

Бернхард Вальденфельс

Конъюнктура, которую в наши дни переживает [понятие] чужого, находится в вызывающей оппозиции к тому молчанию, которым окружается этот мотив в классической западноевропейской философии, грубо говоря, от Платона до Гегеля. Существуют вопросы, с незапамятных времен имеющие вес, например вопросы о бытии, душе, идеях, причинности в мире, времени и пространстве, правильности жизни, справедливости или творениях технэ. Вопрос о *чужом* к ним не относится¹. Он имеет к ним столь малое отношение, что в большинстве языков до сих пор нет ни одного-единственного слова для обозначения чужого, притом нет его также и в пределах философии. *Ξένον* или *alienum* не являются изначальными или ключевыми для философии словами. Это имеет своим следствием то, что как внутри философии, так и вне нее [обозначение] *чужие* просто путается с *иностранцами*, опыт чуждости сближается с экзотикой, а чуждость зачастую сопоставляется с инаковостью или различностью. В дальнейшем я хотел бы показать, что это так и есть, спросить, почему это так, и наметить, как это могло бы быть иначе. Отсутствие соответствующей проблематики само по себе симптоматично. Это ставит нас перед вопросом, куда исчезло и где скрывается чужое. Очень возможно, что существует непрямой язык чужого.

1. Многозначность чужого

Проблема начинается с именованя. Нет ничего привычнее слова *чужой* (*fremd*), различных его вариаций и производных слов вроде *чужак* (*чужачка*) (*Fremdling* (*in*)), *чужбина* (*Fremde*), *иностранный язык* (*Fremdsprache*), *отстранение* (*Fremdeln*), *отчужденность* (*Entfremdung*) или *отчуждение* (*Verfremdung*). Но когда мы пытаемся передать слово *чужой* в других языках, мы натакиваемся на многообразие, позволяющее открыть три смысловых нюанса. Чужое, во-первых, — это то, что встречается вне сферы самого себя как внешнее, противостоящее внутреннему (ср.: *ξένον, externum, extraneum, étranger, stranger, foreigner*). Во-вторых, чужое — это то, что принадлежит другим (*ἄλλότριον, alienum, alien, ajeno*) в противоположность собственному. Сюда относится также и слово *alienatio*, передаваемое на юридическом языке как отчуждение, на медицинском и социально-патологическом — как отторжение. В-третьих, чужое — это нечто иного рода, в противоположность чему-то хоро-

* На немецком опубликовано в: B. Jostes, B. Trabant (Hrsg.). *Fremdes in fremden Sprachen*. München: W. Fink, 2001.

шо знакомому, нечто чужеродное, неуютное, странное (*ξένον, isolatum, étrange, strange*). Антитеза внешнее — внутреннее отсылает к местоположению чужого, антитеза чужое — собственное указывает на обладание, наконец, антитеза чуждое — близкое указывает на характер понимания. Что речь идет при этом о различных значениях, проявляется в том, что одно и то же содержание может оказаться чужим в смысле *a*, не являясь таковым в смысле *b* или *c*. Примерами могли бы служить дом соседа, хорошо мне знакомый, или заграничный коллега, с которым я тесно сотрудничаю. Вырисовывающаяся здесь семантическая триада встречает нас рядом вопросов.

1. В каком отношении находятся варианты значения? О простой омонимии речь здесь определено не идет. Собственное, конечно же, ближе внутреннему и знакомому, чем внешнему и незнакомому, и множество смысловых нитей тянутся от одного к другому. Скорее, следует думать о полисемии, которую Аристотель признает за сущим и благом, применительно к которым это означает, что они могут быть выражены многообразными способами (*πολλοῦχως λέβεται*).

2. Если фактически имеет место взаимосвязь, то возникает следующий вопрос: ранжируются ли нюансы значения равным образом, или один из них обладает привилегией? В дальнейшем я буду придерживаться убеждения, что в радикальной форме чуждости предпочтение отдается аспекту местоположения. В пользу этой привилегированности уже заранее говорят следующие размышления. Самая элементарная форма вступления во владение состоит в том, что некто занимает некоторое телесное место, осуществляя своего рода *occupatio*, предваряющую всякое честное соглашение; основание собственного места делает также возможным возникновение чужих мест. Так и осведомленность распространяется как некая область знакомого, собственность — как «сфера собственного» (по выражению Гуссерля); неизвестность и чуждость образуют обратную сторону чего-то родного. Эта изначальная чуждость камуфлируется, когда мы заранее исходим из лишнего местоположения порядка обладания, разделяющего собственное и чужое, или из многообразия видов собственного, удерживаемых как целое благодаря «общности видов». Радикальная чуждость, к которой приходит наши размышления, поддается осмыслению только исходя из некоторого *где-то*, ставящего под вопрос всякую собственность и своеобразие².

3. Какой характер носят контрверсы внутренний — внешний, собственный — чужой, знакомый — чуждый? Идет ли в каждом случае речь о полагании и отрицании, т. е. приваии в том смысле, что второй член контрверсы обнаруживает себя в качестве недостаточной формы первого и из него выводится (ср.: четный — нечетный, нормальный — аномальный), или речь идет о некотором изначальном контрасте, который позволяет появиться одновременно обоим членам (ср.: выпуклый — вогнутый, передняя сторона — задняя сторона)? Похожие вопросы возникают в отношении различия полов или в сфере межкультурных связей. Решающий вопрос зву-

чит так: представляет ли собой чужое ущербный или гениальный феномен?

4. В плане генезиса контroversы возникают как следствие проведения границ. Здесь следовало бы спросить о способе этого разграничения. Идет ли речь о символическом отграничении, осуществляемом некой третьей инстанцией, или мы имеем дело с асимметричным разделением и обособлением того рода, когда всякий раз одна сторона получает привилегию и отмечается относительно других? Это различие кажется мне особо значимым, поскольку открывает два совершенно разных проблемных поля. То, что отграничивается от другого, образует особенность, которая может быть объединена с другими особенностями во всеобщем. Не так обстоит дело с разделением и обособлением, начинающимися уже с [разделения на] *здесь-теперь-я* и *там-теперь-ты*. *Здесь* и *там* являются «частями некоторого общего пространства, но альтернативными «нулевыми точками», с которых общее пространство начинается. *Здесь* не есть, как полагал Гегель¹, *это* (*Dieses*), которое может быть снято во всеобщем. Так может думать лишь тот, кто превращает место речи в место, о котором идет речь. Подобным же образом обстоит дело с *я* и *ты*; эти так называемые личные местоимения не замещают индивидуумов во всеобщем смысле, но маркируют пространство речи, определяемое близостью и удаленностью⁴. Разделенность, которую означает чужое, не должна, таким образом, смешиваться с различностью.

