

О морфологии Другого в философской компаративистике

А.В. Дьяков

Я не открою никакой тайны, если скажу, что компаративистика присутствует в философии всегда. Сам проект философии с самого своего начала предполагает свободное изложение идей, не совпадающих друг с другом. Конечно, я не хочу сказать, что философию сводится к изложению мнений — здесь можно обойтись без всякой философии, — но предполагает его как один из своих моментов. Мнение, или докса, здесь непременно требует пара-доксальности — выхода за пределы доксы, что может дать только чужая точка зрения. Поэтому уже греческая философия обращается к «мудрости варваров», поэтому платоновский Сократ столь внимателен к мнению «чужестранцев». Более того, если мы вспомним платоновского «Тимея», мы заметим, что именно чужеземец — египетский жрец — позволяет грекам увидеть себя как «детей». То есть, попросту говоря, посмотреть на чужую культуру, увидеть её как отличную от своей собственной, а затем взглянуть на самих себя глазами других. Здесь и лежит начало компаративистики.

Компаративистика может принимать самые различные формы — форму интердисциплинарности (обходясь без географической чужеземности), форму «народной» компаративистики («как у нас» и «как у них»), или, учитывая российскую ментальность, «у них там хорошо»), наконец, форму философской компаративистики, которая нас преимущественно и интересует. Общим для этих форм оказывается распознавание Другого как Чужого. Дальше возможны варианты — в диапазоне от радостного приятия до ненависти и отторжения. Я буду говорить об этом Другом, о его необходимости для компаративистики и о связанных с ним проблемах.

Прежде всего, Другой действительно необходим. Его необходимость проявляется по-разному. О том, зачем он был нужен грекам, я уже сказал. Средневековому Западу он был нужен то как враг-язычник, то как носитель альтернативной мудрости. Другого искореняли, ассимилировали, делали тождественным себе, хотя порой его инаковость пробивалась сквозь эту насильственно приданную ему тождественность (вспомним первую Инквизицию). И в то же время, Другой оказывался необходим в неассимилированном (и неассимилируемом) виде как хранитель знания, которого Запад и страшился, и вожделем (вспомним, как на исходе Средневековья европейские интеллектуалы бросились учить арабский язык, мотивируя свою деятельность необходимостью изучить мудрость врага-мусульманина, чтобы ей противостоять, но на деле получая доступ к текстам Платона, которые только у арабов и сохранились). В классическую эпоху Другой предстал антиподом и антитезой, обратной стороной единства и тождественности, кроясь в самой тождественности как её изнаночная сторона. «Добрые варвары» французских просветителей соседствовали в эту пору «китайскими мудрецами», которых неожиданно для себя открывали философы. Коперниканская революция наконец наделила Другого правом на существование. А Гегель даже заявил, что Другой есть необходимый аллерген, без отторжения которого народы и государства загнивают в самодовольстве и замкнутости. Но лишь последнее столетие стало веком Другого. Выяснилось, что без Другого нет и нас самих. Лакановский психоанализ, эпистемология Фуко и поздний деконструктивизм Деррида весьма убедительно показали его необходи-

мость: Другой — необходимое основание субъективации, Другой — зеркало, в котором видит себя западная культура, Другой — то, что необходимо принять как себя самого.

Далее, Другой распознаётся и сохраняется именно как Другой, иначе никакая инаковость невозможна. Пытаться представить Другого как себя самого — значит истрепать его в качестве Другого, что, во-первых, лишает нас возможности понять его, а во-вторых, оставляет нас без надежды через него понять себя. Эта инаковость Другого выявляется, а пожалуй, и конституируется через сопротивление и отторжение. Другой отличен от нас именно потому, что мы сопротивляемся отождествлению его с нами, т.е. отторгаем его. Испытываем на него аллергию. Переживаем его как нечто чуждое. Но вместе с тем, испытывать аллергию мы можем лишь в том случае, если мы уже вошли в соприкосновение с этим чужеродным агентом. А значит, это не просто враг, которого отделяет от нас линия фронта, но диверсант, вкравшийся в наши души и пребывающий в нас, не будучи в нас инкорпорирован. Другой — это призрак, беспокоящий нас своими явлениями и рождающий в нас догадку о том, что феноменология духа возможна лишь как феноменология призрака. Ведь Другой — это не Я как Дух, но тот, кто является мне помимо моей воли, оказываясь единственной возможностью феноменологии моего Я. Компаративистика — это и есть наука о призраках, как сказал бы Деррида.

