

УДК 34.1

*С.П. Ковтун***ТОЛЕРАНТНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ПОЛИТИКИ И КУЛЬТУРЫ:
РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД ИДЕЯМИ С. ЖИЖЕКА**

Статья посвящена критике толерантности в произведениях словенского философа Славоя Жижека. Выявлена и охарактеризована новизна методологического подхода С. Жижека к толерантности как к политическому и культурному феномену. Акцентируется внимание на открытие Жижеком влияния институционального бессознательного, эксплицитных и имплицитных норм на современную культурную идентичность. Рассматривается поднятая им проблема политико-идеологических манипуляций, направленных на укоренение толерантных моделей поведения в общественном сознании. В связи с ней исследуются вопросы соотношения политики, права и морали; социального принуждения и личной ответственности. Идеи Жижека об универсальных формах культуры интерпретируются как основания для поиска новых смыслов толерантности – одного из важных средств общественной солидарности. Диалектика толерантных взаимоотношений раскрывается через категории противоречий «Я» – Другой, частного и всеобщего в культуре. Возможности преодоления трудностей толерантных взаимоотношений в мультикультурном мире и межнациональном общении связываются с признанием единства человеческой культуры, ее автономии по отношению к политике и нормативному регулированию, предоставлению свободы для развития моральных антагонизмов. Обосновывается необходимость переосмысления принципов, составляющих сущностные основания права, в связи с исторической изменчивостью их ценностных ориентиров.

Ключевые слова: С. Жижек, толерантность, культурная идентичность, самоидентичность, насилие, институциональное бессознательное, национальная культура, социальное взаимодействие.

Конфликтный потенциал глобализации – состояния цивилизации последней трети XX в. – предмет озабоченности многих философов, социологов и политических мыслителей. По общепризнанному в гуманитарной науке мнению тенденции глобализации, создание общемировой информационной сети актуализировали для человека проблему поиска своей культурной идентичности. В связи с этим глобализация в идеале все чаще рассматривается как экономическая интеграция и одновременно сохранение государств-наций, культурного многообразия людей. Гарантом сохранения культурной идентичности в межкультурном и межличностном взаимодействии, общепризнанной стратегией и тактикой безопасного сосуществования в многонациональном и полиэтничном социуме долгое время считалось развитие качества толерантности, понимаемое как терпимое отношение к Другому, признание его равноценной личностью несмотря на имеющиеся частные различия.

Однако попытки реализации подобной схемы через средства политической идеологии и права не предотвращают конфронтации различных культурных миров, о чем свидетельствуют непрекращающиеся международные, этнические конфликты, острота проблемы терроризма в современном мире.

Поэтому в социальных науках предпринимаются многочисленные попытки переосмыслить толерантность и другие традиционные либеральные ценности, сыгравшие свою роль в формировании европейских наций в эпоху Реформации и буржуазных революций. Рост силовых способов решения проблем на всех уровнях общественного бытия – свидетельство кризиса этих ценностей. С ним связан закономерный вопрос: почему модели толерантного поведения, ориентация политики и права на их укоренение в общественном сознании и в практике социальных отношений, не дают желаемых гарантий безопасности, а насилие превращается в модус политического бытия? Об этом во многих своих работах размышляет словенский философ Славой Жижек.

Критике толерантности в произведениях Жижека уже уделялось внимание другими исследователями творчества данного автора: О.Н. Бушмакиной, Е.А. Зброжек, С.В. Дементьевой, Ю.В. Серебряковой, О.И. Ставцевой, М. Хазиным. Авторами (О.Н. Бушмакиной¹, Ю.В. Серебряковой [7; 8]) анализируется философская стратегия С. Жижека, с помощью которой он вскрывает негативные аспекты толерантности, выворачивает наизнанку феномен, представлявшийся ранее в позитивном ключе. Несмотря на различия по некоторым моментам большинство исследователей сходятся в том, что в его интерпретации толерантность предстает в качестве подавления эмоций раздражения или даже гнева, вызываемых «странностями» Другого, которое способствует не сближению, а, наоборот, отчуждению людей, отождествляющих себя с определенной культурой; отмечаются противоречивые последствия

¹ Бушмакина О.Н. Proxima: Славой Жижек. Семинары 2007 – 2008. Ижевск: ERGO, 2010. 144 с.

толерантности в социо-культурном взаимодействии. Однако существует, на мой взгляд, важный момент критики толерантности Жижекком, еще недостаточно освещенный в исследованиях. Речь идет об обнаружении и анализе политико-юридических манипуляций, совершаемых под эгидой укоренения толерантных моделей поведения в обществе. С. Жижек поднимает проблему негативных последствий попыток со стороны власти и институций нормативного регулирования культуры и морали как ее составляющей с целью установления социальной гармонии в многонациональном и мультикультурном мире. Тема сознательных и неосознанных манипуляций общественным сознанием с помощью политики и нормативного регулирования далеко не исчерпана, как и вопрос о том, каков положительный потенциал критики толерантности, заключенный, на мой взгляд, в подходе к ней Славоя Жижека. Критика, дискредитирующая качество толерантности, не решит проблемы, если не будут найдены новые качества и смыслы, реализующие гуманистическое назначение толерантности в объединении и сближении разных культурных миров.