5. Принадлежит ли чужое к категориям, с помощью которых мы сортируем и как-то высказываемся по поводу того, что встречается нам в опыте, или оно относится к ингредиентам опыта, затрагивающим само его свершение? Радикальная форма чуждости, как мне хотелось бы показать, отсылает к опыту чужого, не совпадающему с опытом позитивно определяемого *нечто*. Отсюда вырастает родство [понятия] чужого с отдаленностью и отсутствием в пространственно-временном смысле.

2. Формы чуждости в греческой философии

В дальнейшем я собираюсь бросить взгляд на тексты греческой философии, чтобы проверить тезис о том, что чужое не относится к изначальным словам классического мышления. Мое эвристическое и сплошь избирательное предприятие ограничивается текстами платоновской и аристотелевской философии, которые по сегодняшний день устойчиво определяют наш философский понятийный язык. Этот очерк нацелен на вопрос о том, как философскими средствами продумываются и одновременно фильтруются повседневные и институциональные обстоятельства и ценностные критерии, а также прорывы того, что находится за пределами повседневности. Философская понятийная работа ведет обычно к углублению проблематики, но всегда также и к определенному ее сужению⁵. Чтобы сохранять взор и слух открытыми опыту чужого и нюансам

чуждости, я намереваюсь поместить сетку слов и понятий в соответствующий контекст, во много раз более сложный и непрозрачный, чем когда анализ слов и понятий остается привязанным к тому плотному описанию, которого требовал и которое сам практиковал Клиффорд Герц в своей этнологии. Ксенология принимает при этом черты ксенографии.

Греческому языку известны, как уже отмечалось, два прилагательных для обозначения чужого, которые расходятся в их специфическом исходном положении, но приближаются друг к другу в обобщающем употреблении вплоть до основательных пересечений. Оба слова, *ξένος* и *ἀλλότριος*, соответствуют *grasso modo* различиям выше в плане значения фактора места (*a*) и обладания (*b*), в то время как чуждость (*c*) обнаруживается в обоих словесных полях. Я начну с менее скандального слова *ἀλλότριος*, в значительной степени пребывающего в сфере нормативного, в то время как слово *ξένος* изначально указывает на некоторое нетипичное состояние.

A. То, что не относится

A 1. Чужое в смысле *ἀλλότριος* являет собой нечто не относящееся [к чему-то/кому-то], нечто, что принадлежит другим, будь то вещное имущество или персональная принадлежность.

Слово *ἄλλος*, созвучное *ἀλλότριος*, означает в первую очередь численного другого (ср.: лат. *alter*), а не другого по качеству или виду (лат. *alius*). Однако греческий в этом отношении также неоднозначен, как и немецкий. Как *ἄλλος*, так и *ἕτερος* могут употребляться и в численном, и в качественном значении. Однозначным становится лишь философское словоупотребление, восходящее к «Софисту» Платона. Здесь *иное* (*ἕτερον* или *ἄλλοτερον*) принадлежит наряду с *тем же самым* (*ταὐτόν*) к наивысшим родам, сплетающимся в «общность видов» и входящим в качестве идей второго порядка во все онто-логические определения. Каждое сущее причастно идее иного и идее того же самого; оно есть то же самое по отношению к себе самому и другое по отношению к чему-то другому, что само в свою очередь есть то же самое. Здесь имеет свой исток гегелевская диалектика. Численный другой, напротив, — это другой в смысле определенного или неопределенного *еще одного* (*ἕτερος* или *ἄλλος*), причём один и другой перекрещиваются в некотором *друг для друга* (*ἄλλος, ἄλλον* или *ἀλλήλους*). Если вновь проиграть различие обеих форм другого, то самость, к которой не относится принадлежащее другому, сближается с *тем же самым*, отличающимся от другого. При этом разрушается мостик, перекинутый к чужому в смысле *ξένος* (B), и вся чуждость в целом погружается в водоворот некой диалектики, усваивающей чужое опосредованным образом⁶.

Собразно этому противоположным понятием к *ἀλλότριος* является *не то же самое* (*ταὐτόν*), определяющее некоторое *что*, но *собственное* (*οἰκετός*), описывающее сферу самости (*αὐτός*). Буквально *οἰκετός* означает «нечто, что происходит из определенного

дома (οἶκος) и относится к нему». Причем следует обратить внимание на то, что домашнее хозяйство у греков образует жизненную сферу и место для жизни, в меньшей степени соответствующие формальному праву на собственность, нежели в римских или новоявленных социальных формах⁸. Подобная принадлежность вновь обретает себя в герменевтической философии в виде помещения в контекст традиции.

Даяние и принятие – При попытках этического рассмотрения щедрости Аристотель проводит различие между тем, чтобы отдавать собственное и не брать чужого (Ник. этика IV, 1, 1120 а 18); что избыточность даяния несоизмерима со скромностью непринятия, проявляется для Аристотеля в том, что благодарят того, кто отдает собственное, а не того, кто не берет чужого. Эта нюансировка интересна постольку, поскольку в даре ломаются строго симметричное разделение своего и чужого результатов и сопутствующая ему экономика обмена⁹.

Несправедливость по отношению к своим и чужим – В одноименном диалоге Евтифрон выступает в качестве того, кто демонстрирует в себе решимость отдать собственного отца под суд, что вызывает раздражение как последнего, так и всех прочих домашних. Обвинение направлено против отца, который уморил до смерти холодом и голодом не кого-нибудь из своих, но чужака, причем добавляется, что тот со своей стороны в состоянии опьянения убил их раба (οἰκέτης), жителя низшего сословия. Евтифрон не принимает никаких смягчающих обстоятельств: «Смехотворно это, Сократ, если ты думаешь, будто есть разница, из домашних (οἰκετός) ли убитый или чужой (ἀλλότριος), и не считаешь, что надо заботиться о лишь том, по праву ли умертвил его убивший или же нет [...]» (Евтифр. 4 b). Право всплывает в этом месте как инстанция, нейтрализующая различие своего и чужого.

