

## ТОПОС И АТОПИЯ (К проблеме специфики типов субъективации в контексте диалога культур)

В современной ситуации неустойчивости культурных кодов, когда процессы ретерриториализации коснулись не только символических порядков культуры, но приходит в движение и геополитический ландшафт, поиски некой культурной идентичности приобретают одновременно необходимый и проблематичный характер. Проблема идентификации и самоопределения человека в отчужденном мире культурных форм уходит своими корнями еще в эпоху романтизма, и именно романтикам принадлежит заслуга проблематизации культуры как некоего единства, воспроизводящего и определяющего способ человеческого бытия в мире. Можно утверждать, что романтики намекают первые подходы к проблеме культурной идентичности и диалога культур, проводя видимую аналогию между бытием отдельного индивида и бытием культуры. С тех пор были предложены и реализованы различные версии понимания культуры, но представляется, что идея транскрипции темы самоопределения культуры в терминах человеческого бытия не утратила своей актуальности. В этом контексте особенно плодотворным представляется обращение к концепции специфики человеческого бытия, предложенной М. М. Бахтиным. Бахтин утверждает, что «единство и единственность» человеческого бытия полагаются человеческой укорененностью в бытии, что он обозначал (проговаривал) как «не-алиби в бытии» или «место в бытии». Именно эта проблема – проблема обретения *места* в бытии является условием человеческой и культурной самоидентификации. На этом условии настаивает и С. С. Аверинцев, отмечая (применительно к проблеме перевода смыслов одной культуры на язык другой), что вживание в другую культуру столь же невозможно, сколь и бесполезно, потому что бессмысленно дублировать чужую культуру, поскольку она уже *есть на своем месте в бытии*. Гораздо плодотворнее попытка диалога, которая таит в себе магию взгляда в окно: мы постигаем иное, обретаем приращение смыслов, которые открываются нам из (и благодаря) нашей особой позиции в бытии. Смысл рождается на границе, диалог предполагает *место и различие*. В контексте нашей темы такой пограничной зоной может выступать встреча двух генетически родственных культурных образований – Западной и Восточной Европы (а точнее, Запада и России). Единство и идентичность культуры тесно связаны со спецификой человеческой субъективности, вызревающей в рамках конкретной социокультурной общности, и потому основой этого исследования может выступать проблема типов субъективности и процессов субъективации, характерных для западной и русской культур.

Ключом к пониманию европейской субъективности служит «проговаривающаяся» в ницшеанской философии воля, которая уже в античности становится основанием самости и коррелятом нового типа властных отношений. В греческой демократии впервые реализуется *имманентный* характер власти, власть возвращается как *сила*, равно распределенная между всеми свободными гражданами государства.

В западной метафизике воля, отождествляемая с силой, рассматривается как основной способ бытия сущего (Хайдеггер). Греческая культура впервые осуществляет опыт порядка, противопоставляя хаосу мир *форм*, оптически явленный и пластически зафиксированный порядком космоса. Греческая культура выстраивает особый тип отношения с пространством, особый опыт пространства, противопоставляя форму бесконечности пустоты, форма закрывает пустоту или закрывается от «удушающей пустотности внешнего» (Делез).

Подобный опыт порядка оформляет и социальное пространство. Греческая субъективность (и заданная ею западная субъективность) есть прежде всего *форма*, некая завершенность, она *определена*, т. е. задана *гранницей*. Неспроста, как отмечает С. С. Аверинцев, для гражданина греческого полиса его тело, представленное как внешность, форма, граница, является синонимом его достоинства. Скульптурная пластика поз есть отражение гражданской добродетели. Но чем задана сама форма, каковы процессы выстраивания западного типа субъективности, что таит в себе греческий способ субъективации? Один из наиболее продуктивных способов осмысления этой проблемы предложен в концепции удвоения-складки Фуко и Делеза. Принимая ницшеанский тезис о воле к власти как основе бытия сущего, они рассматривают силу как особую онтологическую реальность, конституирующую власть. Власть есть «отношение между силами», и именно власть задает исторически первый опыт субъективации. Для того чтобы осуществлять власть, реализовывать ее имманентный характер, для того чтобы властвовать над другими, человек принужден выносить власть на себе, опыт управления требует самоуправления, отношения с другими порождают отношение к себе. Греческая самость рождается как результат «складывания» власти, она есть удвоение и оборачивание властных отношений. «Властвование над другими должно быть продублировано властвованием над собой. Отношения с другими должны быть продублированы отношением с собой». Таким образом, греки «открыли субъект, но только как производное или продукт субъективации». Итак, субъективность создается как «складка внешнего» (силы), и контуры этой складки задают его границу. Субъект изолирован, ограничен, самовластен и самостоятелен, но его самость задана извне. Таким образом, западная субъективность изначально формировалась как результат волеия, осуществления власти и как форма, граница. Эта система властных отношений создает субъективность как своеобразную точку «свернутости» властных отношений, точку сопротивления, противостоящую пустотности внешнего. Западная субъективность одержима тягой к реализации, оформленности, форме, одновременно рядоположенной и противостоящей другим формам. Для человека западной культуры важно не просто быть, а быть кем-то. Запад делает культ формы и пафос дистанции, но *форма* есть результат *сформованности*. Западной культурой правит принцип границы, но *граница* есть результат *обращивания*. Западный индивид вырастает в пространстве агоры как *публичного* пространства, и его субъективность сформована социальными практиками. Неспроста в западной культуре *common sense* (то, что у нас не совсем точно переводится как «здравый смысл») является основной гражданской добродетелью. В

