

Светлана Баньковская*

Другой как элементарное понятие социальной онтологии

Социологией...будет называться наука, которая намерена, истолковывая, понять социальное действие... «Социальным» действием будет называться такое, которое по своему смыслу, предполагаемому действующим или действующими, соотносено с поведением *других* и ориентировано на него в своем протекании. «Другие» могут быть данными индивидами, знакомыми, или неопределенными многими, совершенно неизвестными...

М. Вебер. «Основные социологические понятия»

Наш долг – это всегда долг перед какими-то сознаниями; все наши обязанности обращены к духовным субъектам, мыслящим существам. Кто эти сознательные субъекты? Вот в чем проблема. Всякий акт может иметь два рода целей: 1) индивид, которым являюсь я сам; 2) *отличные от меня существа*...

В мире опыта я знаю лишь один субъект, который обладает моральной реальностью, более богатой, более сложной, чем мы, – это коллектив...

Поскольку *другой* участвует в жизни группы, поскольку он является членом коллектива, к которому мы привязаны, он приобретает в наших глазах часть достоинства группы, и мы склонны его любить и к нему стремиться.

Э. Дюркгейм. «Определение моральных фактов»

Общественное единство реализуется только своими собственными элементами..., и оно не нуждается ни в каком наблюдателе...сознание соучастия с *другими* в образовании единства и есть фактически то единство, о котором идет речь. То, что для-себя (-бытие) *Другого* все-таки не препятствует нам делать его своим представлением,.. – глубочайшая психологическая и теоретико-познавательная схема и проблема обобществления.

Г. Зиммель. «Как возможно общество?»

Фундаментальной точкой отсчета [в анализе социальных систем] является понятие социальной системы действия...Система координат действия предполагает «ориентацию» одного и *многих* действующих...в ситуации, которая включает *других* действующих

Т. Парсонс. «Социальная система»

Вопрос о Другом в социальной теории, казалось бы, даже вопросом и не является: его можно встретить в различных контекстах и основополагающих определениях у самых разных теоретиков, независимо от их позиций в «споре о методе». Другой (Другие) выступает как необходимое онтологическое основание «социального»; основание, «само собой разумеющееся», непосредственно очевидное и поэтому специально не тематизированное и не определяемое: он является логически неразложимым элементом «социального».

Означает ли это, что сама постановка вопроса о Другом, его качествах и онтологическом статусе неуместна, или же сомнение в «само собой разумеющемся» и «очевидном» и есть первейшая задача социальной рефлексии?

* Баньковская Светлана Петровна – к.филос.н., ведущий научный сотрудник Центра фундаментальной социологии, преподаватель МГИМО.

© Баньковская Светлана, 2007.

© Центр фундаментальной социологии, 2007.

Попытаемся определить основания (философские/феноменологические и социально-теоретические) онтологического статуса Другого (и его социологической разновидности – Чужака) и обсудить возможности «формального» подхода к теоретическому исследованию этих понятий.

Феноменологическая онтология Другого

Философские основания для постановки вопроса об «инакости» и Другом связаны с посткартезианским поворотом к «иному»: выведение «инакости» (otherness) как проблемы было продиктовано потребностью установить происхождение интерсубъективности (межсубъектности) как единственного основания для объективной социальной реальности. Более конкретно это выразилось в попытках определить связь *ego* и *alter-ego*. У Дюркгейма таким персонифицированным результатом предельного обобщенного Другого стало общество как таковое. «...Общество можно рассматривать как *особую личность*, качественно отличную от составляющих ее индивидуальных личностей» [3, с.27].

Разделение как аналитическая процедура – это не только четкая определяющая граница, оно предполагает взаимозависимость, комплементарность. В этом контексте Другой становится способом достижения самоидентичности, способствует «замыканию» субъекта в отдельную целостность, выделенную *из* внешнего мира и выделенную *в* нем. Очевидно, что понятие Другого остается на уровне социальной онтологии.

Таким образом, возможно сразу же определить, по крайней мере, три функции Другого для социальной онтологии: во-первых, стимулирование самоидентификации социального субъекта, постановка вопроса (перефразируя Зиммеля) «Как возможен наблюдатель?». Во-вторых – определение места «наблюдателя» *внутри* объекта наблюдения – он один из множества наблюдателей, различающихся как замкнутые целостности и схожие в том, что обладают каждый своей перспективой наблюдения, они разделяют эту общую способность, что предполагает, в-третьих, практику обмена перспективами и само существование социальной реальности (равно как и «чувства социальной реальности» для каждого отдельного индивида), ее интерактивное воспроизводство в этой практике.

Каков процесс происхождения Другого как предпосылки социальной реальности? Возможно ли разложить этот процесс на феноменальные составляющие?¹

Одной из моделей такого анализа, безусловно, является эгологизм Э.Гуссерля.

Трансцендентальный подход к инакости характеризуется тем, что Другой конструируется как «другой Я», *alter-ego*. Эгологизм утверждает опосредованный характер Другого и его зависимость от *ego*.

Эгологизм Э.Гуссерля конструирует интерсубъективность трансцендентальным способом. В «Картезианских рассуждениях» переход от *ego* к *alter-ego* распределяется на пять шагов [2]:

1) Восприятие Другого «вообще» (обобщенного Другого) как живого физического тела, по аналогии со своим телом, тоже отчасти – физическим.

2) Психологический перенос – переживание психологического состояния Другого – эмпатия – чистый *alter ego*.

3) Конструирование объективного мира путем идентификации примордиальных (первопорядковых) миров.

4) Другой – самодостаточный, целостный объект в пространстве и времени. Это уже не просто Другой вообще, но другой человек, такой же, как Я.

5) Перенос, трансформация объективного образования «человек» на себя самого посредством представления себе, через эмпатию, того, как Другой воспринимает меня. Я такой же, как Другой. Другой способен переживать мои состояния, как я могу переживать его.