Круги родства – Дружба составляет, по Аристотелю, форму общности (κοινωνία). Дружба между кровными родственниками (συγγενική) коренится в том, что ребенок (τέκνον, букв.: «произведенный», «рожденный») является собственным для родителей, от которых он произошел: «То, что исходит из чего-либо, – родное для того, откуда исходит» (Ник. этика VIII, 14, 1161 b 22 f.). Круги родства образуются из соответствующей близости к началу и удаленности от него: родственники по крови «одни более родные (οἰκεϊότεροι), а другие менее (ἀλλοτρίωτεροι)», в зависимости от близости или дальности родства с прародителем (ἀρχηγός)» (ibid., 1162 а 3 f.). Относительно одного-единственного истока принадлежность и чуждость принимают сравнимую форму, и по сегодняшней день мы еще говорим о ступенях родства. Близость возрастает в «избирательном родстве», свойственном дружбе, которое может вести к тому, что мы будем иметь дело с самыми близкими и лучшими друзьями (οἰκειωτάτους τε καὶ εταροτάτους) (Федон 89 e). Если с религиозной точки зрения все люди сводятся к Богу как их единому отцу, то многообразие родов объединяется в одном-единствен-

ном человеческом роде, населяющем мир подобно некоему макро-οἶκосу. Собственное и чужое не нейтрализуются в этом случае, но интегрируются в некоторое единство. Для Аристотеля οἶκος (как и полис) образует составное целое. Однако он задается вопросом, может ли исток, откуда берет начало шкала собственного и чужого, в свою очередь быть помыслен как собственный или чужой. То, что ребенок – как зубы или волосы – принадлежит производителю, а не наоборот: последний – первому, открывает также и здесь пространство асимметрии, безусловно, связанной с вызывающей вопрос этикой производства¹⁰.

А 2. Ввиду того факта, что в классическом греческом мышлении жизнь и совместная жизнь людей рассматриваются как целесообразность и, в целом, как стремление к благам и благу как таковому, встает вопрос, как относится то, что для меня или для нас является благом, с тем, что есть благо для других. Решающей точкой отсчета здесь отныне является не дом, но индивид. Разделение своих и чужих благ и задач подчиняется закону справедливости.

СПРАВЕДЛИВОЕ КАК ЧУЖОЕ БЛАГО – В первой книге «Государства» Трасимах формулирует идиущий вразрез со всеми привычными формами морали тезис, гласящий, что «справедливость и справедливое – в сущности это чужое благо (ἀλλότριον ἀγαθόν), это нечто, устраивающее сильнеешего правителя, а для подневольного исполнителя это чистый вред (οἰκεία βλάβη)» (343 с). Таким образом, благо приравнивается к собственности и собственной силе. Ответ, который Платон и Аристотель дают на эту дилемму, состоит не в том, что альтруизм выставляет счет эгоизму, но он заключается в допущении, что справедливость дает эгоизму, но он заключается в большей степени, нежели Платон, Аристотель делает акцент на множественности и многообразии партнеров внутри сообщества, при этом справедливость четко регулирует отношение к другому. Справедливость, направленная как единственное отличительное человеческое качество непосредственно «на другого» (πρὸ ἑτερον), теперь характеризуется в позитивном смысле как ἀλλότριον ἀγαθόν, как «чужое благо», поскольку оно существует «в отношении к другому» (Ник. этика V, 3, 1130 а 3). Справедливость направлена на то, что во благо другим. Однако, поскольку общность достигает в дружбе своего наивысшего пункта и друг делит со мной жизнь как «второе Я» (ἕτερος αὐτός) (ср.: ibid., IX, 9), конкуренция между собственным и чужим не сохраняет за собой последнее слово. Поэтому в силе остается многократно упоминающаяся греческая поговорка: «У друзей все общее» (ср.: ibid., VIII, 11, 1139 b 31).

А 3. То, с чем соотносится чужое, вновь смещается, когда последнее противопоставляется не просто собственному дому или собственному благополучию, но самости (αὐτός), то есть душе, заботящейся о себе самой, прежде чем она побеспокоится о чем-то другом, что просто к душе примыкает (Анол. 30 b-c). Чужое прибли-

жестя при этом к *внешнему*, не происходящему из самой глубины души и предмета, но приходящему извне.

Чужие знаки — Такое словопотребление, сближающее чужое с внешним, имеет место в знаменитой языковой критике «Федра». Письменности выдвигается упрек в том, что она провоцирует в душах забвение, поскольку те «приписанные станут извне, доверяя письму, по посторонним знакам (*ὅτι ἀλλότριον γύψον*), а не изнутри, сами собою» (275 а). Не то чтобы внешнее низко оценивалось, но оно оценивается ниже, как показывает заключающая диалог молитва: внешнее, или то, что я имею, хотело бы быть дружественным тому, что внутри, или тому, что я есть (279 б). Обратить это отношение нельзя, поскольку тогда самасть потеряла бы самое себя.

А 4. Разница между собственным и чужим, обозначающаяся уже здесь, усмывается, когда различие ориентируется на существо предмета и образа жизни. Чужое спускается до уровня *неотносящегося*, понимаемого в широком смысле как непригодное, неподходящее, мешающее или вредное, в то время как свое возвышается до особенного и собственного. Не собственно то, что выбивается из этого рода и теряет своеобразие.

Не относящееся к делу — Контекстов, в которых дает о себе знать подобная девальвация чужого, множество. В «Пире» есть примечательное место. После того как Агафон воспея Эрота как силу, которая действует, «избавляя нас от отчужденности (*ἀλλοτριότητος*) и призывая к сплоченности (*οἰκειότητος*)» (197 д), Диотима соединяет собственное (*οἰκεῖον*) с благом — однако таким образом, что собственное понимается *исход* из блага, но не наоборот: «Ведь пенят люди вовсе не свое (*τὸ ἑαυτῶν*) (если, конечно, не называть все хорошее своим и родственным себе (*οἰκεῖον*), а все дурное — чужим (*ἀλλότριον*)» (205 д, ср. также уже в *Лис.* 222 а). Это слияние относящегося и блага приводит к ряду заключений, следующих девизу: «Следует искать относящееся и избегать чужого». На основе этого Платон в «Государстве» выступает против всякого чуждого притворства (*ἀλλοπραγμοσύνη*) (444 б). Он порицает «чуждое (*ἀλλοτριωτέρας*) питание», наносящее вред душе (491 д), тем более что философски квалифицированным «стражам» как раз надлежит отличать родственное (*οἰκεῖον*) от чуждого (*ἀλλότριον*), подобно собаке, реагирующей противоположным образом на знакомое и незнакомое (375 е—376 б). Платон ни в коем случае не имеет в виду, что необходимо подчинить знание вышеупомянутым критериям, скорее, знание отслеживает близость или удаленность от сути дела, проявляющейся в некоторой внутренней понятности или непонятности. Что касается чуждого, для философа значимой является максима Карла Валентина: «No net ignore!»¹⁰, поскольку игнорировать чужое означало бы соглашаться с его наличием.