В своей работе «Насилие» Жижек указывает на то, что в социально-политической философии второй половины XIX–XX вв. сложились различные подходы к объяснению социальных конфликтов и методам их преодоления. В конце XIX – первой половине XX в. в марксистской философии они рассматривались как выражение классовой борьбы. Главным субъектом исторических изменений виделся класс, «массовидный субъект» (термин В.С. Библера). Данный субъект действует, исходя из своих экономических интересов, антагонизм классов вызван социально-экономическим угнетением и эксплуатацией. Следовательно, реформы в политике невозможны без экономических преобразований и наделения равными гражданскими и политическими правами всех социальных групп.

Новым социально-философским объяснением социальных антагонизмов в последней трети XX в. – стала идея «столкновения цивилизаций», выдвинутая С. Хантингтоном. Как считает С. Жижек, она возникла на почве краха политических решений, связанных с социалистическими проектами и либеральными проектами «государства всеобщего благосостояния» [4. С. 110].

Хотя стоит отметить, что еще задолго до ее появления в эпоху зарождения тоталитарных режимов в новых философских направлениях – феноменологии и герменевтике – актуализируется проблема понимания, смещается акцент с природного и общественного бытия на бытие субъекта. Социально-исторические корни этой проблемы были связаны во многом с парадоксами практики репрессивных политических режимов начала-первой половины XX в.

Масштаб и ужасы репрессий, революций, в которых принимали участие и играли немаловажную роль представители культурной и образованной элиты, невозможно было обосновать никакими рациональными схемами, структурирующими общественное сознание. Однако они вполне оправдывались непреодолимыми культурными различиями, несовместимостью «жизненных миров» – концепт, получивший свое развитие в философии Э. Гуссерля. Проникновение его в политику способствовало ее ориентации на культуру. В связи с этим решение проблемы отношений между народами виделось в развитии качества толерантности и привнесение его в правовую сферу и политику государств. По мнению С. Жижека, свойственная западным политическим режимам абсолютизация права, возникшая под значительным влиянием философии Канта, породила иллюзию, что соответствующая правовая политика толерантности способна гармонизировать общество и принудить людей уважать чужую идентичность, установив приоритет гражданства над этническими и национальными различиями.

С.Г. Ильинская отмечает четыре основных методологических подхода к толерантности, сложившихся на рубеже XX–XXI вв.: «1) аксиологический; 2) идеально-типический, приверженцы которого (например, Джон Ролз и другие представители деонтологического либерализма) видят в толерантности некий моральный идеал, к достижению которого обществу необходимо стремиться; 3) онтолого-историцистский, рассматривающий толерантность как определённый способ сосуществования групп в истории; а также 4) “конфликтный” исследовательский подход, который в отечественной науке подробно разрабатывается Борисом Капустиным, а на западе его придерживаются Шанталь Муфф и Эрнесто Лаклау. Чаще всего данную категорию рассматривают как ценность-в-себе или как один из исторических видов политической практики» [5].

Представители «конфликтного» подхода связывают проблемы реализации гуманистических целей толерантности с противоречиями природы данного феномена и указывают на неразрывную связь толерантности с насилием в истории, подчеркивая ее репрессивный характер [6. С. 6]. Как отмечает С.Г. Ильинская, «терпимость как явление пронизана насилием, поскольку режим толерантности всегда предполагает навязывание идентичности тем, кого затрагивает соответствующая практика» [5]. Исторически сложилось, что признанию ценности терпимости в отношениях между разными

социальными группами, не приемлющими образ жизни друг друга, предшествовал период вражды. В ходе нее складывались условия для мирного сосуществования, взаимного «узнавания» и возможного признания. Поэтому происхождение и природа толерантности включают в себя рациональный аспект, присущий праву: уравнивание в свободе бросать обществу политический вызов своей «инаковостью» и взаимных обязанностях уважать друг друга ради выгоды мирного сосуществования.

Однако именно рациональность толерантности, не исключая различия, а лишь вводящая их в рамки терпимости, порождает ряд трудностей: как совместить терпимость к чужому и избежать попустительства злу и насилию, а также и другие вопросы, в частности, каковы последствия сознательного подавления спонтанно-негативного восприятия другого в соответствии с требованиями толерантного отношения к нему. На подобные противоречия рационального момента толерантности обращает свое внимание С. Жижек.

Философские основания анализа толерантности у Жижека следует искать в идеях К. Маркса, Ж. Лакана, И. Канта; на них указывает и сам словенский философ. Во-первых, это идеи Маркса о взаимной обусловленности социальной и экономической реальностей. Во-вторых, идея Ж. Лакана о различии между реальностью и реальным. Кроме того, в качестве теоретических предпосылок можно назвать и концепцию «критики разума» И. Канта, а также теорию противоречивого взаимодействия различных уровней бессознательного З. Фрейда.