Другой говорит языком, отличным от нашего. Переводя его варварскую речь на наш язык, мы делаем его тождественным и, таким образом, не понимаем, что он хочет сказать. В таком случае он говорит *то же, что и мы, но не так, как мы*. Как-то раз мне случилось слушать симпатичного улыбчивого азиата в бордовой рясе, которого русской публике представляли как «ламу из Тибета». Возраст «ламы» и отсутствие у него китайского гражданства не позволяли всерьёз полагать, что этот человек действительно явился из этой географической области, окутанной туманами и легендами, а ныне переполненной китайскими переселенцами. По-видимому, он имел отношение к какому-то из монастырей-дубликатов в Непале. Но эту игру пришлось принять: в конце концов, тибетцы унесли с собой в эмиграцию изрядную часть Тибета. Хуже было другое: «лама» говорил на своём наречии, с которым я совершенно незнаком и которое моему варварскому слуху представлялось как язык с малой степенью дифференциации. Я слышал что-то вроде «лам-лам, чонг-чонг», а переводчик выдавал: «интенциональность». Потуги понять, как по-тибетски (или на каком он там языке изъяснялся) «интенциональность» — «лам-лам» или «чонг-чонг», — сделали для меня непонятной и всю остальную часть речи жизнерадостного пришельца из заоблачных высей. Однако одного из моих соплеменников странность этой речи, по-видимому, совершенно не смутила, ибо по окончании выступления «ламы» он, поправив очки характерным для русских интеллигентов жестом, произнёс поясняющую речь, из коей следовало, что «лама» — большой знаток психоанализа, который в Тибете называется «буддизмом» и практикуется уже не одну тысячу лет, и что слышанная нами речь, таким образом, являла собой образец психоаналитической дескрипции. Что ж, мы уже привыкли не доверять рассуждениям герменевтики об авторской интенции и, начитавшись постструктуралистов, знаем, что язык говорит независимо от спикера, а главное — что смысла до интерпретации не существует. Поэтому всякий волен понимать любой текст так, как ему заблагорассудится. Однако мой соплеменник по окончании слушания «ламы» доверительно сообщил мне, что тот «поставит нам дело с медитацией». У меня, конечно, сразу возникли сомнения в том, что «ламе» удастся это сделать, коль скоро его так трудно понять, однако я подумал, что «медитацию» тоже можно понимать так, как вам нравится.

Я надеюсь, что мне простится столь пространное отступление, в котором я хотел указать на проблему понимания Другого и дать абрис «народной компаративистики». Постольку, поскольку он остаётся Другим, мы не можем перенести его речь через языковой барьер. Если же нам это удаётся, это значит, что вместо Другого заговорили мы сами. Ситуация плачевная: нам приходится выбирать между непониманием и глухотой. Компаративистика позволяет выбрать нечто третье: слушать Другого, говорящего на нашем языке, который нашим не является. Это язык «неправильный», с сильным акцентом, заикающийся и запинаящийся. В этом языке много элементов, о значении которых мы лишь смутно догадываемся. В этом дискурсе скольжение означающих (присущее, как мы знаем, любому дискурсу) превращается в какой-то вихрь. Компаративистика возможна лишь тогда, когда мы погружаемся в этот вихрь с головой. Всякий исследователь, которому приходится много читать на иностранных языках, знает, что происходит при этом с его собственной речью: он сам начинает заикаться и становится косноязычен. Первое время помогает, например, чтение русских классиков. Но вскоре становится ясно, что сами классики выражаются не нормативным русским языком, а языком гибридным, неправильным и косным. Ведь всякий стилист, как заметил ещё Делёз, «заикается» при письме. Приходится заикаться и компаративистике.