¹ В своей социальной онтологии «инакости» М. Тойниссен предложил различать (или даже противопоставлять) два подхода – трансцендентализм и диалогизм, соотносимые с именами и Э. Гуссерля и М. Бубера, соответственно. См.: [15].

Но здесь Другой никогда не присутствует в моем сознании в том смысле, что я существую для него, он никогда не бывает первопорядковым субъектом, а я его объектом. Он лишь один из многих «других», с которым я разделяю общие черты, как с множеством других «других», он не уникален, не интимен. Но обладает равной мне первопорядковостью. В этом заключается трансцендентальный солипсизм гуссерлианской эгологии. Каждый сам для себя – начало всех начал. Связь Я и Другого осуществляется через мир, а не непосредственно. Тем самым интерсубъективность выстраивается как внутреннее отрицание.

Иная модель происхождения Другого представлена в диалогизме М. Бубера [1]. Здесь Я, его, выводится из столкновения с Ты, подчеркивается одновременность их возникновения.

В противоположность трансцендентализму диалогизм – это онтология «промежуточности» (ontology of the in-Between). Весь его пафос направлен против абстрактно-общего сознания, против конститутивной функции субъективности. Диалогическая точка зрения требует различать: 1) когнитивные субъект-объектные отношения, или Я – ego и 2) истинно интерсубъективные, где Я и Ты встречаются в промежуточной сфере in-Between, свободные от эгологических интенций. Это столкновение не зависит от их субъективных проектов, представляет собой событие для обоих сталкивающихся, когда соблюдается полная взаимность и равная примордиальность.

Что это за сфера in-Between, где происходит столкновение? Прежде всего, это – язык, разговор. Структура такого события, как встреча, зафиксирована в диалоге и характеризуется уникальностью, произвольностью, контингентностью.

Можно зафиксировать основные характеристики диалога как встречи: 1) одновременность существования, 2) Ты выводится из числа интенциональных объектов. Это означает, что Ты не имеет временной и пространственной фиксированности, он «исключителен», не сравним ни с кем.

В диалоге как встрече отношения Я и Ты теряют качество интенционально направленного акта, они оказываются за пределами различения «активного» и «пассивного». При встрече «моя» активность становится самой собой, когда перестает быть намеренной, но требует экспромта и импровизации, креативности. Она становится действием, которое одновременно – и не действие, поскольку содеяно Другим.

Возможно ли примирение этих двух перспектив – трансцендентального эгологизма и событийного/ситуативного диалогизма?

Тойнниссен предлагает сделать это в гегельянском духе: «история духа, который, переходя от бытия-для-себя к другому, в конце концов, преодолевает отчуждение, обретая себя в общении с Другим... На первом этапе Я – это не что иное, как ego; на втором – он включает инакость, становясь «другим Я», на третьем – бытие-с-другим совпадает с бытием-собой». Можно было бы начать с трансцендентально определяемого ego и через определенное количество шагов прийти к Я – Ты встрече. Это оправдано преобладанием ego в современных условиях – потеря «происхождения», цель, результат – встреча с Ты.

Другой и Чужой: от абстракции к неопределенности

Но если Я – двойственно и двойственность эта располагается между двумя основными парами слов (у Бубера): Я-Ты и Я-Оно, то что может служить в качестве перехода от Оно/Он/Она к Ты? Ответ на этот вопрос находим у Зиммеля: это Чужой с его неопределенностью в отношении Я, в нем Я обнаруживает *одновременность* удаленности (от себя) и близости (к себе).

Этот переход от Другого как от логической категории, лежащей в основании определения природы социального (абстракция логического уровня), к Другому как к социальному типу (абстракция социального уровня), принадлежащему целостности социального, намечен Зиммелем как переход от обобщенного Другого к социальному типу и, далее, к индивидуальности, совмещающей в своей целостности социальное и внесоциальное

бытие. «...В представлении человека человеком, – пишет Зиммель, – сказываются смещения, умаления, дополнения... идущие от всех этих априорно действующих категорий: от типичности человека, от идеи его совершенного завершения, от социальной общности, к которой он принадлежит. А надо всем этим, как эвристический принцип познания парит мысль о его реальной, чисто индивидуальной определенности» [4, с.516].

Социология Чужака Г. Зиммеля (пространство)

Георгу Зиммелю социология Чужака обязана современным статусом «хорошо обоснованной» и «легитимированной» социологической темы [8, р. 15-29]. Зиммелю же она обязана и ярко выраженной функционалистской трактовкой: Чужак интересен как тот, кто исполняет в группе особого рода функции. Это значит, что и рассматривается он преимущественно со стороны группы.

Основные характеристики Чужака у Зиммеля мы находим прежде всего в «Экскурсе о чужаке» (маленьком, но вполне завершённом фрагменте, входящем в главу о социологии пространства) и в «Философии денег» [13; 14].

Ключевым критерием для определения Чужака у Зиммеля служит «единство близости и удаленности» (*Die Einheit von Naehе und Entfernthеit*) Чужака по отношению к группе, (причем поначалу этот критерий воспринимается как пространственный²). Такое единство может обозначать дистанцию, границу, мобильность, фиксированность. Эти понятия помогают определить специфику взаимодействия Чужака с группой. Существо этой специфики составляет «свобода» Чужака, последствия каковой для группы и для самого Чужака, главным образом, и занимают Зиммеля. Чтобы прояснить смысл этой свободы, необходимо понять, что такое упомянутая «удаленность», дистанция, имеющая вполне определенную точку отсчета – группу, – но не определенная ни по конечному пункту, ни по протяженности. Для группы эти последние параметры не существенны в характеристике Чужака; важно лишь то, что он отдаляется от группы и отдается именно от этой, конкретной, группы; его присутствие в ней значимо лишь потому, что позволяет зафиксировать этот процесс отдаления или возвращения в данную группу. Группа не наблюдает и не контролирует Чужака на всем протяжении дистанции, поэтому его отчуждение не является депривацией или схизмой, но, скорее, позицией наблюдателя, когда есть объект этого наблюдения – группа – и когда наблюдение составляет существо взаимоотношения Чужака с группой, лейтмотив, напряженность и динамику этого отношения.