Обращаясь к разработанному Кантом понятию «антиномия чистого разума», Жижек ставит читателя перед «антиномией толерантного разума» [4. С. 84]. Ее суть заключается в том, что любое выступление против нарушения толерантности и дискредитации чьей-либо культурной идентичности содержит в себе как минимум две правды, между которыми примирение невозможно. Каждая из этих «правд» интерпретируется, как правило, с позиции культурной специфики, которая не была учтена другой стороной.

Кроме того, в качестве причин конфронтации отмечаются и психические причины – фрустрация и унижении одной, более сильной социальной группой другой. Все эти «реальные причины» – культурологические или психологические, связанные с социально-экономическим и политическим угнетением, как считает Жижек, не раскрывают истинного положения дел. Дело не в проблеме реализуемости толерантных моделей социальных отношений, а в том, что онтологический статус толерантности как ноуменального феномена до сих пор до конца не прояснен. Новизна подхода к толерантности С. Жижека заключается именно в попытке выявить субъективные корни ее природы.

Политические антиномии, в отличие от антиномий «чистого разума», не являются исключительно силлогизмами и проявляются в мире человеческих страстей, соответственно, рационалистический анализ не сможет раскрыть всех причин и нюансов их развития. Но они могут быть прояснены с учетом специфики конфликтных механизмов бессознательного, влияющих на оценку индивидами культурной идентичности, а также касающихся ее социальных, политических требований и норм. Используя аналитический инструментарий З. Фрейда и Ж. Лакана, Славой Жижек обнаруживает все лицемерие и скрытые негативные переживания позитивных требований «толерантного разума» и пытается разобраться в том, что символизируют нормы и политические идеологемы, подразумевающие ориентацию социальных взаимоотношений на толерантность. Раскрывая их амбивалентный характер, Жижек отмечает, что, в частности, в отношениях между старающейся быть толерантной по отношению к исламу Европой и исламскими фундаменталистами воспроизводится «парадокс Сверх-Я: чем больше ты подчиняешься тому, что требуют от тебя другие, тем тяжелее твоя вина. Выглядит так, словно чем терпимее вы относитесь к исламу, тем сильнее он будет давить на вас...» [4. С. 90]. Таким образом, утверждение толерантности в сфере политики – ни что иное, как идеологический фантазм, указывающий на скрытые расизм, нетерпимость и чувство превосходства.

Фантазм, «возникает тогда, когда человек (герой или автор) понимает, что он не согласен существовать так, как он существует. В этом смысле фантазм действует как симптом скрытой идеальной реальности, которая получает через него возможность быть осмысленной в непосредственно данной реальности» [8. С. 147].

Фантазм легко возвращается к своим истокам. Если атрибут толерантности выкристаллизовался на почве предшествовавшей ему открытой вражды, то внутренне его становление будет связано с деспотическим стремлением к подавлению чужой идентичности. Ощущение или осознание противоречий личностью между реальностью, сигнифицируемой в фантазме, и иллюзорной реальностью порождает ситуацию внутреннего дискомфорта и отказа от навязываемых иллюзий. Неизбежные следствия – углубление межэтнической и межнациональной вражды.

В данном ключе Жижек проводит анализ юридических норм, направленных на гармонизацию социальных отношений в духе толерантности. Так, современная юридическая наука и практика заняты поиском механизмов реализации одного из основных прав – права на свободу. Ищутся способы соизмерения свободы в обществе посредством ограничений, призванные обеспечить баланс между свободой самовыражения и безопасностью, защитой людей от оскорблений их чувств и внутренних убеждений. Жижек обращает внимание на запреты, «которые лежат в основании так называемой свободы печати на Западе». Например, запрет австрийских властей на публичные сомнения в холокосте. «Полностью признавая факт холокоста, такие законы нейтрализуют свою символическую действенность. Благодаря им происходит экстернализация памяти о холокосте и человек освобождается от ее влияния» [4. С. 87]. Таким же действенным способом забыть преступление, являются, по мнению Жижека, и запреты на упоминание о холокосте вообще, под предлогом того, что они приводят к политической инструментализации холокоста [4. С. 89].

В статье «О свободе» приводится пример запрета на ношение мусульманками платка в некоторых французских школах [3]. Платок видится как провокация, оскорбляющая сам принцип французского эгалитарного гражданства. В этом объяснении высвечивается лишь внешняя сторона, скрывающая внутреннюю тревогу от того, что данный запрет сам является запретом запрета – «универсальный, и т.о. всеобщий запрет на всякую действительную инаковость» (Там же).

