

Санкт-Петербургский государственный университет

Трансформация образа «Другого» в культуре
Германии на рубеже XX – XXI вв.

Выпускная квалификационная работа по направлению Культурология
Основная образовательная программа бакалавриат.

Исполнитель

Важенина Маргарита Андреевна

Научный руководитель
профессор, д.филос.н., доцент
Сурова Екатерина Эдуардовна

Рецензент
доцент, к.филос.н., доцент
Ларионов Игорь Юрьевич

Санкт – Петербург

2017

Оглавление

Введение.....	3
1. Проблематика Другого в немецкой философии.....	8
1. Введение в проблематику Другого.....	8
1.2. «Феноменология "Другого" в немецкой философской мысли: социально- философский анализ».....	11
2. Повседневные представления об инаковости на примере образов инородцев.....	23
2.1 Особенности культуры повседневности.....	23
2.2 Специфика вхождения мигранта в культуру повседневности... <td>26</td>	26
2.3 Мультикультурализм как один из путей преодоления "инаковости".....	32
3. Изменение системы образности в начале XXI в. на примере образов арабо-мусульманской культуры.....	39
3.1 Образ мигранта в современной немецкой медиа - культуре.....	39
3.2 «Культура гостеприимства» (Willkommenskultur) и ее проявление в культуре Германии.....	41
Заключение.....	49
Список литературы.....	51

Введение

Актуальность темы исследования

Проблема Другого является одной из важных и актуальных в философской и культурологической мысли. В Новейшем философском словаре «Другой» определяется как «понятие философии XX века, фиксирующее опыт встречи Я с подобной ему сущностью, представляющей, тем не менее, Иное по отношению к Я».¹ Особо важным и актуальным в этой связи является возможность диалога между Я и Другим.

Различие Своего и Другого - это проблема положения человека в окружающем мире, который сам создает свою повседневность. Неотъемлемой частью повседневности человека является взаимодействие с Другим, возможность выхода из своего привычного пространства в целях познания Чужого и неизведанного. Как отмечает российский философ и культуролог Е.Э. Сурова в своей монографии «Европеец „отчужденный“: персоналистская личность»: «Так обращаясь к Собственному, пытаясь определить свое Я, мы неизбежно оказываемся на границе Своего и Чужого, Внутреннего и Внешнего»². Выход за пределы своего дает человеку возможность отграничить себя от своей культуры и открыть себя другой, новой культуре. Таким образом, в этом переходе, субъект осознает свою собственную индивидуальность и принимает существование Другого с его отличной моделью мышления и мировоззрением, тем самым признавая право Другого на уникальность.

В современной культуре в связи с обострениями этнических, религиозных, культурных конфликтов сосуществование разных культур представляется невозможным без понимания, принятия и исследования Другого.

Многие исследователи в области философии, культурологии, социологии, психологии, политологии занимаются вопросом, насколько успешно можно взаимодействовать с Другим.

¹ Грицанов А. Новейший философский словарь, Минск 1999, с. 425

² Сурова Е. Э. Европеец «Отчужденный»: персоналистская личность, СПб, 2004, с. 12

Большую актуальность эта проблема представляет, в частности, для культуры современной Германии, которая в настоящее время относится к одной из самых открытых к эмиграции стран Западной Европы. Большое количество мигрантов – представители арабо-мусульманской культуры, со своими ценностями, укладом жизни, поведением вызывают непонимание и недоверие со стороны немцев. Другой, или Чужак является уже не времененным «гастарбайтером», а по определению немецкого социолога Г. Зиммеля тем, «кто сегодня приходит и назавтра остается»³.

Специалист в области философской и культурной антропологии, методологии и теории познания Б.В. Марков, в своей статье «В поисках Другого», обращает внимание, на то, что «в нашем мультикультурном мире мы стоим перед радикальным вопросом о том, как жить с Другим, и расширение национально-этнических конфликтов толкает уже почти в пожарном порядке к какому-то эффективному решению»⁴.

Степень разработанности проблемы

Вопросы о том, что такое Другое, как следует мыслить Другого, как возможен диалог с Другим - становились предметом пристального внимания многих философов и исследователей культуры.

Неявно проблема Другого возникла и решалась уже в учениях стоиков, софистов, Демокрита. В различных аспектах эта проблема отражена в трудах Ф. Бэкона, Р. Декарта, Т. Гоббса, Г.В. Лейбница, Д. Юма, И. Канта, И.Г. Фихте и др.