В графическом изображении это, пожалуй, похоже на вектор, исходной точкой которого является группа, а направление вектора имеет неопределенный характер. Существенно то, что он фиксирует сам процесс удаления; Чужак – это любая точка, расположенная и на векторе, в том числе и в его начале (в группе); отношения Чужака с группой можно считать векторной величиной. Эта неопределенность позиции Чужака как наблюдателя (направление удаления неопределенно) во многом обуславливает и характер его свободы, отмеченной объективностью, абстрактностью, безличностью.

Объективность Чужака основывается на том, что он не связан определенно ни с одной группой, противостоит им всем; это отношение – не просто *неучастие*, но определенная структура соотношения отдаленности и близости, безразличия и вовлеченности; это своего рода разновидность участия – «со своим уставом в чужой монастырь». Объективность и

² При ближайшем рассмотрении, однако, выясняется, что здесь же кроется и временной критерий для выявления и определения Чужака: Чужак – это тот, кого не было «вначале» становления группы, он приходит потом, и момент его прихода можно вполне определенно зафиксировать, в отличие от момента начала/становления группы. Мы имеем дело, по крайней мере, с двумя актуализируемыми наличием Чужака в группе вопросами, которые можно отнести к временному измерению в его определении. Во-первых, это хорошо известный, благодаря дискурсам новых истористов, паскалианский вопрос о начале (и «естественности») происхождения группы, и, во-вторых, вопрос рутинизации Чужака в группе (его ассимиляции и аккомодации). Эти вопросы, как и временное измерение в определении Чужака, требуют дальнейшего рассмотрения, поэтому мы ограничимся лишь упоминанием их актуальности.

свобода Чужака определяют и специфический характер близости с ним: отношения с чужаком абстрактны, с ним можно разделять лишь самые общие черты, те, которые объединяют любого человека с любым. Процесс отдаления, «очуждения», превращения в Чужака показан Зиммелем как процесс универсализации. Общность черт между людьми, по мере ее распространения на большую совокупность, отдаляет их друг от друга. Чем уникальнее то, что их связывает, тем теснее связь. Чем более это общее распространяется за пределы их отношений, тем менее тесны эти отношения. Такого рода общность универсальна и может связывать с кем угодно: основой таких отношений могут служить, например, «общечеловеческие ценности» и, пожалуй, самая «общечеловеческая» из них – деньги.

Универсальность общности усиливает в ней элемент случайности, связующие силы утрачивают специфический, центростремительный характер. Случайность как необязательность связи с данным конкретным Чужаком (взаимозаменяемость Чужаков) предполагает не только его свободу, но и его функциональность в отношении группы. В основе же такого функционализма лежит *пространство* как критерий в определении Чужака и его функций.

Для этого обратимся к темпоральному измерению в определении Чужака.

Темпоральная феноменология Чужака у А.Шюца.

Иного рода функциональность Чужака проявляется с применением темпорального критерия к его определению. Примером такого определения может служить Чужак (и конкретный его социальный тип – «вернувшийся домой») А. Шюца [12]. Шюц представляет Чужака в контексте своей общей теории интерпретации «культурного образца социальной группы», с которой сближается Чужак. Определение Чужака у Шюца очевидно ориентировано на временной параметр: Чужак – это «взрослый *современник*, принадлежащий к нашей цивилизации, который стремится быть *постоянно* принятым в группе»; он отличается от приходящего визитера или гостя, от ребенка или дикаря, от представителя иной цивилизации. Сама ситуация приближения Чужака к группе рассматривается через понятие «культурного образца групповой жизни». Действующий индивид, по Шюцу, ощущает и испытывает социальный мир вокруг себя, прежде всего, как область своих непосредственных и возможных действий; с ними он соотносит и, ориентируясь на них, оценивает окружающие его внешние предметы и ситуации; сам действующий при этом для себя всегда в центре ситуации. Все, что ему надо – лишь умеренное знание о релевантных его действию элементах окружающего мира. Такое знание неоднородно: оно не согласованно, как не согласованы цели и желания самого действующего, которые во многом эмерджентны и меняются от ситуации к ситуации; оно не вполне ясно, ибо действующему достаточно эффективности его использования, он не исследует это знание вглубь; оно не лишено противоречий. В сущности такое знание – это стандартная схема «культурного образца», которую действующий получает от предков, учителей, власть предержащих как несомненное руководство к действию, оно принимается как само собой разумеющееся за отсутствием противоположного опыта. Это знание «рецептов» действия, составляющими которых является уверенность в том, что социальная жизнь с ее проблемами в сущности не меняется, что мы можем полагаться на прошлый опыт для решения настоящих и будущих проблем, что для успешного решения проблем достаточно и обобщенного знания о типах событий и, наконец, что и другие члены группы пользуются в своих действиях этими «рецептами». Члены своей группы – Свои – это те, кто разделяет и использует эти образцы интерпретации ситуаций, тогда как Чужак ставит под вопрос практически все эти условия, для него культурный образец группы не является вполне достаточных и надежным основанием для действия. Почему?

Образец формируется в ходе его практикования, использования, апробирования членами группы на протяжении всей истории группы. Но Чужак не разделяет с группой этой истории, он может разделять с ней настоящее и будущее, но не прошлое. Традиция,

культурная история группы не является частью его собственной биографии. Для членов группы Чужак – человек, исключенный из «нашего» прошлого, человек без истории. Или, как писал об этом Зиммель, «его не было в начале группы». Где же он был тогда, где его начало? Его начало в другом культурном образце, который для него уже относительно «естественен». Для Чужака есть «старый» и «новый» культурный образец, между ними временной интервал. Как этот интервал преодолевается, как происходит актуализация другого – «нового» – образца?