Получается, когда эксплицитные нормы накладывают запрет на действия, затрагивающие чью-либо идентичность, или на упоминание определенных событий, ассоциирующихся в общественном сознании с нечеловеческим насилием, они тем самым признают их правомерность. Жижек демонстрирует на многочисленных примерах, что позитивные нормы, касающиеся того или иного содержания убеждений, не ведут к их изменению, они не в состоянии повлиять на субъективную позицию, а способствуют лишь нарастанию внутренней тревоги из-за подавления запретных внутренних мысленных образов. Подавленное проявляет себя в качестве имплицитных норм и обценных практик, выплескивающих из институционального бессознательного. Понятие институционального бессознательного по Жижеку связано с проявлениями «тайной, не признаваемой обратной стороны, на которой (именно поэтому о ней молчат) держится общественная институция» [4. С. 129]. Его роль в формировании современной культурной идентичности Жижек демонстрирует на многочисленных примерах. Так, сравнение автором пыток заключенных, применявшихся режимом Саддама Хусейна в тюрьме Абу-Грейб, и американскими солдатами, демонстрирует между ними существенное различие. Прямое причинение боли в первом случае контрастирует с приоритетом психологического унижения и маскарадными декорациями, на фоне которых американцы издевались над иракскими заключенными. Подобные обценные практики, по мнению Жижека, своими корнями уходят в непристойную изнанку американской массовой культуры – одного из неосознанных оснований американской идентичности [4. С. 132-133].

Таким образом, любые попытки со стороны власти нормативно определить отношение к тем или иным культурным традициям, регулировать сферу морали ведут к нагнетанию и накоплению в обществе раздражения и других деструктивных эмоций, подпитывающих обценные практики и связанные с ними имплицитные нормы.

Все это подводит к выводу, что проблема толерантного отношения к Другому не может быть решена политическими и юридико-институциональными средствами. Они воздействуют на общественное сознание, подкрепляя те или иные идеологемы правящей элиты, оправдывающие или обосновывающие действия определенных социальных групп через особенности их культуры, но не устраняют, а лишь усугубляют внутренние причины, по которым каждый отдельный индивид берется за оружие или иным образом становится прямым или косвенным участником насилия. Эксплицитные нормы, опираясь на рациональный и аксиологический элементы содержания толерантности, игнорируют ее субъективную составляющую, связанную с ответственностью и нравственными убеждениями личности, определяющими персональный уровень идентичности. Но именно личная ответственность является тем средством, при помощи которого отдельный индивид способен преодолеть детерминацию извне – социально-экономическую, политическую – и осознанно отказаться от навязываемого ему прямого или косвенного участия в насилии.

Изменение содержания субъективной позиции на уровне моральных убеждений – это вопрос самосознания и самоидентификации, который каждым решается самостоятельно в зависимости от степени развитости критического мышления и моральных установок, формирующихся культурой.

Критическое мышление имеет определяющее значение для рациональной составляющей персонального уровня идентичности, его формирование связано с решением интеллектуальных задач. В

практике современного человека важным фактором интеллектуального развития является наука и доминирующие в ней концепции. Ведущими концепциями, используемыми для объяснения культурных различий между отдельными нациями и этносами на протяжении всего XX в., были теория культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского и локальных цивилизаций О. Шпенглера и А. Тойнби. Широко распространены культурологические и социологические классификации культуры по основаниям, во многом зависящим от целей и методологического аппарата исследователя. Однако процесс выделения того или иного культурного типа представляет собой идеализацию, не отражающую реального содержания сознания отдельных культурных субъектов. Именно этот момент игнорируется, когда соответствующие теории культуры начинают использоваться для обоснования определенной политики. Апелляция к абстрактной культурной специфике нередко становится обоснованием деления людей на основе некоей изначально-духовной заданности. Безусловно, процедура дифференциации неизбежна в рамках научного анализа явлений и культурных феноменов. В европейской культуре из области философии и науки она давно переместилась в сферу важнейших установок повседневного бытия, стала элементом структуры мышления современного человека, его экзистенциальных устремлений. В результате обычным делом становится рассматривать реальный мир человеческих отношений через призму культурных различий. При этом упускается из виду главная цель дифференциации в науке – синтез результатов анализа для получения нового всеобщего знания, в данном случае о культуре. Следствие этого упущения – отождествление идентичности с принадлежностью к определенной социальной группе, что ведет к разрушению понимания единых оснований человеческой природы, универсальности характера категории «культура». Отождествление с определенной культурой легко становится основанием деления людей на «своих» и «чужих», «правильных» и «неправильных», за фасадом которого при пристальном рассмотрении видны «уши» манипуляторов.