Чужое удовольствие — Аристотель, который в еще большей степени, чем Платон, ориентировался на способ исключения, характер-

ный для врачевания, в своем трактате об удовольствии (*Ник. этика X, 5*) проводит различие между собственным (*οἰκεῖα*) и чужим (*ἀλλότρια*) удовольствием и неудовольствием¹¹. Всякой деятельности присуще, согласно этому, свое особенное удовольствие, которое способствует ее успеху и завершению. Напротив, в качестве чуждого выступает удовольствие, относящееся к другой деятельности и препятствующее при этом соответствующей деятельности. Так, любители игры на флейте отвлекаются на ее звуки и перестают прислушиваться к речи. «Чуждые удовольствия (*ἀν ἀλλότρια ἥδονα*) делают почти то же, что страдания (*δι οἰκεῖα λύπη*), связанные с данной деятельностью» (1175 б 16 ф.). Чуждое удовольствие сходно с чужим языком в том, что оно окужающе относительно и не несет в себе ничего негативного. Помехой оказывается удовольствие, проявляющееся не к месту и не ко времени, подобно (*ἀλλότρια*) чему-то, что не относится к делу (ср.: *Ник. этика VIII, 10, 1159 б 24*)¹². Разрушительным оказывается только удовольствие, возрастающее до чрезмерности (*ὑπερβολή*)¹³. Лишь у Эпикура, чей поиск удовольствия имеет свой наивысший пункт в избежании боли, как таковая боль превращается в чужое (*ἀλλότριον*) в противоположность удовольствию как собственному и родному (*οἰκεῖον*) (*Диог. Лаэрт., X, 34*).

В. То, что приходит извне

В 1. Слово *ξένος* или *ξενικός* и сложные слова вроде *ξενόστασις* («гостеприимство»), *ξενονία* («истребление чужаков»), *ξενηλασία* («высылка иностранцев») или глагол *ξενίσειν* («принимать чужака как дорогого гостя») относятся в первую очередь к кому-то, кто родом откуда-то, из другой страны, живи он как не гражданин в полисе (ср. с чем-то похожим в: *Мен.* 94 д, *Горг.* 473 д), служи он наемником в армии, остановившись он лишь проездом в какой-либо стране в качестве *гостя*, наслаждаясь особыми, еще и религиозно усиленными законами гостеприимства. С уравниванием, устанавливающимся на время визитов, может быть взаимосвязано то, что *ξένος* характеризует не только гостя, которого приютили, но и принявшего его хозяина¹⁴. Антоним к слову *ξένος* звучит не как *οἰκεῖος*, но соответствующие противоположностями являются *ἐπιχώραος* или *ἐνδημος*, т. е. о-своенная сфера «страны и людей», отделяющая собственное от иностранных персон или обычаев. Страна и народ не просто всеохватнее и обширнее домашнего хозяйства, но акцент смещается с владения и распоряжения на формы близости и не близости. В то время как чей-то дом составляет часть полиса, а собственный и чужой дома обособляются друг от друга исключительно внутренними политическими границами, собственная страна и собственный город снаружи отделяются от заграницы и чуждого города. Соскальзывание чуждости гостя в чуждость врага, особенно отчетливо выступающее в латинском слове *hostis*, проясняется, как кажется, отчасти из этой подмены внутренних границ внешними.

То, что сегодня мы называем мировой политикой, остается в дальнейшем определенным этой проблематикой.

Сообщение между городами и гостеприимство — в книге XII своих «Законов» Платон посвящает длинный отрывок (994 е—993 е) сообщению (*ἐπιχειρήματα*) между городами-государствами. При этом речь идет о предписаниях, которые следует соблюдать при выезде за границу (*ἀποδηγία*) собственных граждан, перемещающихся за пределы страны (*ἔξω χώρας*), а также при приеме (*ἰσποδοχή*) у себя чужих, въезжающих откуда-либо (*ἀλλοθεν*). Регулирование въезда и выезда должно предотвращать порчу нравов посредством импортируемых новшеств, не способствуя, однако, негостеприимности и враждебности по отношению к чужим, что препятствовало бы возможности для государств учиться друг у друга. Среди въезжающих чужаков различаются четыре вида: торговцы, которые тянутся, как перелетные птицы, и которых на рынках или в гаванях должны встречать специально обученные смотрители; любители зрелищ и праздничные гонцы, пользующиеся гостеприимством (*φιλοφιλία*) храмовых служителей и хранителей святилищ; общественные посланники, находящиеся на попечении и принимаемые высшим воинством; наконец, «редкий гость» как тот, кто собирается увидеть и ознакомиться с чем-нибудь «отличающимся своей красотой»:

«Такой человек и без приглашения должен быть вхож в дома богатых мудрецов, раз он и сам таков (*ἕτερος αὐτός*)»²¹. Пусть он прямо направится в дом попечителя воспитания (*κοιτητής*) в уверенность встретить там полное гостеприимство, достойное подобного гостя (*ἐξέως τῶ τοιοῦτῳ ἐξέω*)[...]»;

и после того, как он отчасти научил, отчасти сам поучился чему-то,

«выделяется он среди гостей. Вот руководствуясь какими законами надо принимать всех чужеземцев и чужеземцев из чужих стран и посылать в эти страны своих граждан. Мы почтим Зевса Гостеприимного (*ἑβένου Δία*) тем, что не отлучим чужеземцев от нашего стола и жертвоприношений».

В этом коротком пассаже находятся важнейшие элементы учения о чуждости, укорененного в этике и политике чуждости. Перемена места в форме въезда и выезда составляет исходный пункт; появляется ранжированная близость и удаленность, зависящая от формы жизни. Эта ступенчатость достигает своей кульминации в обмене учителями и учениками, приводящем к тому, что асимметрия гостеприимства, когда один отдаст, а другой принимает, переходит в симметричную дружбу между равными. Релятивизация доминирования по признаку пола сохраняется в окончательном повороте дел, но приобретает при этом особый акцент. В схожем окончательном повороте обнаруживается религиозное закрепление, которое устраняется через подлежащие обожалованию претензии. С этим контрастирует отклонение от тех чуждых неодушевленностей (*ζῆνταῖσιν*), которые приписываются диким обычаям «питомцев

* Перевод дается по русскому изданию. В нем. стоит: «ein anderes Selbst (*ἕτερος αὐτός*) verkörpand», т. е. «воплощая другую самость». — Прим. пер.

Нила»¹⁶. Предельно искусно пассаж начинается со слова *πολις* (949 ε 3) и заканчивается квалификацией «дикий» (*ἀγρίος*) (953 ε 4), приписываемой сообщениям о народах Нила. При этом прорисовываются тени чуждости; дисквалифицирующей себя во враждебности к чужим и негостеприимстве, в то время как «редкий гость» заранее указывает на некоторую утонченную чуждость, выводящую за пределы полиса.