На первом этапе Чужак преобразовывается из незаинтересованного наблюдателя в партнера, действующего участника, использующего в своем действии «новый» культурный образец. Этот образец теперь – не просто предмет его размышлений, находящийся в центре его когнитивного внимания, но сегмент социального мира, который он стремится освоить в действии – актуализировать для себя. Затем – благодаря практике использования, этот образец становится «ближе», заполняется живым (индивидуальным, уникальным) опытом, он конкретизируется в связи с определенными социальными ситуациями. Наконец, уже освоенный культурный образец отличается от представления об этом культурном образце в прошлом тем, что является уже интерпретацией *для* взаимодействия, а не знанием об образце – интерпретацией ради интерпретации. Освоенный образец предполагает в качестве условия своего применения реакции/ожидания со стороны членов группы, культурным образцом которой он является.

Первым результатом освоения Чужаком «нового» образца является сомнение в своем собственном – «старом» – образце, в своем «само собой разумеющемся» знании. Прежняя «схема ориентации» оказывается непригодной в условиях новой группы. Чужак не может «перевести» координаты и ориентиры своего прежнего культурного образца в координаты нового. Почему? Во-первых, потому, что его положение в «прежней» группе отличается от положения в «новой»: в первой он находился в центре окружающего его мира, т.е. обладал своей определенностью в отношении культурного образца, был включен в него, занимая в нем «свое» место. Во второй – он «чужой», в том смысле, что не обладает определенностью, определенным статусом в группе, он представляет для группы «неопределенность». Во-вторых, сам «новый» культурный образец не обладает для Чужака целостностью, Чужак «переводит» для себя лишь те фрагменты нового образца, которые «переводимы» с точки зрения его «старого» образца, находят соответствия в старом образце и позволяют ориентироваться в конкретных ситуациях новой группы. Однако, это не все содержание нового образца, все непереводаемо. За рамками возможного перевода содержания правил, норм, требований и проч. нового образца остается ситуативный контекст их применения, накопленный конкретный опыт его использования – история культурного образца. Благодаря именно контекстуальному использованию «своего» культурного образца члены группы могут применять его «рецепты» действия как типизированные, анонимные, автоматическое следование которым обеспечивает эффективность взаимодействия: нет нужды проверять образец на соответствие уникальным особенностям ситуации, проще принять его на веру.

Иначе обращается с этим образцом Чужак. Прежде, чем действовать, он должен достичь уверенности в том, что предлагаемое новой схемой решение будет способствовать достижению искомого результата, учитывая его положение аутсайдера, который не владеет культурным образцом в целом и вполне, который видит в нем также и непоследовательности и неясности. У Чужака знание о «рецептах» иное – он должен знать не только «как» действовать, но и «почему именно так, а не иначе». Поэтому и партнеры по ситуации для него – не «типичные», обобщенные другие, но особые и уникальные индивиды, при этом эти особые черты и уникальность Чужак склонен приписывать всей группе. В результате он выстраивает, в ходе освоения «нового» образца мир «псевдо-анонимности», «псевдо-типичности» и «псевдо-интимности». Неуверенность и чувство опасности сопровождают его поведение в таком мире. Культурный образец новой группы для Чужака – это не «защитный кокон», но область приключений и исследований, не инструмент разрешения проблемных ситуаций, но сама проблема.

Как и Зиммель, Шюц выделяет в качестве основного качества Чужака по отношению к группе его «объективность». Это не просто критическое отношение Чужака к группе с точки зрения его собственного прежнего образца, но объективность, продиктованная необходимостью полноты знания о новом образце, его деталей, зачастую не заметных и не рефлекслируемых членами группы. Причина такой объективности – неспособность Чужака вполне «вписаться» в рутинное, размеренное практикование культурного образца группы, а причина такой неспособности кроется в его собственном «негативном опыте» неадекватности «само собой разумеющегося» знания, заложенного в его прежнем культурном образце. Следствие такой «объективности» выступает и «сомнительная приверженность» Чужака к новой группе: он уже не может воспринимать как «естественный» и «наилучший» ни новый образец группы, с которой он сближается, ни свой прежний образец.

Для Шюца основным параметром отношений Чужака с группой выступает, с одной стороны (со стороны группы) его рутинизация в группе, группа «осваивает» (делает «своим») Чужака, а с другой стороны (со стороны Чужака) идет процесс непрерывного исследования и испытания культурного образца группы. Этот параметр можно было бы назвать, поэтому, функционально-темпоральным.

