

## СОЦИАЛЬНОЕ НАСИЛИЕ И ТОЛЕРАНТНОСТЬ: РЕАЛЬНОСТЬ И МЕДИА-ОБРАЗЫ

### Насилие/исключение/подавление как модель отношения к "иному" в российском культурном воображаемом

**Мадина ТЛОСТАНОВА, профессор Московского гуманитарного университета**

В последние годы тематика насилия все чаще актуализируется и на философском уровне - прежде всего, через понятия исключения и включения, которые как бы подменяют сегодня вопрос об идентификации - ведь те, кто исключают и включают, в самом акте исключения и включения создают собственную идентичность, которая затем и помогает им легитимировать сами процессы дальнейшего исключения и включения.

"Другой" как темная, обратная сторона, необходимая для равновесного существования и успешного самовоспроизводства культуры, помогает определить норму, выступая негативной точкой отсчета и рождая стратегии исключения и противостояния, многочисленные взаимонаправленные стереотипы. Без понятия "другой" трудно выработать представление о "своем". Причем это происходит не только на уровне политики, социальных катаклизмов, экологии, повседневной культуры, проблемы гражданства, религиозных и эстетических систем, где важно, как разные формы символического и реального насилия конструируют социальные сферы, институты и культуру; и не только на уровне формирования психологических механизмов групповой идентификации, в которых в эпоху модерности превалируют два основных отношения к иному - его демонизация (то есть прямая форма насилия) или его экзотизация (опосредованная форма насилия через механизм подавления). Это происходит и на уровне современной философии, в которой популярны рассуждения о насилии как "другом" философии, поскольку оно играет важную роль в самом формировании и самосознании классической философии как дисциплины, занятой подавлением, репрезентацией и переводом насилия в некое рациональное идеальное русло, что ведет к отказу от понятия насилия ради существования философии как науки.

Поэтому современная философия все чаще отказывается от прежней позиции рассмотрения насилия как функции бытия, обращаясь вместо этого к вопросам солидарности, демократии, власти, идеологии, политической идентификации, прав человека, утверждая, что лучше забыть о философии вообще, чем пытаться завуалировать с ее помощью существование насилия<sup>11</sup>. Нередко этот вопрос формулируется сегодня в рамках сопоставления насилия и принадлежности (включения). Здесь вместо привычной дихотомии "подавление-противостояние" исследуется небинарная в основе модель включения - как противостоящая насилию, основанному на исключении.

Я же предлагаю толковать понятие насилия через такие термины, как колониальность власти, колониальное и имперское различие и глобализация. Что под ними понимается и как эта проблематика преломляется в России?

Понятие о "колониальности власти" было сформулировано перуанским философом А. Кихано, для которого она представляет собой различные стратегии колонизации эпохи модерности за последние пять столетий в планетарном масштабе. Он связывает начало процесса модернизации с эпохой Возрождения как временем рождения современности и начала установления колониальности власти, которая могла выступать в самых разных формах - от христианизации до цивилизаторских миссий XIX века, идеологии развивающихся стран после 2 мировой войны и, наконец, культурно-

экономической глобализации в 90-е годы XX века<sup>12</sup>. В силу своей принадлежности локальной истории Латинской Америки Кихано подчеркивает, что колониальность власти представляла собой постоянное порождение и воспроизводство колониального различия, которое проникало во все сферы человеческой деятельности и определяло основные культурные модели современности.

Колониальное различие представляет собой властное различие между империями и колониями. Но существует еще и имперское различие - то есть властная конфигурация взаимоотношений между империями (например, западными капиталистическими империями современности - Англией, Францией и др., и не вполне западными, не до конца модернизированными по западному образцу - такими, как Австро-Венгрия, Османская империя, Россия). Колониальные и имперские различия обуславливают появление пограничного мышления как следствия взаимодействия местного локального историко-культурного опыта и навязанных человечеству глобальных мифов и идеологий - от христианства до капитализма, социализма и, наконец, глобализации. В случае России и постсоветского пространства колониальность власти действует особым образом в силу болезненной актуализации в нашем геокультурном локале именно имперского различия - то есть различия с Западом.