Гостеприимство как мимоаэтная связь — Кажется, будто без формы возрастания, граничащей с чем-то экстраординарным, гостеприимство утратило бы своей вес. Так это у Аристотеля. Всякая дружба означает для него общность (*κοινωνία*), однако дружбе между кровными родственниками или братским союзам (гетериям) он противопоставляет отношения внутри полиса, внутри некоторой *Phyle* и между попутчиками в (морском) путешествии, основывающиеся на некотором соглашении, и к ним он как раз и причисляет гостеприимство (*ξενικὴ*) (Ник. этика VIII, 14, 1161 b 16). В соответствии с этим Аристотель относит гостеприимство также лишь к низшему рангу дружбы ради пользы, которая олицетворяет собой не то, что представляет собой друг, но лишь то, что он нам дает (ebd. VIII, 3, 1156 a 31). С этим, однако, связан и другой аргумент. Аристотель приводит [тот факт], что с гостем не разделяют повседневность и не живут с ним длительное время вместе (ср.: *συστῆν, συμπεριεῖναι*) (ebd. 1156 b 4 г.), то есть что люди не становятся друг другу таким образом ближе и не одабривают друг друга доверием (ebd. VIII, 4). Гостеприимство остается эфемерным, поскольку связь не габитуализируется и не отливается в прочную жизненную форму. Относительно освоения некоторого этоса неосвоенное проявляется в лучшем случае как еще-не-освоенное.

В 2. Чуждость возрастает, когда чужак не просто родом из другой страны или другого города, но выступает в качестве *гостя из иного мира*.

Чужаки в диалоге — В «Пире» это Диотима, чужачка из Матиней, которую Сократ посвящает в тайны Эрота (201 с-d). В ней встречается нам не жрица, говорящая на [непонятных] языках, она понята и разъясняется, однако предшествует собственной речи Сократа. Последний передает то, что онажды слышал от нее (*ποτ' ἴκωσιν*). То, что к Диотиме обращаются *ἡ ξένη* (204 с), указывает, что она не простая собеседница, с которой Сократ может общаться как с равной; она инициирует разговоры, зажигает искру речи, подобно дельфийскому оракулу, побуждающему Сократа к самопознанию. Несмотря на это — вокативная форма особенно сообразна статусу чуждости, поскольку обращение — иначе, нежели речь о ком-то или чем-то, — содержит в себе момент прибытия и происхождения. Вопрос «Кто ты такой?» еще не отделен от вопроса «Откуда ты родом?», так что механизмы номинального, концептуального или административного включения в общину еще не распространяются. Обращение происходит — как всякое обращение,

являющиеся чем-то большим, нежели пустая фраза, — при переступании через порог анонимности.

Даже в «Софисте», диалоге, целиком и полностью нацеленном на развораживание диалектики как искусства разговора и мышления, тон задает безмянный чужак из Элеи, к которому обращаются *ὁ ξένος*, как будто бы сам логос происходил из чужбины. Является ли он богом, который подобно «Зевсу Гостеприимному» защищает чужих, или он один из богов, в отношении которых у Гомера говорится: «И боги странствуют, напоминая чужаков неизвестно откуда, в различном облике по городам и наблюдают за шалостями и благопристойным поведением людей»¹⁷. Теэтет, вводящий в разговор чужака, успокаивает ожидания Сократа: не бог, также и не сомнительный «бог опровержения», однако некто, кто является как нечто божественное, подобно всем философам, которые колесят по городам, «с высот смотря на жизнь» (216 с), выступаю, однако, при этом в различном облике подобно гомеровским богам. Инаковость мира, из которого они происходят, уклоняется от надежных критериев; амбивалентность чуждости становится заметной также и в фигуре философа.

В 3. Как и в случае с *ἀλλότριον*, чужое в конце концов переходит в *чужеродное*, без того чтобы последнее точно же скапталось в неподлинное и неуместное. Чужеродное отныне выделется на фоне своеобразия собственного полиса, собственного этоса, собственного языка. Чужеродное встречается нам не по ту сторону логоса и полиса, которые оба делают человека человеком, но в них, а именно: в форме *отклонений*, выделяющихся не на фоне существа, но на фоне знакомого, привычного, накопленного, употребительного, что не исключает того, что отклоняющееся постоянно грозит соскользнуть в ложное.

Чужой в городе — Чужеродность определяет свое местонахождение в «атопии», в отсутствии места, странности, которую Алкивиад приписывает Сократу (ср.: *Пир* 215 а). Сократ живет с другими в городе, но он не живет в городе, как другие. В начале *Апологии* Сократ признает за собой:

«Дело-то вот в чем: в первый раз пришел я теперь в суд, будучи семидесяти лет от роду; так ведь здешний-то язык просто оказывается для меня чужим (*ξένος ἔχω τῆς ἐνθάδε λέξεως*), и как вы извинили бы меня, если бы я, будучи в самом деле чужеземцем, говорил на том языке и тем складом речи, к которым привык с детства, так и теперь я прошу у вас не более, чем справедливости, как мне кажется, — позволить мне говорить по моему обычаю, хорош он или нехорош — все равно, и смотреть только на то, буду ли я говорить правду или нет» (17 д–18 а).

Здесь чуждость определяется по манере речи, и «действительной» чуждости, соответствующей чуждому происхождению, противопоставляется чуждость, обретенная в процессе жизни, простиупающая внутри сферы общего происхождения. Сократ принадлежит

к ней, но как некто, кто не принадлежит ей полностью. Это отделено напоминает «sauvage dans les villes»¹⁸ Руссо. Однако совет оставить в покое манеру говорить (*τῆρος λέξεως*) и обращать внимание лишь на истину сказанного сообщает чуждости «видимость» подлинной жизни, заставляющую поблекнуть различие собственного и чужого, своеобычного и чужеродного.

Отклоняющийся способ речи — Аристотель не написал бы риторики, если бы он так однозначно не подчинил бы «как» речи истинно-сообразному «что» речи, как это настоятельно советует Платон. Перенос чуждость в область языка, Аристотель вступает в сферу, охватывающую обычай и нравы, но одновременно выводящую за пределы домашнего очага, а также отчасти и за границы политического сообщества. Различие между своеобразием и чужеродностью активизируется в отношении языкового употребления, которое видоизменяется, не успокаиваясь в каком-нибудь «настоящем» языке. Чужеродное всплывает как *ξένος* или *ξενικός* в главах *Риторики* (III, 2–3), рассматривающих совершенство языкового выражения (*ἀρετὴ λέξεως*). Чуждость определяется как «отклонение» (*ἐξ-ἀλλάττειν*) от общеупотребительной речи, от господствующего использования языка¹⁹. Рекомендуется отчуждать разговорную речь (буквально: «делать чужой» (*ποιεῖν ξένον*)), поскольку это придает выражению более достойный вид, как в случае с чужаками (*ξένοι*), резко отличающимися от сограждан; («*πὸν ἀπόντων*») (1404 б 7–12). Подобные отклонения уместны прежде всего в поэзии, поскольку ее темы «более отрешенные», и вербальное средство дает метафору, которая в противоположность «общеупотребительному» (*κῆριον*) и собственному (*οἰκεῖον*) слову — как перенесение «несвоественного имени» (*ὀνόματος ἀλλοτρίον ἐπιφορὰ*)» (*Поэтика* 21, 1457 б 7) — вводит чужеродное (*ξενικόν*) в игру (*Риторика* III, 2, 1405 а 8). В главе 21 *Поэтики* Аристотель смягчает отделенность и отдаленность чужого при помощи некой релятивизации, свойственной нам и сегодня. Общеупотребительному выражению, которое используют все, он противопоставляет чужеродное, редкое слово (*γλωττα*), используемое лишь немногими²⁰. «Поэтому ясно, что одно и то же слово может быть и общеупотребительным и редким, но не у одних и тех же [людей]; так, слово *σίγγον* (дротик) для жителей Кипра общеупотребительное, а у нас оно редкое» (1457 б 4 6). Соответствие слова самому себе (Selbigkeit des Wortes) и переводимость значения обнаруживается возможностью перемены позиции. Мы движемся в русле коммуникации; смертельно опасные словесные доводотворы, с которыми вынужден сражаться Сократ, устранены. Также и для метафизики справедливо, что в конечном итоге привычка читателя имеет решающее значение. Так это звучит в одном из мест *Метафизики*:

«Слушание лекций руковождается привыканием. Как мы привыкли, так мы и желаем, чтобы говорилось. То же, что этому противостоит, не кажется нам подходящим, но на основании непривычности является тем более непонятным и чужеродным» (*Метафизика* III, 3 994 б 33 ff.).

Это не следует понимать так, будто бы фактическая привычка имеет последнее слово, но это означает, пожалуй, что учение как знакомство (*Vertrautwerden*) и ознакомление (*Vertrautmachen*) способствует преодолению чуждости²¹.

3. Относительная чуждость

Перейди мы сейчас на метауровень, сразу спрашивается, какие точки зрения в отношении порядка являются действующими в понятийных системах и в дескриптивных и нарративных контекстах. Прежде всего бросается в глаза то, что оба поля значений, группирующихся в словах *ἀλλότριον* и *ξένιον*, по сути связаны с местоположением: собственный дом с утварью (*Zubehör*) и родственниками (*Angehörigen*), в одном случае, собственный город, собственная страна как сфера общих обычаев и языка — в другом. В сфере домашней собственности акцент лежит на укоренении в месте, в то время как обмен между городами и странами выдвигает на передний план перемену места. Двойкая пространственная ориентация, лежащая в основе обоих словесных полей, демонстрирует, таким образом, определенную полярность; статика собственного и чуждого домовладения противопоставит мобильности передвижения. В этом слышится отзвук противопоставления оседлости и кочевничества, причем оседлости отдается определенное предпочтение. То, что точка зрения места играет столь решающую роль, неудивительно. Космически укорененный порядок имеет тенденцию систематически связывать вопросы «кто?» и «что?» с вопросами «где?». Это справедливо для греческого понятия *topos*, которое в побочном значении военного построения и боевого порядка позволяет яснее различить пространственный аспект, а также для латинского слова *ordo*. По Цицерону, порядок означает «*compositio rerum artis et accomodatis locis*»²². Характер порядка непосредственно действует на отношение собственного и чуждого. Он обнаруживает себя в изменяющихся аспектах и контекстах, которые мы наглядно продемонстрировали. При повторном взглядывании мы наталкиваемся на различные смягчающие меры, предназначенные обезвредить чужое.

Первое различие (А) — между тем, что принадлежит мне или нам, и тем, что принадлежит другим, — стирается многообразными способами. Позиция щедрости поощряет дарение без равноценного принятия. Общее семейное начало образует скользящую шкалу родственной близости и дальности. Справедливость как форма уравнивания, равного обращения и примирения (ср. греч. *ισότης*) подрывает противопоставление собственного и чуждого и следует в распределении прав и обязанностей закону пропорциональности и взаимности. Наконец, направленность на всеобщее благо приводит к участию в некоем целом, которое принадлежит не кому-то в отдельности, но всем. Это отграничение чуждого резко переходит в обособление, когда самасть человека образует ядро, которому противопоставляются внешние добавки, и когда сущностный порядок

сообщает дефицитарный аспект чуждому как внешнему, неподходящему, мешающему. Не-относящееся, таким образом, частично помещается в общее для всех, частично исключается как простая приваия.

Второе различие (В) — между тем, что пребывает внутри, и тем, что приходит извне, — хотя и вводит в игру ряд мотивов, идущих вразрез с закрытым порядком, но мотивы эти не разворачиваются в полную силу. В двузначности *ξένιον* «принимающего угощение гостя» и «подающего угощение хозяина» встреча с чужим переводится в некую общинную сферу или подчиняется законом длительной дружеской связи. Иной мир, из которого чужаки проникают в диалог, обнаруживает себя как высший мир, преобладающий с высоты обзора границы собственного у чуждого. «Атопия» Сократа выстиснута как скала чуждости посреди моря нормальности, а отклонения новаторской манеры речи затрагивают то, чего здесь нет, непривычное, далекое. Однако чуждость в языке вновь утрачивает свой вес, когда сводится к иным правилам приличия или включается во всеобщий горизонт знакомого.

В отдельных случаях стоило бы проверить, насколько удается это смягчение и не содержат ли контексты противоречивые моменты, уклоняющиеся от модели порядка. Но что касается последних, то нельзя обойтись без того, чтобы говорить лишь о некоторой относительной чуждости. Под относительной чуждостью я понимаю, выражаясь аристотелевским языком, некую чуждость «для нас», не посягающую на саму суть дела. Она представляется в качестве дефицита, поскольку все, что для нас (*πρός ἡμᾶς*) истинно и хорошо, соизмеряем мы с тем, что в себе самом (*κατ' αὐτό*) и в чистом виде (*ἀπλάως*) является истинным и благим. Истинное и благое в себе сверкает в своем собственном свете. Теневую область населяют фигуры абсолютной чуждости, находящиеся в союзе с силами хаоса, безрасудства и зла и проявляющиеся в беспорядках. При этом предпосылается некоторый общий порядок, неизменный космос, в котором все имеет подобающее место и при этом также подобающее время, кайрос. Это место можно удерживать или упустить. Что оказывается неуместным, теряет одновременно собственную жизнь. Космос в целом определяется именно как нечто, по отношению к чему ничто не является внешним (*οὐ μὴδὲν ἔξω*) (*Физика* III, 6, 207 а 8). Он представляется большим домом, в котором нашли приют все существа. В поздней античности, где полис теряет свои контуры, из него получается космический город, космополис, гарантирующий каждому разумному существу, то есть каждому существу, имеющему логос, право гражданства. Космос, по своей сущности, — это мир без чужих. Что не находит себе места в нем, то и вовсе его не заслуживает. Варвары — это те, кто на основании своей «алогии» и «аномии» выпадают из политического космоса²³. Чужое, таким образом, релятивизируется дважды, как часть целого и как отходы (от) некоего порядка.