Еще более явственно и парадоксально ту роль, которую играют время и временные разрывы в формировании «инакости», Шюц прослеживает на примере социального типа, названного им *Homcomer* (вернувшийся домой, или «к себе»). Это может быть ветеран, вернувшийся с войны, путешественник, эмигрант, «блудный сын», словом, – тот, кто вернулся *к себе домой навсегда* (в отличие от Чужака, который «может прийти сегодня и уйти завтра», и для которого эта группа – не «своя», но область неопределенного, неизвестного и лишь в перспективе, возможно, освоенного). *Homcomer* (назовем его Странник) – это «свой», вписанный в рутину культурного образца группы и имеющий в группе членство и свой статус, а значит, – он находится в непосредственном «мы-отношении» с группой, предполагающем как общность пространства-времени в соприсутствии (*face-to-face*), так и интимность этого отношения, которая в той или иной степени свойственна соприсутствию и обеспечивающая «повторяемость», «непрерывность», «возобновляемость» прерванного «мы-отношения». «Дом», или «своя» группа как начало координат, упорядочивающих для нас мира, таким образом предполагает: 1. общность пространства-времени, рутинизацию культурного образца; 2. интимное восприятие членами группы друг друга – как уникальной констелляции в живом настоящем, как части своей жизни; 3. каждый из членов группы воспринимает шанс возобновления прерванных *face-to-face* отношений как «само собой разумеющийся». Именно эти характерные для «дома» свойства изменяются для того, кто его покинул. Почему в случае со Странником не срабатывает третья особенность «дома», и почему его шанс возобновить отношения с группой так, как будто они и не прерывались, становится проблематичным? Потому что он побывал в другой системе координат, соприкоснулся с *другим* культурным образцом и уже не переживает настоящее «мы-отношение» как уникальное и единственно возможное. Это непосредственное со-переживание замещается у странника воспоминаниями, которые фиксируют состояние «мы-отношения» на момент, когда он покинул «дом». Вытесненный в прошлое «свой» культурный образец, соотнесенный со «своей группой» и с «мы-отношением» в этой группе, становится типизированным. У Странника с членами его группы появляется неразделенная ими часть групповой жизни, не пережитая в непосредственном «мы-отношении». Следствием этого является изменение степени интимности отношения, т.е. степени достоверности и надежности знания о другом партнере отношения, между ними образуется область абстрактности, неопределенности, типизированности. За время его отсутствия группа изменилась, рутинно адаптировавшись к изменению, но неизменно оставаясь единым целым. Отсутствующий же Странник вынужден сравнивать нынешнее и прежнее, знакомое ему, состояние группы как два разных целых. В свою очередь, группа соотносит переживания странника со стереотипом той

ситуации, в которой он побывал, не придавая значения уникальности деталей и переживаний странника. Возвращаясь домой, таким образом, Странник испытывает двойной шок, двойное несоответствие: своего прежнего представления о группе и ее культурном образце нынешнему, с одной стороны, и неадекватность (стереотипизированность) представлений группы о своем прошлом опыте. И хотя, как пишет Шюц, эмоционально этот шок может и не доминировать в отношениях Странника с группой, но абсолютно точное возвращение к прежним отношениям недостижимо в силу «необратимости внутреннего времени». Возвратившись домой становится «остраненным своим», или «очужденным своим» (Estranged Native), тем, кто стал чужим и странным для своих, да и для себя самого: он вынужден сравнивать себя прежнего с собой нынешним, себя в стереотипизированном представлении других и себя – обладателя непереводаемого в культурный образец своей группы опыта.

Шютцевское рассмотрение Чужака/Странника дополняет его описание временной перспективой, не убирая при этом функционалистской его трактовки: если основной функцией зиммелевского Чужака было обозначение границ группы, то шютцевский Чужак/Странник – это тот, кто выявляет даже самые малозаметные изменения в жизни группы, он обозначает ее жизненный ритм, постоянно сравнивая «теперь» и «прежде».

Соединение пространственного и темпорального измерений в анализе инакости предполагает выстраивание своего рода континуума, на котором прослеживаются движение и флуктуации Другого между различными его социальными разновидностями. Представление о континуальности как о непрерывности развития от досоциального к социальному, позволяющее описать процесс становления социального и обосновать необходимость Другого как онтологического условия социального порядка, появилось еще в прагматистской феноменологии Ч.С. Пирса, в особенности в той его части, где дается описание перехода от «первичности» к «вторичности» и о валентности взаимосвязей как о внешней структуре объекта.

Архетипическими формами социального отношения с Другим являются полярности Друг/враг (как формы обобществления у Зиммеля), они исчерпывают собой все логически возможные модусы «бытия-с-другим»; это две модальности Другого, который конструируется как субъект, «вроде меня самого», принимается в мой мир и становится релевантным, занимая в нем определенное место. Тем самым, «социальное» как феномен априори обнаруживает «три категории неразложимых элементов: те, что являются просто положительными целостностями, те, что включают в себя некоторую зависимость, но не комбинацию, и те, что включают в себя комбинацию» [5, с.123], а именно – Я; Я – Другой; Я – Другой, который есть Друг или Враг. Однако, конкретные, живые, социальные формы располагаются на континууме между этими полюсами и не сводятся всецело к ним. Другой как логически неразложимый элемент социального отношения Друг/Враг при непосредственном (конкретном, ситуативном) рассмотрении (как феномен) имеет свою *внешнюю структуру*, или «валентность» (как называет ее Пирс), т.е. способность к соединению с другими элементами с различной степенью «враждебности» и «дружественности» и к ситуативной комбинации этих степеней. Поэтому Чужой как понятие, логически вытекающее из этой бинарной оппозиции, ставит под сомнение саму возможность этого различия: он не друг, и не враг, но может быть одновременно и тем, и другим.

Отмечая эту особенность Чужого», З. Бауман (вслед за Деррида) причисляет его к семейству *undecidables* – принципиально не включаемых в бинарные оппозиции, но и не представляющие собой нечто определенное третье, разрешающее спор и снимающее оппозицию. Чужой не вписывается в оппозицию, но тем самым и не отрицает ее с определенностью, но лишь ставит под сомнение. Его сомнение в четкости, определенности и правомочности разграничивающих оппозиций – это, по сути, сомнение в способе упорядочивания социального мира: Чужой ставит проблему социального порядка. Отношения с Другими можно подразделить на максимально отдаленные, враждебные

отношения с Они или же на максимально близкие, дружественные отношения с Мы. Чужой, однако, не может быть сведен просто к Другому (к тому, что еще может быть определено, понято, классифицировано, если будет найден *другой* критерий классификации, *другая* оппозиция, *другой* порядок). Мир Другого имеет свою разгадку, это просто *другой* порядок. Но Чужой отвергает сам принцип оппозиции, не предполагая при этом даже «беспорядка» как оппозиции порядку. Какие характеристики Чужого поддерживают такую неопределенность?