В связи с вышесказанным важным моментом исследований Жижека, ориентирующим на переосмысление соотношения между всеобщим и частным в культуре, на мой взгляд, является анализ предшествующих философских теорий, оказавших влияние на его познавательную стратегию, с позиции диалектики конкретно-исторического содержания и универсальных форм, через которые оно передается. Актуализируя их значение для осмысления социо-политических явлений современности, С. Жижек подводит читателей к мысли о том, что функциональность идей – результат такой диалектики. Она присутствует в каждом культурном феномене, оказывающем какое-либо влияние на человека. Любая конкретика, как отмечает Жижек, распадается на частный и универсальный моменты. Благодаря универсальным формам, заключенным в нем, частное становится понятно другим. «Универсальность лежит за пределами идентичности», «универсальность “возмущает” частность» [3]. Из этого следует понимать, что если кого-то раздражает протест против сжигания вдов, то лишь потому, что он подавляет универсальную форму сострадания, с которой связана и его собственная принадлежность к культуре. Если мусульманки открыто отстаивают свое право носить хиджаб, то это значит, что им не чуждо стремление к независимости и самовыражению, традиционно относящиеся к ценностям западной культуры. Смысл хиджаба – в противоположном: он связан с идеалом покорности и зависимости, а не со свободным выбором. Жижек приводит один интересный пример, который способен помочь осознать потенциал исламской культуры, приближающий ее к европейскому пониманию свободы, связанному с внешней независимостью, властью над обстоятельствами (Ф. Энгельс), а следовательно, свидетельствующий, что за концептом свободы существует некая универсальная форма общечеловеческих устремлений. Так, на восточном блюде X в. из Исламского музея в Дохе есть надпись: «Глуп тот человек, который упускает свой шанс и затем бранит судьбу» (Яхье ибн Зияду). «В чём смысл послания на этом блюде? Оно просто отражает временное измерение использования блюда: когда, в начале трапезы, едоки в первую очередь воспринимают надпись лишь на крае полного блюда, они видят в ней простую банальность, урок о шансе и умении его ухватить, и ожидают “морали”, скрытой под грудой еды. Однако когда блюдо пустеет, они видят, что скрытое послание – открытая банальность. Тогда они понимают, что упустили истину и потому возвращаются к ней; и, прочитывая снова, понимают, что речь не о шансе противостоящем судьбе, а о чём-то более сложном и интересном: как это – был властным над выбором своей судьбы. <...> Поскольку мы склонны противопоставлять Восток и Запад как судьбу и свободу, Ислам принимает третью позицию, которая подрывает эту бинарность: ни подчинение слепой судьбе, ни свобода делать, что хочешь – когда обе перспективы предполагают абстрактную внешнюю оппозицию двух терминов – но более глубокую свободу выбора нашей судьбы» [3].

Эти рассуждения Жижека о диалектике частного и универсального в культуре позволяют обнаружить важную гносеологическую установку в его критическом подходе к толерантности: признание ценности частного культурного опыта в изменении понимания важных культурных ценностей, в их переосмыслении и придании им статуса всеобщих. Человек постмодерна «многомерен» именно потому, что живет под прессингом многообразной конкретики. В таких условиях его выживание зависит от сохранения человеческого в нем даже тогда, когда он оказывается вырванным из определенного, привычного для него контекста. Способность переключаться, так необходимая для современного человека, не гарантирует сохранение статуса его личности, если он не способен использовать «кrotовые норы» своего бессознательного для поиска общего смыслового поля различных идентичностей. Как показывает Жижек, любой открытый протест против обценных практик и борьба за уважение чужой идентичности сами являются проявлением нетерпимости и агрессии. Осознание этого – путеводная нить к критическому анализу собственной культуры и пониманию условности культурной принадлежности в контексте единства человеческой культуры. Поэтому возмущение и гнев, испытываемый нами при столкновении с проявлениями инаковости, являются лакмусовой бумажкой обнаружения Другого, сигналом ограниченности «своего», необходимости поиска в собственном культурном опыте подобного тому, чем возмущены, не признаваемого сознанием.

Идее всеобщности культуры созвучна, на мой взгляд, идея всеобщности истины, как она понимается в классической философии. Постмодернистское утверждение «множественности режимов истины», разделяемое Жижеком, – явное противоречие его аргументации в пользу универсальных форм культуры. Универсальность проистекает из одного источника. Поэтому за истину невозможно бороться, так как она одна для всех в отличие от множества правд. Истину можно только признать или не признать, тогда как за правду очень часто идет борьба. Любое настойчивое утверждение истины ведет к ее обесцениванию. Однако отказ от борьбы не означает отказа от ее поиска, необходимого для сохранения мира. Поиск истины невозможен без критического исследования отдельных культурных миров, первый шаг на пути к нему – выражение принципиального несогласия с ограничивающими их составляющими.

Жижек подводит к мысли, что, если стала возможна политическая инструментализация какого-либо культурного феномена, будь то мусульманство, христианство, марксизм или музыка Вагнера, ее причины содержатся в самих идеях. Поэтому заявления о чьем-то намеренном искажении «чистого» учения или религии с целью выразить их невиновность в творимом под их знаменем насилии представляют собой отказ от реалистического понимания действительности. Автор всегда «виноват», если его идеи оказались почвой для обоснования того, что противоречит его собственным убеждениям и намерениям. Именно потому, что значимость учения обусловлена наличием в нем универсальных форм, в его содержании на разных исторических этапах обнаруживаются ростки противоположных по смыслу идей. Критическое переосмысление теории – залог ее последующей жизни.