Вместе с тем, Другой не может быть абсолютно иным, иначе мы даже не смогли бы распознать его в качестве Другого (абсолютно Другой — враг). Будучи иным, он в чём-то сходен с нами. Более того, мы узнаём в нём самих себя — такими, какими мы могли бы быть. Это зеркало может льстить, а может вызывать злость. Злость Калибана, видящего в зеркале своё отражение. Таким образом, компаративистике приходится иметь дело с кем-то одновременно знакомым и чужим, со знакомым незнакомцем.

О том, как скверно принимать Другого за себя самого, я уже говорил. Однако столь же скверно считать его совершенно чужим. Вспомним о том, как долго на Западе бытовало представление о том, что неевропейские народы не имеют философии. Варвар не может философствовать. В смягчённой форме это утверждение сводится к тому, что народы, не входящие в ареал европейской культуры, знают фигуру мудреца, но не знают фигуры философа. Эта точка зрения имеет многочисленных приверженцев по сию пору. Действительно, китайские мудрецы порой занимают в обществе нишу, совершенно несходную с той, что занимали греческие философы. Но ещё хуже обстоит дело с этносами, которые и без фигуры мудреца обходились. Что можно сказать, например, о философии прибалтийских этносов? Долгое время за таковую выдавали общественно-политическую мысль, однако сегодня всем понятно, что это не философия. А как можно полагать, что своя философия есть у так называемых «примитивных» народов? И тем не менее, компаративистика обнаруживает у них философскую мысль, утверждая, что «философски неполноценных» этносов не существует.

Конечно, за этой деятельностью можно заподозрить намерение найти то, чего нет, выдать желаемое за действительное, или, в нашей терминологии, приручить чужака, превратив его из абсолютного антипода в Другого. Однако разве не конституируется Другой самим усмотрением Другого? Утверждать, что компаративистика не должна искать Другого — значить требовать от неё оставаться на уровне наивного сравнения Запада с Востоком (с обязательным цитированием бессмертной строки Киплинга). Требовать, чтобы лишь в этой двуглавой парадигме находила компаративистика свои объекты.

Занимающийся философской компаративистикой должен быть готов к тому, что сам окажется в роли Другого. Другого по отношению к исследуемому материалу, а

главное — Другого по отношению к своей собственной традиции. В результате компаративист оказывается в некоем зазоре между дискурсами, будучи тождественным и иным в одно и то же время. И это пребывание в зазоре между дискурсами только и делает возможной компаративистику. Сам же компаративист оказывается маргинальной, номадической фигурой, которую с трудом терпят в «оседлых» дискурсивных системах. Компаративиста подозревают в том, что он ведёт подрывную деятельность. И правильно подозревают: его работа действительно направлена на подрыв устоявшихся и мифологизированных представлений о Другом и о себе самих.

К примеру, «оседлый» историко-философский дискурс требует, чтобы дальневосточный философ непременно был (нео)конфуцианцем и недоумённо поднимает брови, когда философ из Китая оказывается гуссерлианцем или гадамерианцем. Вспомним хотя бы Фэн Ю-Ланя, который всех устраивает как историк традиционной китайской философии и неоконфуцианец, но никому не нужен в качестве феноменолога. Такова «наивная компаративистика», чётко различающая парадигмы Запада и Востока, заданные раз и навсегда. Эта мифология, как и все прочие мифологии, выдаёт историческое за онтологическое, т.е. говорит об исторических философских течениях как о «естественных» и потому непреходящих.

Наконец, существует ещё и «футуристическая компаративистика», которая сама себя провозглашает «прогностической». В этой области рисуется образ Другого, каким он предстанет в ближайшие десятилетия. В зависимости от точки зрения наблюдателя Другой может вырисовываться то китайцем, то русским, то индийцем. Черты Другого здесь оказываются размытыми и вариативными. Представление его необходимо, однако здесь нас подстерегает опасность, заключающаяся в том, что Другой (как, впрочем, и во всех прочих случаях) не столько представляется как объект, сколько конституируется в самом жесте его усмотрения.

Наша морфология и типология Другого носит самый предварительный характер. Мы попытались рассмотреть лишь самые общие его черты. Существует ещё огромное количество мелких и ситуативных черт, которые зачастую оказываются самыми важными, но говорить о них нужно применительно к случаю.