этимологии слова *соттуп* кроме значения “общий” прослеживается еще и значение “поддающийся внушению”, иначе говоря, вменяемый. Вспомним, что принцип вменяемости лежит в основании как западной морали, так и юриспруденции. В контексте этого типа культуры субъективации неминуемо переходит в субъекцию, т. е. ведет к насильственной индивидуации на основе принуждения властью.

Русская культура, родственная западноевропейской, имеет ряд специфических отличий, что позволяет нам вести разговор об особом типе субъективности, реализованном в ее контексте. Мы можем говорить о противоположном типе властных отношений и опыте освоения пространства. С известной долей схематизации можно принять тезис о том, что русская культура реализовывала *трансцендентный* характер власти, как в светской, так и в духовной сфере. Для нее была, по выражению Аверинцева, характерна скорее *идея порядка, чем опыт порядка*. Власть не реализовывалась каждым, не была растворена в социальном пространстве, а приходила извне. Поэтому субъективность не могла возникнуть как результат двояния властных отношений, она проходила иными дорогами субъективации и обрела иное воплощение. Прежде всего, в русском типе субъективности поражает отсутствие законченной формы, отсутствие воли к реализации (своеобразная русская “вне-актуальность”, мечтательность), что очень тонко было подмечено В. В. Розановым: “Во мне нет воли к реализации, но зато всегда была воля к мечте, а к вечному”. Русская субъективность с трудом принимает любые формы ограничения (отсутствие культа нормы и границы, скорее антикульт безграничности и а-нормальности). Пресловутое отсутствие “гражданского общества” объясняется отсутствием гражданина как сформированной социальными практиками идентичности, нормы как моральной и гражданской добродетели, что позволило М. Волошину сказать: “В нас нет достоинства простого гражданина, зато в нас есть бродило духа — совесть и наш великий покаянный дар, оплавленный Толстых и Достоевских, и Иоанна Грозного...” Социальные практики русской действительности порождают не гражданина, а скорее пророка или юродивого, их описывает и осмысляет не “фиасофия здравого смысла”, а “философия выпоротого человека”. (Выпоротое тело не знает любования формой, граница между ним и миром не абсолютна, она опосредована болью.) Но как рождается эта субъективность, в чем заключена сама возможность ее бытия. На наш взгляд, особый образ субъективности связан с особым образом пространства, типом освоения пространства в русской культуре. Русская культура не покоряла, но обживала пространство, не противостояла ему, а собирала его. Устойчивый способ культурного бытия в России — не кочевье, а *дом, место, приют*, не-пустота. Архетип дома — один из самых значимых архетипов русской культуры, что очень ярко воплощено в символических культурных пространствах. Так, устойчивое противопоставление Москвы и Петербурга раскрывается, в частности, и через тему различной организации пространства — органичной русской культуре организации пространства Москвы и чуждого пространства Петербурга. Ю. Тынянов писал: “Петербург никогда не боялся пустоты... Основная единица Москвы — дом... Единица Петербурга — площадь”. В. Топоров, в свою очередь, подчеркивает, что “речь идет о двух типах освоения “дикого” пространства — органичном и

неорганичным...”. Во втором случае нет центра освоения-обживания пространства, а есть точка, лежащая за его пределами, точка, из которой разворачивается “захват” пространства. Москва долгое время воплощала архетип дома, уюта, прибежища и тепла (“Москва.. Какой огромный страннопримный дом...”), Петербург — символ чуждости, пустоты. Москва — символ места, укоренности в бытии, Петербург — символ беспочвенности, призрачности, небытия. Значимость *места* как условия субъективации проговаривается в самом языке: “уместный”, “совместный”, “поместье”, “получить место” (в смысле — должность).

Итак, в русской культуре субъективность не является результатом воления, реализации *власти*, она задана *местом* в бытии. Складка внешнего, конституирующая внутреннее, создается не властью, а обживанием пространства (стены дома как внешние образуют мир внутреннего).

