мифологии) / Г. Почепцов. – Киев: Глобус, 1994. – 152 с.
120. Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – Л.: ЛГУ, 1986. – 368 с.
121. Пропп, В. Я. Русская сказка / В. Я. Пропп. – Л.: ЛГУ, 1984. – 336 с.
122. Радлов, Э. Л. Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии / Э. Л. Радлов. – М.: URSS, 2010. – 284 с.
123. Развитие социальной структуры общества в СССР: актуал. проблемы социол. исслед. – М: Наука, 1985. – 192 с.
124. Рассел, Б. Практика и теория большевизма / Б. Рассел. – М.: Наука, 1991. – 128 с.
125. Романова, А. П. Чужой и культурная безопасность / А. П. Романова, Е. В. Хлыщева, С. Н. Якушенков, М.С. Топчиев. – М.: РОССПЭН, 2013. – 213 с.

126. Романова, А. П. Чужой как объективная реальность, данная нам в ощущениях и размышлениях / А. П. Романова, С. Н. Якушенков // *Вопр. философии.* – 2013. – № 2. – С. 49-55.
127. Романова, К. С. Толерантность: конформизм или милосердие // *Дискурс-Пи.* – Екатеринбург, 2003. – Вып. 3: Дискурс толерантности в глобальном мире. – С. 16-17.
128. Рикёр, П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике / П. Рикёр; пер. с фр., вступ. ст. И. С. Вдовиной. – М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. – 624 с.
129. Русские: этнокультурная идентичность. – М.: ИЭА РАН, 2013. – 320 с.
130. Русские: этносоциологические исследования. – М.: Наука, 2011. – 190 с.
131. Рыбаков, Б. А. Язычество древних славян / Б. А. Рыбаков. – М.: Наука, 1981. – 268 с.
132. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр; пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. – М.: Республика, 2004. – 639 с.
133. Сказки и мифы // *Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т.* – М.: Большая Рос. энцикл., 1997. – Т. 2. – С. 441-444.
134. Соболев, А. Н. Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям / А. Н. Соболев. – СПб.: Лань, 1999. – 272 с.
135. Соловьев, Э.Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). – М.: Политиздат, 1991. – 432 с.
136. Стеблин-Каменский, М. И. Миф / М. И. Стеблин-Каменский; АН СССР. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1976. – 104 с.
137. Степанова, Е. А. Проблема толерантности в межконфессиональных отношениях: курс лекций: в 2т. Т. 1: История толерантности / Е. А. Степанова. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2008. – 220 с.

138. Сыров, В. Н. Нарративность и толерантность // Дискурс-ПИ. – Екатеринбург, 2003. – Вып. 3: Дискурс толерантности в глобальном мире. – С. 51-54.
139. Токарев, С. А. Ранние формы религии / С. А. Токарев. – М.: Изд-во полит. лит., 1990. – 624 с.
140. Токарев, С. А. Мифология / С. А. Токарев, Е. М. Мелетинский // Мифы народов мира: в 2 т. – М.: Совет. энцикл., 1991. – Т. 2. – С. 11-20.
141. Толерантность / [М. П. Мчедлов и др.; общ. ред. М. П. Мчедлова]. – М.: Республика, 2004. – 416 с.
142. Толерантность в контексте многоукладности российской культуры: тез. междунар. научн. конф., Екатеринбург, 29-30 мая 2001г. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. – 397 с.
143. Толстой, Н. И. «Очерки русской мифологии» Д. К. Зеленина и развитие русской мифологической науки // Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. – М., 1995. – С. 12-23.
144. Топоров, В. Н. Гора // Мифы народов мира: в 2 т. – М., 1991. – Т. 1. – С. 311-315.
145. Топоров, В. Н. Космогонические мифы // Мифы народов мира: в 2 т. – М., 1991. – Т. 2. – С. 6-9.
146. Топоров В. Н. Космос // Мифы народов мира: в 2 т. – М., 1991. – Т. 2. – С. 9-10.
147. Топоров, В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: исслед. в области мифопоэтического / В. Н. Топоров. – М.: Прогресс, 1995. – 624 с.
148. Топоров, В. Н. Об одном из парадоксов движения. Несколько замечаний о сверх-эмпирическом смысле глагола «стоять», преимущественно в специализированных текстах // Концепт движения в языке и культуре. – М., 1996. – С. 7-88.
149. Топоров, В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / В. Н. Топоров. – М.: Прогресс, 1983. – 190 с.