Во-первых, он находится в особом отношении к пространственным разграничениям: он является ко мне сам, по собственной воле, делая меня своим объектом (как враг), но он не враг, он не по ту сторону «моей» группы, он внутри группы и претендует на «дружбу». Тем самым он нарушает соответствие между физической и духовной дистанцией (он оказывается физически близким, будучи духовно далеким от меня). Во-вторых, появление Чужого в отношениях со мной и с «моей» группой – это не «естественное» событие, но историческое, Мы можем зафиксировать начало его пребывания в группе и, следовательно, предположить возможность завершения – он свободен уйти в любой момент. Временное прибежище становится для него «домом», и «дом» может оказаться не единственным; отсюда – временность его приверженности и участия в жизни группы.

Чужой, таким образом, – сама противоположность фиксированности социального порядка, возможного как упорядочивание отношений с Другими. Чужой с его неопределенностью актуализирует категорию Другого в социальной реальности, наполняя ее содержанием «отношения» и спецификой «внешней его структуры». Чужой – это социально неопределенный и не определяемый Другой, он – динамическая (мобильная) модификация Другого, позволяющая представить отношения с Другим как непрерывность (континуальность).

Основания «формального» подхода к определению Другого

И пространственно-функционалистская, и темпорально-функционалистская традиции в определении Чужака³ рассматривают его главным образом как испытывающего *недостаток участия* (в разного рода социальных институтах, в материальном производстве, в процессе принятия политических решений, в распределении символических ресурсов и т.д.), как исключенного из социальных структур, вытесненного за их границы, трактуя этот социальный феномен как депривацию или эксклюзию. Такое определение Чужака можно назвать *негативным*. Но если можно предположить «недостаток участия», который при этом имеет пространственную коннотацию – нахождение за границами, за пределами оформленных (существующих) социальных институтов и образований, – то логично предположить и наличие своего рода нормы участия, которая пространственно может быть выражена как фиксированность в границах, принадлежность к определенным, оформленным структурам, а темпорально – как продолжительность, устойчивость этой принадлежности. Но если возможно отступление от предполагаемой нормы в сторону недостатка участия, то правомерно было бы допустить и отклонение в сторону *избыточности* участия. Пространственно такое допущение помещает Чужака *между* различного рода социальными границами, оформляющими социальные отношения и скрепляющими социальный порядок, а темпорально – как *периодичность* (колебания) участия в различных группах или *одновременность* участия. В этой *положительной* части определения Чужак находится меж двух (или нескольких) миров, культур, социальных порядков, не отождествляя себя полностью ни с одним из них⁴; именно неотожествление и удерживает различные социальные формы в режиме противостояния, конфликта, постоянного сопоставления и, одновременно, сосуществования в социальном/культурном поле Чужака. «Функциональное»

³ К этой же традиции можно отнести описания маргинального типа у классиков социологии: Э. Дюркгейма, Ф.Тенниса, А. Шюца.

⁴ Именно это и предположил Р. Парк, исследуя мигрантов в американском городе [9, p. 881-893].

и «формальное» определения «чуждости»/маргинальности можно считать взаимодополняющими в социологической теории⁵.

Функциональное значение определения Чужаков следует из наличия у них универсальной социальной дистанции (в пространственном измерении) или «сомнительной приверженности» культурному образцу (в темпоральном), а, следовательно – возможности самого наблюдения и критерия наблюдения, в качестве которого могут выступать нормы социального порядка, находящиеся «по другую сторону границы». Таким образом, маргинализация участвует в процессе социальной рефлексии, самоидентификации группы, общества (или сообщества), предоставляя возможность указать на то, чем оно не является, и провести его границу или чем оно стало по сравнению с прежним его состоянием. Причем граница эта пролегает не между «мы» и «они», но между «мы» и «все другие» («не такие, как мы») или между «мы сейчас» и «все прежние наши состояния» («не такие, как сейчас»).

Очевидно, что функциональное определение Чужака, по сути своей – лишь дополнение к идентификации (самоидентификации) группы; Чужак здесь – средство «взглянуть на себя со стороны» или даже «взглянуть на себя изнутри».

Но каким еще образом можно подойти к определению Чужака, если не ориентироваться на группу, в отношении которой он дистанцирован (пространственно или темпорально)? Иными словами, возможно ли *формальное* определение Другого/Чужака, в терминах «пространства», «времени», «движения», не зависящее всецело от специфики группы или института и от характера отношений Чужака к отдельно взятой группе и группы к Чужаку? Возможно ли функционалистское использование группы для социальной идентификации Чужака? Какова «оборотная сторона» Чужака, которая группе не видна?

Функционалистская трактовка Чужака у Зиммеля, описывающая его как органическую часть группы и в терминах его функций в группе, не дает достаточно полного представления об идентичности современного Чужака. Об этом упоминает и сам Зиммель, когда пишет, что Чужак в его изначальном смысле сегодня, в условиях унифицированной торговли и законов, не существует [13, S.290].

В каком тогда смысле мы можем говорить о Чужаке, оставляя в силе пространственное измерение и убирая функционалистские обертоны?

Более синоптический характер Чужак приобретает в модификации Маргинала у Р.Парка, который, основываясь на зиммелевском Чужаке, добавляет нюанс, позволяющий взглянуть на Маргинала объемнее: здесь Маргинал находится не просто за пределами группы, но *между* мирами, культурами и социальными порядками. Он не идентифицирует себя ни с одним культурным контекстом (т.е. отдает себе отчет в своем маргинальном положении) [9, p.881-893]. Маргинал у Парка олицетворяет собой конфликт различных культур, совмещенных в его идентичности; не принимая ни одну из сторон этого конфликта, он обречен на психологический дискомфорт, беспокойство и неприкаянность. Но вместе с этим Маргинал представляется Парку существом всегда более свободным, готовым к переменам, более мобильным, космополитичным и цивилизованным.