Сложнее обстоит дело с религиозными учениями. Научные и философские теории, созданные с целью непрерывного наращивания знания, по своему назначению подразумевают возможность их критики. Религия, напротив, стремится к догматическому знанию, поэтому её объективный критический анализ невозможно осуществить теми, кто идентифицирует себя с определенной религиозной верой без отказа от собственной идентичности. Об этом свидетельствует опыт христианских мыслителей, таких как П. Абеляр, Н. Кузанский, Н. Коперник, Дж. Бруно. Чтобы сохранить свою религиозность Абеляру – основоположнику критической текстологии, вонзившему перо критики в самое сердце христианского учения – Священное Писание, пришлось отречься от открытий собственного ума. Об этом свидетельствуют его последние писания, в которых он, стремясь остаться верным сыном Церкви, отрывается от некоторых положений, близких к аристотелизму.

Не значит ли это, что выявить подводные камни религиозной институции может только человек, который находится вне ее культурного поля? Как справедливо замечает С. Жижек, провозглашение свободы выбора религии следовало бы дополнить и свободой выбора атеизма [4. С. 108]. Критика религии и религиозных институций может быть последовательной только со стороны атеистического взгляда. Его погружение в религиозный контекст может стать и возможностью для осознания собственной ограниченности. Наиболее трудным, считает Жижек, для самих христиан, понять, что Бог «вочеловечился». Он покинул свою трансцендентную позицию, оказавшись «вовлеченным в мир людей», а мы «остаемся без высшей силы, за нами наблюдающей». Понимание этого – залог принятия ответственности человеком за судьбу мира – божественного творения [4. С. 143]. Современный мир развивается не в соответствии с некими принципами божественного разума, а в соответствии с собст-

венной логикой. Она объективируется в всеобщности нравственного закона и логике правосудия, действующей по формуле: «преступление – наказание – забвение» [4. С. 149]. По мнению Жижека, последний элемент этой логики соответствует смыслу, который вкладывал в наказание Гегель. Этот смысл связан с двумя традициями: 1) талиона, применявшегося в древних обществах ради ограничения насилия и торжества справедливости, понимаемой как «равным за равное» и 2) христианской традицией милосердия, которую критикует С. Жижек. Словенский философ считает: любое забвение преступления – есть претензия высокомерия. Человек, готовый забыть преступление, претендует на божественный пьедестал и оставляет преступника в роли вечного должника и виновного. И вот тогда триада становится квартетом, в котором последний элемент – рессантемент, означающий возможность вспышки очередного насилия. Поэтому месть, с точки зрения Жижека, – наилучшее проявление милосердия.

Однако следует заметить, что талион, который не подразумевает прощения, – принцип взаимоотношений в традиционных обществах с неразвитым индивидуальным самосознанием. Он возник, когда задача восстановления чувства справедливости лежала на плечах всего рода. В. Биньямин, на которого также ссылается С. Жижек, пишет, что «мифическое насилие в древности вело к установлению закона» [4. С.155]. До тех пор, пока не появилось право, талион порождал цепочку преступлений, совершаемых из поколения в поколение.

С появлением государства политическая власть: «а) монополизирует насилие, б) институционализирует его и в) заменяет косвенными формами» [2], что доказывает историческую ограниченность применения талиона. Замена, например, кровной мести и некоторых телесных или оскорбительных наказаний, компенсирующих вред от подобных им преступлений денежным штрафом, лишением свободы, исправительными работами, не может рассматриваться по принципу талиона, так как свобода, деньги, труд имеют не одинаковое значение для разных людей и культур, даже если мера наказания учитывает субъективный статус преступника. Следовательно, речь уже идет не о равном возмездии, а о совершенно иных целях и ценностях: о сохранении общественной и национальной, международной безопасности, о политических интересах. И в этом случае добиться справедливости, понимаемой как формальное равенство, очень проблематично. Один из способов – унификация ценностей, что является уже прерогативой идеологии, использующей всевозможные манипуляции сознанием. Приоритет тех или иных ценностей в этом случае определяется политическими силами и степенью разочарованности общества в традиционных для него ценностях. В последнем случае появляется соблазн очарования чужими. Тогда француженки облачаются в мусульманские одежды, а мусульманки утверждают, что от этого они становятся чище. Подобное мы наблюдаем и в российской действительности. Неоязычники соблазняют моральными ценностями традиционного образа жизни, беззастенчиво манипулируя национальными архетипами бессознательного, а малосведующие в истории личности, раздражаемые противоречиями собственной культуры, уверяют в их спасительную исключительность. Результат – чувство морального превосходства «посвященных». Но если рассмотреть влечение к иному культурному миру сквозь призму внутренних побуждений, мотивирующих обычаи, то можно увидеть отражение его соблазнительных моментов в культурных гранях собственного бытия. Как правило, в нем всегда найдутся забытые аналоги смыслов, увиденных в зеркале чужих культурных миров.