В XIX - XX веках сложились современные философские идеи, каждая из которых по своему понимала и решала проблему Другого: позитивизм, герменевтика, феноменология, экзистенциализм, антропология, социальная философия.

³ Зиммель Г. Экскурс о чужаке// Социологическая теория: история, современность, перспективы Ред. А. Ф. Филиппов - СПб.: Владимир Даля, 2008.с. 7

⁴ Марков Б.М. В поисках Другого/ Хабермас Ю. Вовлечение другого –СПб.: Наука, 2008, с. 6

В XX веке среди представителей феноменологии и экзистенциализма, занимающихся разработкой проблемы Другого следует выделить таких значимых фигур, как Э.Гуссерль, М. Шюц, М. Хайдеггер, К. Ясперс, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартр, Э. Левинас, Б. Вальденфельс, Х.Г. Гадамер и др.

Социально-философские аспекты проблемы Другого выражены в работах Ю. Хабермаса, Т. Адорно, Х. Ортеги-и-Гассета, Э. Фромма и др.

Среди исследователей в отечественной литературе необходимо отметить Б.М. Гаспарова, М.С. Кагана, М.М. Бахтина, Е.Э. Сурову, И.И. Лапшина и др.

Объект исследования

Объектом исследования в данной работе является современная повседневная культура Германии и ее опыт адаптации мигрантов.

Предмет исследования

Предметом настоящего исследования является образ Другого в культуре Германии.

Цель исследования

Цель исследования заключается в том, чтобы выяснить, как менялось представление об образе Другого в культуре Германии на рубеже XX - XXI веков.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие задачи:

- показать значимость образа Другого в философской и культурологической мысли;
- проанализировать представления о Другом в философии немецких мыслителей;
- установить особенности вхождения мигранта в культуру повседневности;

- описать, как представлен образ мигранта в современной немецкой медиа-культуре;
- раскрыть основные черты «культуры гостеприимства» и ее проявление культуре Германии.

Методология исследования

В данной исследовательской работе использованы некоторые существенные приемы и принципы, характерные для комплексно-культурологического, культурно-социологического, историко-философского, общенаучного и текстологического методов исследования.

В первой главе при анализе проблематики Другого в философской и культурологической мысли основным являлся исторический и феноменологический подходы;

Во второй главе, при выявлении особенностей вхождения мигрантов в культуру повседневности, был использован, наряду с вышеуказанными, методы понимающей социологии;

При рассмотрении образа мигранта в медиа-культуре и особенностей немецкой «культуры гостеприимства», применялся теоретический метод обобщения, анализа и интерпретации.

Положения, выносимые на защиту

- Проблема Другого ставится имплицитно еще в античной философии, однако только начиная с XX века феноменологическая мысль отражает весь смысл «Другого», не обращаясь при этом к другим понятийным категориям;
- Мигрант, находясь на границах двух культур, вынужден создавать свою собственную экспериментальную повседневность, так как в процессе вхождения в новую культуру, старые знания размываются и теряют свою значимость, а новые не осознаются им как собственные, представляя собой своего рода механическое копирование действий окружающих;

- В Германии, в настоящее время, наблюдается раскол мнений в решении вопроса о взаимодействии с мигрантами. Политика мультикультурализма, как и политика «культуры гостеприимства» играют важную роль для интеграции мигрантов. Но в условиях роста миграционных процессов, возникают проблемы с сохранением самобытности немецкой культуры и ставится вопрос о формировании нового подхода.

Структура исследования

Дипломная работа состоит из введения, трех глав, включающих 7 параграфов, заключения и списка литературы.

1. Проблематика Другого в немецкой философии

1.1 Введение в проблематику Другого

Проблема «Другого», возникшая имплицитно еще в античной философии, со временем становится все более и более актуальной в философской и культурологической мысли. Современный немецкий философ Майкл Теюниссен констатирует, что «без сомнений есть лишь небольшое количество реалий, которые бы так же сильно притягивали философскую мысль нашего века как проблема „Другого“»⁵. Она представляет собой противоречивый и многогранный комплекс вопросов, которые невозможно интерпретировать в рамках одного исследования, находясь в границах одной методологии или онтологической модели.