Пространственная компонента в формальном определении Чужака наиболее разработана (по наличию теоретических ресурсов), и в особенности – такие ее понятия, как «среда» и «граница». Чужак с точки зрения группы – часть ее среды, воспринимаемой функционально (это все, что находится «по ту сторону» границы и с чем приходится взаимодействовать – обороняться, сотрудничать, использовать в качестве ресурса и т.д.). «Среда», окружение, в отличие от определенной (противостоящей) группы – это нечто бесформенное, унифицированное, в целом абстрактное. Но с точки зрения самоопределения Чужака/Маргинала любая группа – часть его среды. Множество определенных, отчетливо оформленных сообществ, множество их границ и вообще множество различного рода

⁵ Оба эти социологических определения следует отличать от психологического анализа маргинальности как особого душевного состояния с его конфликтами и диссонансами, а также от философского рассмотрения «инакости» (Otherness).

оппозиций составляет универсальную «среду» для Чужака/Маргинала⁶. Для его идентичности особое значение имеют универсальные характеристики группы, то, что делает сообщества более обезличенными и «воображаемыми», равновозможными в конstellляции, в пересечении границ.

То, что индивид оказывается в скрещении социальных кругов (или между границ), не всегда является результатом его собственных усилий, не всегда даже осознается им⁷. Идентичность Чужака, его «гибридность», в которой соприкасаются границы разных групп, отличается от идентичности любого современного человека, также основывающейся на скрещении и наложении очертаний различных социальных кругов, тем, что Чужак, во-первых, сам активно использует ресурсы «среды» для самоидентификации, иницируя эту конstellляцию или, во всяком случае, осознавая ее роль в собственной идентичности, а во-вторых, он полностью не отождествляет себя с этой конstellляцией, всегда имея в виду возможность ее изменения⁸.

Такого рода рефлексивность в отношении собственной идентичности означает большую свободу выбора среди равновозможных альтернатив и увеличение разнообразия стилей жизни. Основное противоречие современной культуры в отношении Чужака/Маргинала можно выразить как противоречие между возрастающей абстрактностью коллективностей и возможностью индивида использовать это разнообразие конstellляций и пересечений для собственной идентификации: выбор слишком велик – критерии выбора слишком абстрактны. Обратная сторона свободы Маргинала и весь драматизм его ситуации проявляется в том, что Гидденс называет «existential isolation» [6, p.9]: это не столько изоляция или отчуждение индивидов друг от друга, сколько изоляция индивидов от «моральных ресурсов», предоставляемых конкретной группой и являющихся критериями выбора. В случае рефлексивного Чужака (излюбленный в литературе тип «изгнанника» – exile) это, скорее, – самоизоляция, нежелание приспособливаться и ассимилироваться, стремление «оставаться вне уютного мира, населенного «своими», как пишет Э. Саид, – «интеллектуал-изгнанник испытывает удовлетворение от своего несчастного положения» [11, p373].

Основной вопрос относительно свободы Чужака в современной культурной среде можно сформулировать и так: означает ли свобода Чужака от групповых норм высвобождение морали от локалистских, специфических форм и осуществление универсальных человеческих ценностей или же это – «экзистенциальная изоляция», ведущая к потере смысла личности?

Итак, соединение границ различных коллективностей в идентичности Чужака составляет его индивидуальность и уникальность. Это подразумевает не только его предрасположенность к «стиранию границ», их релятивизации, но и к своеобразному консерватизму в их отношении. Всегда ли Чужака можно считать человеком более свободным от гнета традиций и предрассудков, более мобильным и более предрасположенным к изменениям? Двойственность и неопределенность Чужака

⁶ Можно сравнить в этом смысле роль Маргинала во взаимоотношении с группой с ролью денег в транзакциях: деньги – чистое выражение формы современного экономического обмена, требующее абстрагироваться от индивидуальности и конкретной ситуации; Маргинал – форма идентичности, требующая абстрагироваться от всего множества конкретных характеристик сообществ, участвующих в конstellляции идентичности Маргинала.

⁷ Так, многие граждане бывшего СССР оказались в одночасье «гражданами несуществующего государства» или даже «негражданами» некоторых существующих (как ни парадоксально это звучит). Их статус официально изменялся неоднократно, но означал всегда примерно одно и то же – «лица с неустановленным гражданством».

⁸ Например, человек, рожденный в смешанном браке, может всячески подчеркивать свое «сложное» происхождение, пользоваться обоими родными языками, переживать свою гибридность как некое превосходство над людьми монокультурного склада. Возможна, однако, ситуация отторжения одного из источников происхождения – нежелание быть как-либо ассоциированным с ним (посредством языка, фамилии, внешности, манеры поведения и т.п.). И тот, и другой тип отношения к своей маргинальности предполагает осознание совмещения разных культурных образцов и их конфликт.

заключается в том, что он, освобождаясь от привязанности к составляющим его идентичность коллективностям, остается зависимым от их определенности, от четкости оппозиций: если будет утрачена форма и конкретность этих коллективностей, то утратит смысл определение идентичности Маргинала через констелляцию их форм, уникальное и в этом неопределенное сочетание этих оппозиций окажется нивелированным. Чужаки, утратив всякие опознавательные знаки в виде границ, между которыми они себя помещают, превращаются просто в толпу, в «массы». Осознание Чужаком того факта, что уникальность его идентичности зависит от сочетания определенных форм (и это конкретное сочетание отличает его от *другого Чужака* с *другим* сочетанием и сближает с тем, кто сочетает какие-либо элементы из того же набора), способствует их сохранению и культивированию в той мере, в какой Чужак стремится к сохранению и культивированию своей индивидуальности. Определенные формы и оппозиции в процессе маргинализации не унифицируются и не уничтожаются, но умножаются возможности их взаимных сочетаний, умножаются, соответственно, и типы Чужаков/Маргиналов.