Именно поэтому противопоставление Жижеком идеи христианского милосердия иудейскому закону талиона [4. С. 147], на мой взгляд, не вполне убедительно. Оно противоречит его собственным представлениям об универсальном характере человеческой субъективности и культуры. Христианское милосердие не исключает талион, а ограничивает его действие определенными рамками.

Как показал средневековый богослов и схоласт Ф. Аквинский в созданной им теории закона, человеческая логика, имеющая своим истоком божественный разум и действующая согласно его логике, способна самостоятельно постичь требования высшего разума [1. Вопрос 90. С. 15-16]. На этом основании человек обязан использовать силу для того, чтобы остановить зло в тех случаях, когда он может это сделать. Так же вел себя и Христос, когда стал выгонять торговцев и опрокидывать их лавки, возмущенный тем, что храм используется лавочника². Однако наказать – не означает перестать любить или невозможность прощения. «Любить врагов» – самый непосильный для человека вызов, брошенный христианством язычникам, был призван разорвать цепочку зла, неизбежного в случае с кровной местью. В эпоху становления централизованных королевских монархий христианская мо-

² См.: Евангелие от Марка. Гл.11.15. URL: // <http://www.patriarchia.ru/bible/mk/11/>

раль явилась необходимым дополнением праву, постоянно напоминая об ограниченных возможностях положительных (человеческих) законов. Забыть преступление, действительно, нельзя. Но объективный анализ его причин и симптомов возможен лишь при сохранении бесстрастности. В буддизме это называется «правильным воспоминанием» и достигается с применением медитативных психотехник. В христианстве существует свой способ достичь подобного. Христианская религия предлагает человеку принципиально иные жизненные смыслы, достигнуть которые можно, приняв закон непрерывного изменения или преображения. Человек, следующий ему, освобожден от нужды подавления гнева и чувства вины, так как у него, взамен желания взять реванш, появляются другие активные устремления, мотивированные новыми жизненными целями. Иначе говоря, позитивные требования и цели, выдвигаемые высшими инстанциями в сфере социального взаимодействия, подразумевающие развитие личной инициативы и ответственности индивида, эффективнее негативных, так как позволяют обратить энергию социальных противоречий на поиск средств решения новых задач.

Подводя итоги вышеизложенной интерпретации исследования феномена толерантности в работах С. Жижека, можно сделать следующие выводы.

Во-первых, несмотря на то, что сам Славой Жижек оценивает ситуацию в обществе как тупиковую и видит выход в бездействии, его метод анализа социальных феноменов будоражит сознание и традиционную мораль. Он подталкивает к активному поиску новых смыслов важнейших для сохранения цивилизации ценностей, в частности феномена толерантности. Как отмечает Ю.В. Серебрякова, анализируя идеологические феномены, «С. Жижек применяет фатальную стратегию жестокой идеальной Реальности: обманывает, говоря правду, заранее всех уведолив, что вещи – не то, чем они кажутся» [7. С. 52]. Следовательно, можно предположить, что, разоблачая толерантность, показывая ее оборотную сторону, пропитанную насилием, Жижек создает свой собственный фантазм. В этом случае задача думающего читателя – выяснить, на что указывает «фантазм критикующего Жижека», блестяще иронизирующего над терпимостью и христианской моралью, понять, что на самом деле стоит за их критикой. Возможно, ее назначение не в том, чтобы подвести черту под традиционно абсолютизируемыми либеральными ценностями, а в том, чтобы открыть в них смыслы, способные возродить их функциональность в современном мире. Об этом свидетельствуют идеи С. Жижека об универсальности культуры, выносящей индивида за пределы любой социальной идентичности. В соответствии с ними видимый плюрализм культур и образов жизни – символическая реальность, за которой скрываются универсальные формы человечности.

Следует понимать, что концепт культурной идентичности относителен и, на мой взгляд, может быть использован в качестве ресурса в процессе формирования самоидентичности, но только с позиции его деперсонификации. «Я – русский» или «я – американец» – это не утверждение, а всегда вопрос, начало поиска. Первый шаг в нем – осознание, что Другой ценен именно как другой. Естественное неприятие чужих культурных особенностей – повод расширить горизонты собственного жизненного мира через поиск общих оснований обнаруженных различий. Любое открытое требование признания «инаковости» – симулякр, знак ее отсутствия.

Во-вторых, толерантность – нетерпимость, какой она оказывается в реальности, – может стать отправной точкой для критического анализа отдельных «жизненных миров». Если критика рассматривается как повод к осознанию источников неприятия чужого, заключенных в бессознательном культурной среды, с которой индивид себя отождествляет, она может помочь ему лучше понять себя. Позитивной стороной проблемы кризиса культурной идентичности в таком случае будет отказ от нее в пользу приоритета самоидентичности. Чем выше уровень понимания себя, тем выше уровень понимания Другого, что является необходимым условием истинной терпимости.