150. Топоров, В. Н. Пространство // Мифы народов мира: в 2 т. – М., 1991. – Т. 2. – С. 339-342.
151. Топоров, В. Н. Пространство и время // Текст: семантика и структура. – М, 1983. – С. 220-232.
152. Топоров, В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. – М, 1983. – С. 232-239.
153. Топоров, В. Н. Круг / В. Н. Топоров, М. Б. Мейлах // Мифы народов мира: в 2 т. – М., 1991. – Т. 2. – С. 18-19.
154. Тоталитаризм. Из истории идеологий, движений, режимов и их преодоления. – М.: Памятники ист. мысли, 1996. – 540 с.
155. Трубецкой, Е. Н. Избранные произведения / Е. Н. Трубецкой. – Ростов на Дону: Феникс, 1998. – 504 с.
156. Трукан, Г. А. Путь к тоталитаризму, 1917-1929 гг. / Г. А. Трукан. – М.: Наука, 1994. – 167 с.
157. Уоцлер, М. О терпимости / М. Уоцлер; пер. с англ. И. Мюрнберг. – М.: Идея-Пресс: Дом интеллектуал. кн., 2000. – 160 с.
158. Успенский, Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей / Б. А. Успенский. – М.: МГУ, 1982. – 248 с.
159. Фёдоров, В. Русская православная церковь и Всемирный совет церквей // Поиски единства: проблемы религиозного диалога в прошлом и настоящем – М., 1997. – С. 56-69.
160. Ферейра, Р. В лабиринте человеческих добродетелей и пороков // Личность и мир: филос.-публицистич. альм. – М., 2001. – Вып.10: Солидарность и толерантность против насилия. – С. 17-23.
161. Фихте, И. Г. Сочинения: в 2 т. Т. 1 / И. Г. Фихте. – СПб.: Мифрил, 1993. – 687 с.
162. Флоренский, П. А. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи. – М.: АСТ, 2003. – 640 с.
163. Фойгель, А. М. Социальное зло: монография / А. М. Фойгель. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2000. – 135 с.

164. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
165. Фрейд, З. Психоанализ. Религия. Культура / З. Фрейд. – М.: Ренессанс, 1992. – 269 с.
166. Фрейденберг, О. М. Поэтика сюжета и жанра / О. М. Фрейденберг. – М.: Лабиринт, 1997. – 448 с.
167. Хлыщева, Е. В. Проблема толерантности в диалоге культур // Филос. науки. – 2008. – № 4. – С. 46-57.
168. Хомяков, М. Б. Толерантность и современная цивилизация // Личность и мир: филос.-публицист. альм. – М., 2001. – Вып. 10. – С. 12-13.
169. Христов, Т. Т. Религиозный туризм: учеб. пособие / Т. Т. Христов. – М.: АCADEMIA, 2003. – 288 с.
170. Цивьян, Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира / Т. В. Цивьян. – М.: Наука, 1990. – 209 с.
171. Черняк, Н. А. Нужно ли преодолевать чужое? // Вестник Омского университета. – 2013. - № 3. – С. 17-19.
173. Чистяков, Г. Философские и психологические основы фанатизма [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://uro.narod.ru/bibliotheca/Religioved/fanatizm/fanatizm.htm>. (дата обращения 3 ноября 2013).
174. Чумаков, А. Н. Метафизика глобализации. Культурно-цивилизационный контекст: культур.-цивилизационный контекст / А. Н. Чумаков. – М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2006. – 516 с.
175. Щербинина, О. В. Богатырский сон и живая вода // Родина. – 1997. – Вып. 6. – С. 99-103.
176. Шипилов, А. В. «Свои», «чужие» и другие / А. В. Шипилов. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 568 с.
177. Шикин, Ю. М. Социальное единство и тоталитарное общество: несостоятельность измышлений буржуазных идеологов перед фактами действительности / Ю. М. Шикин. – Л.: Лениздат, 1982. – 48 с.

178. Экстремальный спорт и отдых: что, где, когда. – М.: Мир энциклопедий Аванта+; Астрель, 2010. – 181с.
179. Экстремизм и его причины: [монография / Ю. М. Антонян и др.]. – М.: Логос, 2010. – 288 с.
180. Элиаде, М. Аспекты мифа / А. Элиаде. – М.: Акад. проект, 2000. – 222 с.
181. Элиаде, М. Миф о вечном возвращении: избр. соч. / А. Элиаде; пер. с фр. А. А. Васильевой и др. – М.: Ладомир, 2000. – 414 с.
182. Элиаде, М. Очерки сравнительного религиоведения: избр. соч. / А. Элиаде; пер. с фр. Ш. А. Богиной и др. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.
183. Якимович, А. К. «Свой-чужой» в системах культуры // Вопр. Философии. – 2003. – № 4. – С. 48-60.
184. Ямпольская, А. Я. Безмерность в мире мер // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С. 404-407.