Таким образом, диалог западной и русской культуры выявляет антиномичность и одновременно взаимодополнительность двух типов субъективации. Западная субъективность держится формой, границей, дистанцией, которые являются результатом воления, реализации власти. Дистанция между Я и пред-ставленным миром трансформируется в дистанцию внутри меня, дистанцию между откровенным и прикровенным, где то, что спрятано от света публичности, имеет сомнительную ценность. Именно отсюда проистекает таящаяся в западной культуре презрение к повседневности, быту, частному миру дома как той сфере, которая размывает воление, рассеивает субъективность. Уже в античности этот факт находит свое выражение в противопоставлении человека как гражданина (*polites*) и как частного лица, хозяина дома (*idiotēs*), противопоставлении, утверждающем приоритет и значимость первого в противовес второму. Место как обжитое (а не покоренное) пространство не значимо для западной субъективности, скорее наоборот, утоничность западного сознания указывает на стремление европейского человека оторваться от места как возможности искажения и утраты своей идентичности, как причины неподвижного существования.

Русская культура не знает субъективности как границы, нормы и формы, ей чужда добродетель “простого гражданина”, но она культивирует принцип уместности, “ледеет” место как сферу вызревания субъективности, как условие укоренности в бытии.

Однако особенно явственно специфика и ограниченность каждого из двух представленных типов субъективности выявляются в реализации идеи и практики единства, выстраивания сообщества. Западная культура вырабатывает модель гражданского общества (*community*) — такого типа общности, который основан на калькуляции интересов и соотношении сил. Гражданское общество возникает как результат имманентного характера власти. Прародиной *community* является площадь, агора как центр и символ социального пространства, как политический, сакральный и торговый центр одновременно. Единство возникает из публичности, оно является производной от властных отношений и сводится к согласованности посредством кодексов и договоров, т. е. ограничений. И здесь, как и в жизни единичного субъекта, правят граница и норма. Идея единства, возникающая в пространстве русской культуры, реализована в принципе соборности. Собор в противовес площади реализует архетип дома, места. Но это место, имеющее сакральный характер, это

место, где присутствует Бог и одновременно — это место, где мы собираемся (во множественной семантике этого русского слова). Это единство предопределено и освящено сакральным авторитетом, трансцендентным, и потому собор — это место, “...где падают все отделения или разобщения и сохраняются все различия...” (Соловьев). Это единство задано не равенством во власти, а равенством и ответственностью перед Богом, и потому в нем не действует культ границы. Эта универсальность и онтологичность русской культуры угадывается в семантике очень емкого слова “мир”. Мир — это универсум, сообщество, покой, не-война, согласованность и все вместе — это божественное творение. Русская ментальность предполагает единство не как опыт сформованности и ограничения, а как опыт “собираания всех раздробленных частей бытия”.

Итак, площадь и дом — как две модели единства, как два способа освоения пространства, как культурного, так и физического. Возможно ли их пересечение, возможен ли диалог между ними? Этот вопрос имеет достаточно длительную историю, но наше время предельно обостряет его, так как разрушает и перестраивает (“деконструирует”) все привычные модели. С одной стороны, уходит в прошлое культ границы и неизбежность индивидуальности, которая становится скорее бременем, чем достоянием (“Освободиться от себя” — один из самых популярных девизов современности), а с другой стороны, исчезает самостоятельный мир дома, не выдерживая напора современных информационных технологий и “речевого гула” mass-media. Возникает предельно острая проблема: как сохранить человеческую и культурную идентичность, не растворив ее в безликой тотальности, и даже более, насколько необходимо ее сохранение?

На наш взгляд, условием решения этой проблемы может быть только межкультурный диалог. Но здесь возникает еще одна серьезная проблема. Современная гуманитаристика все еще не нашла точного понимания феномена диалога, более того, нередко встречается поспешное отождествление диалога и коммуникации. Основанием для решения этой проблемы может, на наш взгляд, служить обращение к рассмотренным выше особенностям разных типов субъективации. Диалог, как было указано в начале нашего исследования, предполагает место и различие, коммуникация — разграничение. Диалог требует услышанности, а потому полагает молчание как свое иное, коммуникация нацелена на высказанность и опубликование и потому обречена на речевой гул и болтовню. Диалог полагает Другого, коммуникация его присваивает. (Вспомним слова Фуко: “...упрощающее присвоение другого с коммуникативными целями”.)

Вероятно, возможность подлинного диалога предполагает рождение новой субъективности, снимающей крайности как первой, так и второй модели. (Неспроста в русской культуре просыпается осмысление необходимости дистанции, вненаходимости (Бахтин), а западная культура ищет новое “топологическое пространство” как возможность возвращения к бытию (Делез).) Просыпается сознание того, что субъективность есть не только нечто сформованное (социальными практиками, властными институтами и т. д.), но также нечто наделенное первобытной бытийственной силой произрастания и укорененности в “черноземе жизни”.