Критическому восприятию культуры способствует развитие гуманитарной науки. Перспективными в этом смысле являются междисциплинарные компаративные исследования, направленные на поиск культурных аналогий в истории и текстах разных народов. Они помогли бы осознанию того, что нравственные максимы, проповедуемые религиозными институциями, не являются достоянием какой-то одной религии и также могут быть выражены светским языком.

В-третьих, как показал С. Жижек, различные обоснования нормативных санкций и карательных действий государства необходимостью защиты определенной культурной идентичности и религиозных чувств представляют собой ни что иное, как политико-идеологические манипуляции, средство реализации целей, не имеющих отношения к свободе морали и культуры. Отсюда напрашивается вывод: лучшее, что может сделать власть для развития качества толерантности – обеспечить автономию морали, дав свободный ход для развития антагонизмов моральных убеждений. Обретение самоидентичности и

внутреннего морального закона, не позволяющего причинять вред Другому – результат диалектики противоположных моральных убеждений. Нормы, накладывающие запреты на обычаи и убеждения, упоминание каких-либо событий и на определения, оскорбляющие чью-либо идентичность, не приведут к желаемому результату и бесконфликтной коммуникации. Их назначение – поддерживать идеологические фантазмы, уводящие людей от истинных причин социальных противоречий.

Возможная задача для теории и философии права, исходя из вышеизложенного, – провести обоснованную и более четкую грань между правовым принуждением и легитимным насилием, всегда связанным с манипуляцией общественным сознанием.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аквинский Ф. Сумма теологии. Т. 2: [Часть II–I. Вопросы 90–114] / пер. с лат. С.И. Еремеева. М.: Ника-Центр, 2010. 432с.
2. Гусейнов А.А. Понятие насилия // Философия, наука, цивилизация. М., 1999. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001050/st000.shtml>
3. Жижек С. Ислам, Женщина, Свобода. URL: http://s357a.blogspot.ru/2012/05/blog-post_14.html
4. Жижек С. О Насилии. М.: Европа, 2010. 184 с.
5. Ильинская С.Г. Теория толерантности: проблема выбора методологии. URL: <http://mogno.skachate.ru/stati/ileinskaya-s-g/main.html>
6. Капустин Б.Г. К понятию политического насилия // Полис. 2003. №6. С. 6–26.
7. Серебрякова Ю.В. Семинар по современной философии: читая С. Жижека // Вопросы научного образования по гуманитарным, социальным и психологическим специальностям: материалы Междунар. науч. конф. М.: Изд-во ООО ИНГН, 2012. С. 51 – 53.
8. Серебрякова Ю.В. От Бога до симулякра: антиметафизические проекты С. Кржижановского, С. Жижека, Ж. Бодрийяра // Проблемы и перспективы развития современной гуманитаристики: история, филология, философия, искусствоведение, культурология: сб. трудов I Междунар. науч.-практ. конф., 30.06.12 / под общ. ред. О.П. Чигишевой. Ростов н/Д: Изд-во Междунар. изд. центра «Научное сотрудничество», 2012. С. 147–152.

Поступила в редакцию 16.09.15

S.P. Kovtun

TOLERANCE IN THE CONTEXT OF POLITICS AND CULTURE: THOUGHTS ON S. ŽIŽEK'S IDEAS

The article is devoted to the criticism of tolerance in works of Slovenian philosopher Slavoj Žižek.

The novelty of S. Žižek's methodological approach to tolerance as a political and cultural phenomenon is revealed and characterized in the article. Particular attention is focused on Žižek's discovery of the role of institutional unconscious, the influence of explicit and implicit rules on modern cultural identity in the process of social interaction. The problem of political and ideological manipulations aimed at rooting of tolerant behavior in the public consciousness, is touched upon by Žižek. In this regard, the issues of the relationship between politics, law and morality; social obligation and personal responsibility are explored. The author discourses on the new semantic value tolerance arising from the interpretation of S. Žižek's ideas about universal forms of culture. Dialectics of tolerant relationship is shown through the contradiction categories "I" – Different, private and general in culture. Possibilities of coping tolerant relations in a multicultural world and international dialogue are associated with the recognition of the unity of human culture, of its autonomy in relation towards the policy and regulatory, providing freedom for the development of moral antagonisms. The necessity to rethink the principles that constitute the essential foundation of law is considered in connection with the historical volatility of their value orientations.

Keywords: S. Žižek, tolerance, cultural identity, self-identity, violence, institutional unconscious, national culture, social interaction.

Ковтун Светлана Павловна,
кандидат исторических наук, доцент кафедры
информационной безопасности
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»
426034, Россия, г. Ижевск, ул. Университетская, 1 (корп. 1)
E-mail: rrb@uni.udm.ru ; kovtun0@mail.ru

Kovtun S.P.
Candidate of History, Associate Professor
at Department of IT security
Udmurt State University
Universitetskaya st., 1/1, Izhevsk, Russia, 426034
E-mail: rrb@uni.udm.ru; kovtun0@mail.ru