В то время как в античной и средневековой концепции понятие «Другой» рассматривалось в качестве одного из многих элементов в упорядоченном целом, а в универсалиях Нового времени занимало посредническую позицию, то только мысль XX века была в состоянии отражать смысл «Другого», не обращаясь при этом к другим понятийным категориям. Это было связано с возникшем на рубеже XIX-XX вв. так называемым антропологическим переворотом, вызванным необходимостью преобразования классической философии, которая «абсолютизировала разум и сводила человека к абстрактной идее»⁶. Российский философ Е.Э.Сурова отмечает: «данная метаморфоза означала то, что обращение к самому „Я“ ускользало от формализации, требовало рассмотрения разнообразия существующих форм, где выявлялась уникальность каждого персонажа, способного обозначить тем или иным образом свое присутствие в структуре бытия»⁷.

Выявление статуса субъекта посредством его взаимодействия с не-Я предпринималось еще в немецкой классической философии.

⁵ Michael Theunissen, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965, S.12 (перевод мой)

⁶ Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории . - СПб.: Лань, 1997, <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000962/st000.shtml> (дата обращения: 10.04.2017)

⁷ Сурова Е. Э. Европеец «Отчужденный»: персоналистская личность. - СПб, 2004, с.7

Немецкий философ Г. Гегель занимался вопросом о формировании идентичности с парой «Я/Другой», он писал: «каждое для Другого есть средний термин, через который каждое с самим собой опосредствуется и смыкается, и каждое оказывается для себя и для другого непосредственной для себя сущей сущностью, которая в то же время есть таким образом для себя только благодаря этому опосредствованию. Они признают себя признающими друг друга»⁸. Таким образом, Гегель сформулировал идею о том, что через познание «Другого» «Я» получает возможность признавать, быть признанным и одновременно конституироваться как «Я».

В классической философской традиции признавалось существование только одного монадического субъекта, который рассматривался вне его связи с другими субъектами. Как отмечает в своей работе «Общество индивидов» Н.Элиас: «Людей рассматривали как некую груду закрытых систем, каждая из которых, точно так же, как она переживала сама себя, сама по себе смотрела «изнутри» на мир, который лежал «вовне». «То есть других людей, - продолжает Н.Элиас, - в соответствии с основной схемой собственного самопереживания, рассматривали не как нечто, в отношении чего можно сказать «Ты» или «Мы», а, если так можно выразиться, как массу отдельных „Я“»⁹.

Как отмечает доктор философских наук Е.Н. Шапинская: «Практически все исследования XVIII- XIX вв., какова бы ни была их установка по отношению к Другому – этноцентричной или ксеноцентричной – характеризуются рассмотрением этого Другого как Чужого, удаленностью от него, малой степенью интегрированности заимствованных элементов и низкой коммуникативностью»¹⁰.

В начале XX века интерес к данной проблематике возрождается, как пишет Е.Э. Сурова: «на протяжении XX века осмысление дел меняется, как и

⁸ Гегель Г. Феноменология духа. - М., 1959, С.100

⁹ Элиас Н. Общество индивидов. –М., Практис, 2001, с. 159

¹⁰ Шапинская Е.Н. Образ Другого в контекстах культуры. - М.: КРАСАНД,2011, с.10

отношение к позиции «Я», которая переходит все более и более на позицию «объекта исследования», становясь «отчуждаемой» фигурой персонального опыта»¹¹. В результате становится очевидной принципиальная неполнота бытия Я, рассматриваемого отдельно от его Другого.

Происхождение термина Другой в его нынешнем понимании связано с исследованиями диалога, отношениями Я-Ты прежде всего в таких направлениях как экзистенциализм, феноменология, философия диалога.

В условиях глобализационных и локализационных изменений, возникновения новых технологий передачи информации, а также в связи с проблемами культурной идентичности и толерантности - философы, культурологи, социологи ставят перед собой задачу определения положения Другого и поиска путей мирного взаимодействия культур и взаимопонимания.

Человек, переживая процесс интеграции в информационное поле, воспринимает мир как пространство, расположенное между ним и «Другим». «Другой» при этом становится единственным необходимым условием этого нового миросуществования. С помощью «Другого» человек пытается осознать себя, свое «Я», и понять смысл окружающего мира. С.Бенхабиб в своей работе «Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру» отмечает: « “Другой“ всегда внутри нас, он один из нас. Мы становимся сами собой только потому, что отличаем себя от реального, а чаще воображаемого „другого“»¹². В то же время феномен «Другого» возникает из потребности человека не только в осознании своей самоидентичности, но и в стремлении постичь личность «Другого», его отличие от постигающего субъекта.