Другой латиноамериканский философ, Э. Дуссель, сформулировал альтернативное понимание модерности, основанное на выявлении помимо всем известной утопически-просветительской, (светлой, эгалитаристской, освободительной и пафосно-рациональной) стороны его "темной, иррациональной, порабощающей стороны". Эту сторону Дуссель связывает с насильственным началом современности, жертвоприношением иного на алтарь модерности, которое он формулирует в виде ощущения собственного превосходства и различных вытекающих отсюда морально-этических самооправданий возможного насилия в процессе модернизации над "низшими", "примитивными", "дикарями", под определение которых у Дусселя попадают не только африканские рабы или индейцы, но и женщины, дети, природа, когда она приносится в жертву модернизации, и даже массовая культура<sup>13</sup> - все то, что не может быть вмещено в утопическую систему космополитизма философов Просвещения, для которых все люди братья, но не все люди - люди.

В западной философии Нового времени трактовка исключения и включения "иного", несмотря на внешнее обилие интерпретаций, строится чаще всего на восприятии иного как принципиально непознаваемого, непроницаемого, как некоего тупика абсолютной инаковости, либо постулируется необходимость адаптации его к "своему" для самой возможности понимания и этического отношения к "другому". В подобной картине мира "иное" чужой культуры, общества, другой эпистемы не уничтожается каким-то кровавым насильственным способом, но преодолевается путем стереотипизации, объективации, и - сегодня - коммерциализации. В такой западной культуре имманентности развитие духовности подчинено умопостижаемому и рациональному, и прагматическое отношение к миру преобладает. Тем самым, уже ничто не остается иным, другим - у иного отнимается его обособленность, оно становится внутренним для нашего сознания и редуцируется. Способность другого поставить нас под вопрос, - а значит дарование ему статуса человека, а не пассивного объекта насилия или благотворительности, иначе говоря, выравнивание асимметрии, при которой только свой был ответствен за другого, а не наоборот, причем ответственен и тогда, когда другой страдает от нашего насилия и тогда, когда сам оказывает насилие, как это было в системе Э. Левинаса<sup>14</sup>, - в этом случае, естественно, игнорируется.

И левинасовская позиция ответственности за другого в любой ситуации - и когда другой страдает, и когда он приносит страдания, - и сартровская двусторонность<sup>15</sup>, которая позволяет такие отношения между собой и другим, при которых оба в определенные моменты могут по своей воле функционировать как объекты друг для

друга, и, наконец, сравнительно недавнее понятие, предложенное Ж. Дерридой - "моноязычие другого"[16](#) и его идея о столкновении путем разделения как о единственном ненасильственном способе трактовки "другого" - все это продукты модернистского и постмодернистского мейнстрима, характеризующиеся центральной позицией, позицией изнутри западной культуры. И в этом смысле сама эта их позиция является монологической, а вовсе не подвергаемый насилию "другой" как конструкт или реальность. Западная деконструкция модерности изнутри лишь в предсказуемой и минимальной мере является внешней по отношению к тотальности европейской мысли, но сама эта мысль остается для нее по-прежнему единственной точкой отсчета.

В рамках западной (пост)модернистской традиции при всем внимании к ней проблема "другого" осталась неразрешенной, и понадобилось вмешательство самого "другого" с его собственной эпистемологией и голосом для того, чтобы сдвинуться с мертвой точки и предложить "другое мышление" как мышление без другого, исчезающего, чтобы стать субъектом думающим, а не механическим полюсом инаковости для мышления "своего". Poleмика с трактовкой иного Левинасом идет по пути привнесения новых обертонов инаковости, что не подразумевалось в его теории "другого", оставшейся слепой к проблеме колониальной и имперской составляющей модерности.