4. Радикальная чуждость

Радикальной была бы чуждость, затрагивающая «корни всех вещей». В этом отношении у Поля Валери сказано так:

«Всякий вид вещей, который не вызывает недоумения, является неприглядным. Если нечто действительное становится хорошо знакомым, оно лишь теряет в своей действительности. Философское осмысление означает: вернуться от знакомого к изумляющему, в изумляющем предстать перед действительным» (цит. по: Adorno 1974; 165).

Подобное недоумение предполагает наличие опытов, в которых преодолевается сфера собственного и одновременно опрокидывается общий порядок. Оно предпосылает нечто чужое, не находящее места внутри какого-то порядка даже в течение времени, и от этого тем более не следует отмахиваться как от беспорядка. Чтобы охарактеризовать это отчуждение, обращусь еще раз к двойной семантике не-принадлежащего и негдешего.

Не-принадлежность в радикальном смысле означает не просто, что есть нечто, что принадлежит другим, или что есть другие, к кругу которых я не отношусь. То, что принадлежит кому-то другому, я могу у него отнять (включая жизнь), могу с ним разделить, ведь нечто существует как собственность лишь тогда, когда это признается в качестве такового другими²⁴. То же справедливо и в отношении не-принадлежности к группе (клану, семье, народу, профессиональному сообществу и т. д.). Я могу искать доступ к чужим кругам или стремиться попасть в некое общество, которое способствует «приобщению другого». Границы обладания и принадлежности были бы, таким образом, всегда лишь предвзательными, соотносенными с определенным уровнем передачи в собственность общины, обобществления. Не-принадлежность в радикальном смысле может мыслиться лишь как экспроприация в присвоении, основывающаяся на том, что нечто (или нечто) отдается, одновременно уклоняясь. Не-принадлежности соответствует столь же радикальное «где-то в другом месте» и «вовне». Эта форма чуждости означает не просто, что нечто или нечто локализован в ином месте в пространстве, но это означает, что тот, кто имеет опыт чужого, сам находится там, где не может находиться, то есть на «неместе» другого.

Столь радикальное отчуждение (*Verfremdung*) относится к авантюрам модерна. Его невозможно мыслить в рамках всеохватывающего космоса. Лишение указывает на отсутствие, которое переживается как таковое, не будучи снятым в некоем «все одновременно», *tout à la fois*. Гераклитовская фраза «присутствия – отсутствующим» приобретает иной смысл, когда слышимое и неслышанное, видимое и невидимое пронизывают друг друга. Здесь обнаруживается избыток, который превосходит соразмерность порядков и в качестве пограничной и предельной возможности более не может быть подчиненным нормальной середине. Подобное гиперболическое

мышление намечается в новое время с открытием «я», которое и не принадлежит порядку вселенной в качестве субстанции души, и не представляет как зеркало универсума вселенную, но, скорее, вместе с ситуативным и окказиональным «здесь и теперь» обозначает нулевую точку, в которой берет начало соответствующий порядок²⁵. Это открытие подлежит новому сокрытию, когда само «я» вновь возвращается в центр, а собственное превосходит чужое. Открытие сохраняется лишь тогда, когда «я» встречается с самим собой как с другим, чужим, то есть в форме некоей диатопии, некоего различения «здесь» и «теперь», не входящего в общий топос, а также в форме диахронии, не сводящей «теперь», «только что» и «тогда» воедино в некотором синхронном «все-одновременно». Отчужденное мышление, скорее, начинается с прерывания последовательности, не только возникающей внутри некоего порядка, но и преобразующей сам этот порядок в возможность-быть-по-другому. При этом высвобождается экстра-ординарное, позволяющее проступить за всем упорядоченным тени чуждости²⁶.

Радикальная чуждость имеет место лишь тогда, когда порядок, в котором мы всякий раз движемся, не есть все. То, что присутствует, отсутствуя, что приближается, отступая в даль, отсылает к «доступности изначально недоступного», к «доступности в подлинной недоступности, в модусе непонятности»²⁷, к чему-то, что загваривает с нами, прежде чем будет как-то названо и понято. В этом смысле всякая семантика, логика и прагматика чужого восходит к некоему опыту, в котором мы отвечаем чуждому, бросающему нам вызов. Даже гостеприимство, имеющее такой вес в древнейших культурах вроде гомеровской Греции, принимает новый облик, когда никто в полной мере не дома ни у себя, ни в мире. В этом смысле такие темы, как гостеприимство, изумление, отклонение, помеха, даль и лишность места, встречающиеся нам в разнообразнейших контекстах, должны были бы быть по-новому осмыслены. На этом фоне могло бы оказаться, что и классическая философия менее классична, чем ей хочется казаться. Если есть чуждость, не подающаяся освоению и усвоению, тогда мерцание чужого проникает сквозь швы всякого, пока есть столь установленный порядок.

Литература

- Adorno Theodor. *Noten zur Literatur* (Ges. Schr., Bd. II). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.
- Benveniste Emile. *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft* / Übersetzt von W. Bolle. München: List, 1974.
- Celan Paul. *Ausgewählte Gedichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.
- Detel Wolfgang. *Griechen und Barbaren. Zu den Anfängen des abendländischen Rassismus* // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1995. № 42. S. 1019–1043.
- Dihle Albrecht. *Die Griechen und die Fremden*. München: Beck, 1994.
- Gadamer Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1965.

- Hansen-Löve Aage Ansgar. *Der russische Formalismus*. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1978.
- Hölscher Uvo. *Die Odyssee*. München: Beck, 1988.
- Husserl Edmund. *Husserliana* (Hua). Den Haag / Dordrecht: M. Nijhoff / Kluwer, 1950.
- Levinas Emanuel. *Totalité et Infini*. Den Haag: M. Nijhoff, 1961; Dt.: *Totalität und Unendlichkeit* / Übersetzt von W. N. Krewani. Freiburg / München: Alber, 1987.
- Mauss Marcel. *Die Gabe // Soziologie und Anthropologie*. Bd. II / Übersetzt von H. Ritter. München: Hanser, 1975.
- Waldenfels Bernhard. *Ordnung in Zweielt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987.
- Waldenfels Bernhard. *Der Schachel des Fremden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.
- Waldenfels Bernhard. *Topographie des Fremden studien zur Phänomenologie des Fremden*. Bd. I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.