Человек существует в противопоставленности к инородному и чуждому миру, чем по мнению испанского философа Ортеги – и – Гассет уподобляется лейбницевой монаде. Причем, отмечает философ: «человек

¹¹ Сурова Е.Э. Европеец «Отчужденный»: персоналистская личность. - СПб, 2004, с.8

¹² Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. - М. 2003, с.9

появляется не в одиночестве, - а в сообществе с Другим, обаюдно реагируя Один на Другого»¹³.

Однако «Другой, то есть абсолютно незнакомый мне человек, своим появлением вынуждает меня готовиться к худшему, к возможным враждебным действиям с его стороны попросту потому, что я ничего не знаю о нем и о том, как он со мной себя поведет»¹⁴. В связи с этим особую ценность приобретает потребность познания Другого, возникают вопросы о том, как и при каких условиях возможны понимание и диалог между «Другими».

1.2. «Феноменология "Другого" в немецкой философской мысли: социально-философский анализ».

Как предмет философской рефлексии проблема «Другого Я» появилась в философии Нового времени. Уже в трудах Г. - В. Лейбница можно встретить подготовку классической постановки проблемы Другого. Философ в своей работе «Монадология» защищает тезис об абсолютной замкнутости сознаний и вводит понятие монады как единой и неделимой субстанции. По его мнению, каждая сущность, духовная или физическая, является независимой и образует монаду. Он отмечает: «каждая монада необходимо должна быть отлична от другой. Ибо никогда не бывает в природе двух существ, которые были бы совершенно одно как другое и в которых нельзя было бы найти различия внутреннего или же основанного на внутреннем определении»¹⁵. Все монады сотворены Богом, он «есть первичное Единство, или изначальная простая субстанция»¹⁶. Монады «рождаются из беспрерывных от момента до момента излучений (fulgurations) Божества»¹⁷ и потому являются ограниченными. Каждая сотворенная Богом монада

¹³ Ортега – и – Гассет Х. Дегуманизация искусства. Сборник. М., 1991, с.317

¹⁴ Там же, с. 323

¹⁵ Лейбниц Г.-В. Монадология/ Лейбниц Г.-В. Сочинения в 4т.: Т. I - М.: Мысль, 1982, С. 413

¹⁶ Там же, с. 420

¹⁷ Там же, с. 420

представляет собой весь универсум, но «отчетлевее, - обращает внимание Лейбниц, - представляет она то тело, которое собственно с ней связано и энтелехию которого она составляет; и, как это тело вследствие связности всей материи в наполненном пространстве выражает весь универсум, так и душа представляет весь универсум, представляя то тело, какое ей, в частности, принадлежит»¹⁸.

Невозможно объяснить, говорит Лейбниц, «как может монада претерпеть изменение в своем внутреннем существе от какого-либо другого творения»¹⁹. По мнению философа, индивидуальные субстанции не связаны друг с другом и представляют собой изолированные друг от друга монады: «Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти».²⁰

Лейбниц пишет: «с сотворенные субстанции зависят от Бога, который сохраняет их и даже непрерывно производит путем некоторого рода эманаций, подобно тому как мы производим наши мысли»²¹. По мнению Лейбница, «каждая субстанция есть в некотором роде особый мир, независимый от всего другого, кроме Бога»²². Но «одна отдельная субстанция, - заключает Лейбниц, - никогда не действует на другую отдельную субстанцию и не испытывает от нее страдания, все, что происходит с каждой субстанцией, есть лишь следствие одной ее идеи или полного понятия так как эта идея заключает уже в себе все предикаты ее и все, что может с ней произойти, и выражает весь универсум»²³. В своей работе «О способе отличения явлений реальных от воображаемых» философ приходит к мысли, что наравне с нашим, существуют многие другие умы,

¹⁸ Лейбниц Г.-В. Монадология/ Лейбниц Г.-В. Сочинения в 4т.: Т. I - М.: Мысль, 1982, с.423

¹⁹ Там же, с. 412

²⁰ Там же, с. 412

²¹ Лейбниц Г.-В.Рассуждение о метафизике. Лейбниц Г.-В. Сочинения в 4т.: Т. I - М.: Мысль, 1982, с.137

²² Там же, с.137

²³ Там же, с.137

однако «нетрудно понять, - отмечает Лейбниц, - что люди, которые с нами общаются, могут иметь столько же оснований сомневаться в нашем существовании, сколько мы - в их».²⁴

Таким образом, в теории Лейбница, субъект представляет собой монаду - неделимое единство. Монада изолирована от других монад, и все они выражают возможные миры. Отношение между ними - это скорее отсутствие отношения, поскольку здесь отсутствует диалог, посредничество, противоречия.