В качестве примера такой полемики можно привести позицию Э. Дусселя, который уже в 1970-х гг. противопоставил левинасовскому пониманию дегуманизирующей тотальности, ограниченному лишь опытом Европы и ее внутреннего неабсолютного иного, неожиданное измерение "инаковости", внешней по отношению к "эго" европейской имперско-колониалистской современности, при котором в деятельностное поле попадает и совершенно немыслимый для Левинаса "иной" - индеец, азиат, африканец - то есть, в европоцентристских терминах, варвар, нецивилизованный человек, обитатель "периферии"[17](#). Философия периферического мира, низведенного до состояния безъязыкости, почувствовавшего на себе темную, иррациональную и насильственную сторону проекта модерна, естественно, трактует понятие инаковости совершенно иначе.

Дуссель пытается скорректировать левинасовскую бинарную трактовку "тотальности", состоящей из своего и чужого, усложняя эту концепцию и предлагая видеть тотальность, состоящей из безусловно СВОЕГО и ДРУГОГО (и называет это СВОИМ), а вот вне этой области находится царство ИНОГО. То есть у Дусселя появляется два типа инаковости - иной внутренний и иной внешний, или же иной абсолютный и иной неабсолютный, иной, который входит в систему своего, и тот, который принадлежит области вне системы и является немыслимым и неосмысляемым для своего[18](#). Интересно, что в русской традиции подобная нюансировка иного также существовала практически всегда, что отражено не только в языке (обилие слов для обозначения инаковости в отличие от европейских языков - другой, чужой, иной и т.д.), но и в специфических, к примеру, для древнерусской культуры оксюморонах-знаках "приручения" иного, о которых писал Ю.М. Лотман: "Их называли "наши поганьи" (поганьи - одновременно "язычник" и "чужой", "неправильный", "нехристь")"[19](#).

Что же происходит с формированием дискурсов насилия в российской культуре? Проблема насилия в трактовке иного здесь должна быть объяснена, на мой взгляд, именно через имперско-колониальные различия, конфигурация которых в России уникальна. Это квазизападная империя подчиненного типа, в какой-то мере империя-колония, которая вынуждена, чтобы выжить, носить разные маски для разных партнеров - маску вторичного европоцентризма для Запада, к которому безуспешно пытается примкнуть вот уже несколько веков, и маску носителя модернизации, транслятора европейской цивилизации для собственных неевропейских колоний - прежде всего, для Кавказа и Средней Азии (согласно логике Ф. Достоевского, " в

Европе мы приживальщики и рабы, а в Азию и мы явимся господами. В Европе мы были татарами, а в Азии и мы европейцы"[20](#)).

Этно-национальная идея славянско-православного типа, на которой строилась коллективная идентификация Российской империи, а в более завуалированном виде - и СССР (пролетарский интернационализм для всех, кроме русских), сегодня возвращается обратно, и хотя в политическом смысле, возможно, Россия и не является сегодня империей, но ее коллективное бессознательное остается, в сущности, имперским. Можно сколько угодно рассуждать о необходимости отказа от насилия, о важности равной репрезентации, о гуманном отношении к иному, но коллективное и личностное воображаемое регулируется, как известно, не разумом и не законами, и, к сожалению, центральное место у нас занимает сегодня по-прежнему единственный полюс в трактовке иного - а именно, демонизация, отторжение, агрессия, которые могут выражаться, в том числе, и в социальной апатии, и в отсутствии интереса и необходимости в другом.