Примечания

- ¹ Достаточно одной попытки загнать в обычно столь исчерпывающий *Словарь истории философии* (Historisches Wörterbuch der Philosophie), который едва ли может быть превзойден по лаконичности в своем 5-строчном рассмотрении темы «Чужой, Чуждость».
- ² Подробнее об этом: Waldenfels Bernhard, 1997. Kap. 9. Fremddorte.
- ³ Ср. начальную главу «Феноменология духа» о «чувственной достоверности».
- ⁴ Ср. следующие стихотворные строки Дюла: «Wär ich wie du. Wärst du wie ich. / Standen wir nicht unter einem Passat? / Wir sind Fremde»; или: «... es war, / als schwirrte, vom Nichts her, ein Wurfloch / ins Ziel einer Seele ...daß ichs / schwirren hör, näher – nicht / neben mir, nicht, / wo du nicht sein kannst» (Celan, 1970: 58, 62).
- ⁵ Для общего культурно-исторического фона ср. монографию Дюля (Dihle, 1994); философские реакции на эту тему, правда, в значительной мере опускаются, и соответствующим образом уменьшается серьезность проблематики; ср. критику Детеля (Detel, 1995).
- ⁶ Насколько языковая близость самости и того же самого или соответствующее сближение чуждости и иноковости вводит в заблуждение, я неоднократно пытался показать в моих исследованиях чуждости. Ср. также статьи «Иные / Инаковость / Инобытие» (Andere / Andersheit / Anderssein) и «Чужое / Чуждость» (Fremd / Fremdheit) в *Энциклопедии философии*, изданной Х. Й. Зандкюлером (*Enzyklopädie der Philosophie*, H. J. Sandkühler).
- ⁷ Ср. употребительное значение *οὐκία* как «присутствия», которое наряду с более общим онтологическим значением также вполне еще находит применение у Аристотеля.
- ⁸ Соотношение языка со сферой обитания и хозяйствования ослабляется, когда (*οὐκείως*) передается посредством *πρόσβλησις*, хотя, что касается *πρόβη*, в нем все еще слышится отзвук пространственной близости.
- ⁹ Я помню впечатляющее эссе о даре Марсея Мосса, которое также содержит важные ссылки на античные жизненные и правовые отношения.
- ¹⁰ Иначе у Левинаса: «Mon enfant est un étranger (Isaïe 49), mais qui n'est pas seulement à moi, car il est moi. C'est mon étranger à soi» (Levinas, 1961: 245, Dt. 1987: 391). Идентификация с другим оборачивается в чуждость, тогда как посредством порождения и обладания чем-то своеобразно лишь только расширяется. Конечно, у Левинаса чувствуется влияние Гегеля, несмотря на дистанцирование от него.
- ¹¹ Ср. наш разговор о *чужом теле* или сегодняшнее определение дискутируемой трансплантации органов животных как *ксенофрансплантации*.
- ¹² Ср. наше слово *Allotria* (глухоты, вздор. — *Прим. пер.*), согласно Брокгаузу: 1. Везобразие; 2. Несуществование.
- ¹³ Ср. мои отсылки и размышления в: Waldenfels, 1987: 183–189.
- ¹⁴ Ср.: Benveniste, 1974: 357. Здесь в связи с римским способом обхождения с

чужим говорится следующее: «Поэтому *hostis* одновременно принимает значение “чужак” и значение “гость”. Правовое равенство в отношении римского гражданина, которым [равенство] он пользуется, связано с его положением в качестве гостя. *Hostis*, собственно говоря, — это тот, кто компенсирует и получает компенсацию, тот, кто в Риме получает эквивалент преимуществам, которыми он обладает в своей стране, и который со своей стороны тому, кто платит ему взаимность, обязан ответным действием». Глава «Дар и обмен в индоевропейском слове» (Gabe und Tausch im indoeuropäischen Wortschatz), из которой взята цитата, содержит и иные важные указания на «семантическую амбивалентность» (S. 352), которая в общих чертах маркирует отношение между даянием и принятием.

- ¹⁵ У Аристотеля эта формулировка вновь всплывает как характеристика чужого, ср.: Ник. этика, IX, 9.
- ¹⁶ Так переводит *ἄρ βυζαία Νείλου* (953 e) Шлейермахер («Nilgezicht» букв. с немецкого можно перевести как «ильское отродье». — *Прим. пер.*); другие переводят более толерантно по отношению к чужим как «ильский народ» (Aplet), «дети Нила» (children of the Nil) (Jowett) или «питомцы Нила» (poutrissons du Nil) (Dies). В упомянутом месте Платон явно намекает на то, «that the Egyptian habits as to eating and sacrifice were intolerably repulsive to a foreigner» (G. Grote, которого цитирует Aplet в своем комментарии к этому месту в *Meiner-Ausgabe*).
- ¹⁷ *Odyssee* 17, 483–487, цитируется по переводу Хельшера (Hölscher, 1988: 265); на это место, как и на *Odyssee* 9, 270, ссылается Платон в своем введении к *Кифисту*.
- ¹⁸ Rousseau, *Émile*.
- ¹⁹ Слово *κτῆνος*, которое Аристотель использует в этой связи, имеет как «господствующее» словоупотребление политические коннотации, в то время как составное слово *ἐξἀλλόττειν* («отклонение») происходит от *ἀλλόττειν*, что буквально означает «делать по-другому». Русские формалисты со своей теорией «отстранения» опирались на это (ср.: Hansen-Löve, 1978: 24 ff.).
- ²⁰ Ср. выражение *Glosse* в смысле «непривычного, темного и устаревшего слова».
- ²¹ Ср.: Gadamer, 1965: 368.
- ²² *De officiis*, I, 40. Немного похоже присутствует в концепции *Ordo* Августина.
- ²³ Ср. нечто вроде двойного способа ведения войны с эллинами, с одной стороны, варварами — с другой, который рекомендует Платон в *Государстве* (V, 470 b–c). Это не исключает того, что находит продолжение употребление нейтрального понятия «варвары», как, например, при характеристике звуков речи, которые мы не понимаем, как «варварских» (*Τετμητ* 163 b).
- ²⁴ Ср.: Гегель, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 51: «совместность, возникающая посредством захвата, «schließt die Erkenntbarkeit für andere in sich».
- ²⁵ В отношении телесного здесь как «нулевой точки» ср.: Гуссерль, *Идеи II* (Hua IV), с. 158. Карл Бюлер (Bühler) словесно передал эту мысль в своей известной теории поля показывания, которое центрируется вокруг некоторого «здесь-и-теперь-я». Соответствующую взаимосвязь между собственным местом и чужим местом я подробно прояснил в другой работе (Waldenfels, 1997, гл. 9).
- ²⁶ Ср.: «Ordnung im Potentialis» в: Waldenfels, 1990.
- ²⁷ Ср. с этим парадоксом гуссерлевские формулировки: Гуссерль, *Картезианские медитации* (Hua I), с. 144 или *К феноменологии интерсубъективности*, 3 часть (Hua XV), с. 631.

Перевод с немецкого К. Лядской