Как все же оказываются Чужаки/Маргиналы «*между границ*», что делает возможным такое «промежуточное» существование в пересечении форм и констелляции разных границ. Иными словами, когда промежуточное пространство, где помещаются Чужаки, становится определенным, наблюдаемым и тематизируемым? Это происходит, когда границы приходят в движение, когда они становятся мобильными в определенных социальных обстоятельствах. Статическая неопределенность положения Чужаков – между границ – приобретает динамику в процессе социального изменения. Граница в движении становится «фронтиром», а Чужаки выступают основными агентами фронта. «Границы современных государств, – считает Э.Гидденс, – все больше становятся фронтами, благодаря связям с другими регионами и вовлеченности в различного рода транснациональные группировки» [7, p.13]. Прототипом такого образования с «мягкими» границами можно считать сегодня Европейский союз, однако это будущее ожидает и другие регионы.

При этом Чужак может быть и основным движителем фронта, «человеком перемен» и толерантным космополитом (в случае продвижения фронта «вперед»), а может и столкнуться с дилеммой (в случае его отступления «назад», «имплозии» границ), которая заключается в следующем: принять новую форму и новое расположение границ, признать новые оппозиции, словом – принять ее в качестве своего идентификатора, – или же не принимать новых разделений и оставаться вне новых границ, между ними, на линии фронта, где новообразующиеся группы все еще конфликтуют, делят между собой пространственные ресурсы, «поля» и т.п. В этой ситуации Чужак стремится, скорее, избежать контакта с четкими границами, нежели сочетать или стирать их. Этот тип Чужака отнюдь не кажется более свободным от гнета традиций и порядков, он в большей мере сталкивается с необходимостью противостоять возрастающим по численности формам контроля вокруг него, он задавлен необходимостью защищать свою идентичность от попыток «внести ясность» в его независимую неопределенность и двусмысленность, поглотить ее в рамках новой определившейся формы. Это состояние маргинальности может иметь следствием и «замыкание» («уход», изоляцию), и агрессивные требования политкорректности и следования «политике различий», стремление противопоставить культурному плюрализму мультикультурализм⁹.

Если зиммелевский Чужак соединял в себе две противоположности – одновременно и свободу от данной точки в пространстве, и фиксированность в ней – то в случае с Чужаком на линии фронта можно говорить и о том, что определенное пространство освобождается от него или, наоборот, – фиксирует его в своих границах.

⁹ В отношении американского общества это противопоставление откомментировал Ричард Рорти – решительный защитник американской национальной идентичности и солидарности: «Плюрализм – это стремление сделать Америку тем, что философ Джон Роулз называл "социальным союзом социальных союзов", сообществом сообществ, нацией, вмещающей в себя великое множество различий. Мультикультурализм превращается в стремление постоянно противопоставлять эти сообщества друг другу» [10, p.252].

В итоге...

Теоретическую логику вывода Другого в качестве онтологического элемента, лежащего в основании социального порядка, коротко можно резюмировать в следующих итерациях: 1. Самотождественное Я отличает себя от Другого, происходит разделение с Другим/Другими и, тем самым, – замыкание Я в целостность; 2. Обобщение Другого, сходство Других между собой в том, что они отличны от меня, Другие – среда в отношении Я; 3. Отождествление Я с Другим (проекция Я на Другого), возможность эмпатии и представление Другого как «другого Я», возможность отношения с Другим; 4. В результате практики отношения и производства «негативного опыта» (интраекция Другого) содержание отношения с Другим определяется как дихотомия «друг/враг», как дифференциация Других – Другие в «мы-группе» и Другие в «они-группе». Именно дифференциация Других позволяет сформировать для Я представление о социальном порядке; 5. Представление упорядочивающей оппозиции как непрерывности (континуума) и расположение отношений и взаимодействий с Другим на этом континууме (как в пространственном, так и в темпоральном измерении) привносит в отношение элемент неопределенности и превращает Другого в Чужого, что, в свою очередь, требует постоянного переопределения «социального порядка» и подтверждения его «реальности».

Литература

1. Бубер М. Я и Ты /Пер. с нем. Ю. Терентьева, Н. Файнгольда. М.: Высшая школа, 1993.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.Скляднева. СПб: Наука, Ювента, 1998.
3. Дюркгейм Э. Определение моральных фактов // Теоретическая социология. Антология / Под ред. С. Баньковской. Ч.1 М.: Книжный дом «Университет», 2002,
4. Зиммель Г. Как возможно общество? // Зиммель Г.. Избранное. М.: Юрист, 1996. Т.2.
5. Пирс Ч.С. Феноменология // Пирс Ч.С. Избранные произведения. М.: Логос, 2000.
6. Giddens A. Modernity and Self-Identity. Cambridge: Polity Press, 1991.
7. Giddens A. The Third Way. The Renewal of Social Democracy. Cambridge: Polity Press, 1988.
8. Levine D. N. Simmel at a Distance: On the History and Systematics of the Sociology of the Stranger // Sociological Focus. 1977. Vol. 10.
9. Park R. Human migration and the marginal man // American Journal of Sociology. 1928. Vol. 33 (May).
10. Rorty R. Philosophy and Social Hope. Penguin Books, 1999.
11. Said E. Intellectual Exile: Expatriates and Marginals // The Edward Said Reader / Ed. by M. Bayoumi and A. Rubin. L.: Granta Books, 2001.
12. Schuetz A. The Stranger. The Homecomer // Collected Papers II: Studies in Social Theory/ Ed. by A. Brodersen. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.
13. Simmel G. Philosophie des Geldes. (Gesamtausgabe Bd. 6). Hrsgg. v. D.P.Frisby u. K.Ch.Köhnke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995.
14. Simmel G. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Herausgegeben von O.Rammstedt. (Gesamtausgabe, Bd. 11). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.
15. Theunissen M. Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin: Walter de Gruyter, 1965.