Агрессивно-имперская стадия, когда Россия захватывала новые земли, прикрываясь привычными в данном случае для всех империй доводами о восстановлении своих "естественных пределов", была связана с мифологией панславистского экспансионизма и физического, насильственного вытеснения всего иного, что очень хорошо видно на примере завоевания Кавказа и Средней Азии и связанных с ними волн нелегальной эмиграции из пределов нашей империи. Сегодня в фазе поражения Российская империя занимает скорее оборонную позицию, стремясь не потерять того, что у нее осталось, и манипулируя при этом часто тем же мифом исконности, продолжая вытеснять внутренних иных, даже если в гражданском смысле они такие же россияне. Так возникают нелепые фразы типа "Сибирь - исконно русская земля" в связи с истерией желтой угрозы или "Северный Кавказ - исконно казачий край". Для сознания культуры поверженной империи характерны страх, ярость, бессилие и ощущение угрозы собственной целостности - тем чаще возникает демонизация иного, как очень опасная основа межкультурных и межличностных взаимодействий, которая потенциально ведет к агрессии, к насилию. Это связано со своеобразным явлением негативной консолидации общества - борьба с иным и его отторжение позволяют ощутить общность судьбы, миссии, задачи коллективного выживания при дефиците позитивной идентификации. Но долго такой негативистский пафос при незрелости, недооформленности как социальной, так и личностной сферы, работать не может. Нужны позитивные моменты, и не случайно, что сегодня они ищутся все чаще снова на скрыто или открыто имперских основаниях. Наши культурные элиты - или то, что от них осталось, - к сожалению, лишь следуют этой наметившейся тенденции и как бы консервируют ее, бездумно транслируют, вместо того, чтобы заняться деконструкцией уникального российского имперского сознания и, прежде всего, своего собственного.

Наиболее перспективные модели культурной динамики в мире основаны сегодня на идее иного, альтернативного западной культуре мышления. И наиболее интересны, на мой взгляд, те, что пытаются пойти дальше простой констатации собственного отличия от других и самовиктимизации и направлены как на разрушение структуры превосходства доминирующей эпистемы, так и на расшатывание собственной идентификации как иного. Можно назвать это попыткой активного самоотчуждения, "раззнакомления" с собственной нормой, эмпатическим в основе стремлением посмотреть на свою субъектность с точки зрения другого. К сожалению, все эти медиационные и гибридные транскультурные модели русской культуре совершенно не свойственны и трактуются чаще всего сугубо отрицательно.

В альтернативных теориях глобализации не случайно актуализируется стремление к отказу от "другого" как от негативного полюса[21](#), к отказу в статусе иного и как объекта, и как субъекта[22](#). Это связано не только с отказом от абсолютного релятивизма

западного постмодерна, с педалированием этического, нравственного выбора, деколонизацией мышления как деконструкцией сознания и колонизированного субъекта и завоевателя, которую осуществить сложнее, чем демократизацию или демилитаризацию, как показывает опыт Японии<sup>23</sup>. Различия должны вести не к насильственному уничтожению, а быть вовлечены в динамический культурный обмен с учетом сложнейшей культурной динамики, а не застывших моделей этноцентризма и шовинизма, принимая во внимание сложную имперско-колониальную конфигурацию России, как региона-перекрестка, пытаюсь увидеть себя глазами другого и осознать собственные имперские дискриминационные идеологии.

Главным для альтернативных теорий инаковости становится возможность не просто механического добавления, включения, слушания, признания все новых голосов в хоре мирового культурного многообразия (это характерно для неолиберальной этики включения иного в поле нормативности), но и, главное, предоставления этим ранее не слышимым голосам права подлинного и активного участия в процессе культуротворения и (вос)создании альтернативных западной модерности макротеорий и историй, когда многочисленные зоны расщепления и непрозрачности в мировой культуре станут новыми точками смыслообразования, позволив совместить на одном множественном культурно-эпистемологическом пространстве, казалось бы, противоречащие друг другу и независимые позиции в трактовке множество раз дискредитированных, но все же неизбежно сохраняющихся общечеловеческих принципов демократии, прав личности, справедливости, гуманизма, глобального мирового гражданства и т.д. - то есть тех идеалов, которые, будучи провозглашены проектом модерности, так и не были выполнены.