После критической революции И. Канта и возникновения трансцендентальной философии проблема чужого сознания обрела совершенно иной контекст. В философской мысли И. Канта проблема «другого», в первую очередь, является проблемой практики и эстетики. В «Критике практического разума» Кант рассматривает Другое «Я» в качестве «personalitas moralis». Сферой представления интерсубъективных отношений у Канта является этический, моральный опыт. Моральное «Я» объясняется при помощи понятий - свобода, цель для себя, царство целей. Личность, для И. Канта, изначально принадлежит практическому или этическому единству личностей, или царству целей. В «Критике практического разума» И. Кант пишет: «Отсюда само собой напрашивается вывод, что в ряду целей человек (а с ним и всякое разумное существо) есть цель сама по себе, т.е. никогда никем (даже богом) не может быть только как средство, не будучи при этом вместе с тем и целью, что следовательно, само человечество в нашем лице должно быть для нас святым, так как человек есть субъект морального закона, стало быть, того, что сам по себе свято, ради чего и в согласии с чем нечто вообще может быть названо святым»²⁵. Исходя из этого, проблема «Другого» в философии Канта связана с проблемой определения своего собственного «Я» как «personalitas moralis» и состоит в выявлении сущности

²⁴ Лейбниц Г. – В. О способе отличения явлений реальных от воображаемых, Т.3, 1984, С. 113-114

²⁵ Кант И. соч. в 6 т., т. 4, Критика практического разума, ч. 1. М., 1965, с. 390

морального «Я». Кант заключает: «мотивы человеческой воли никогда не могут быть ничем другим, кроме морального закона»²⁶.

Другой в философии И. Канта – выступает в роли критически мыслящего субъекта, который необходим совершеннолетнему человеку для соотнесения собственного Я с Другим как нравственный индикатор необходимый обществу. В качестве понимания Другого в Новое время можно указать Категорический императив, сформулированный И. Кантом в «Критике практического разума»: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого Другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»²⁷.

Разработанная критическая теория И. Канта послужила основой для возникновения феноменологии как философской традиции. Именно Кант, поставив вопрос «Каким образом мне это известно?», обратил внимание на человеческий рассудок, а также ввел в философский понятийный аппарат понятия трансцендентного и трансцендентального.

В то время как классическая философия сконцентрирована на принципе абсолютного единства как стоящем вне сомнения основании бытия личности, в XX веке складывается тенденция, которая заключается в том, чтобы рассматривать вопрос субъективности и личностной идентичности, принимая во внимание взаимодействие Я и Другого. Таким образом, проблема Другого оказывается одной из важных тем в философии XX века, а именно, в таких ее направлениях, как феноменология и экзистенциализм. Феноменологический подход представлял собой разрыв с классической онтологией, в основании которой лежала установка сознания, что мы живем в мире предметов, которые существуют от нас объективно и не зависят от нашего присутствия в нем и его переживания.

Феноменологическая онтологическая мысль заключает в себе другую направленность, которая проявляется в том, что сознание субъекта

²⁶Там же, с. 420

²⁷ Кант И. соч. в 6 т., т. 4, Критика практического разума, ч. 1. М., 1965, с. 270

обращается к себе и делает его предметом собственной рефлексии. В результате, в центре внимания находятся его собственные состояния, а не внешнее сознание предметов.

Говоря об истоках понимания Другого, необходимо обратиться к основателю феноменологического направления Э. Гуссерлю. С его именем связано формирование научного интереса к теме "Другого", научный потенциал которой сохраняется в современное время.

В пятой Картезианской медитации Гуссерль ставит вопрос: «как, в каких интенциональностях, в каких синтезах, в каких мотивациях смысл другого Ego образуется во мне и под названием согласованного опыта чужого (Fremderfahrung) удостоверяет себя как сущее и даже как то, что само здесь подтверждает себя своим специфическим образом»²⁸.

Э.Гуссерль вводит понятие *alter Ego*, то есть Другое Я, под Ego он подразумевает самого себя как «конституированный внутри своей собственной исходно-первичной сферы, и при том уникально – как психофизическое единство – как личностное Я, непосредственно управляющее своим единственным телом, а также непосредственно воздействующее на первичный окружающий мир»²⁹. По мнению, Э. Гуссерля, Другой не дан мне непосредственно, иначе «он бы являлся моментом моей собственной сущности»³⁰, а не Другим. Другой дан опосредованно, то есть в процессе наблюдения поведения Другого, я воспринимаю его как такого же как субъекта, — по аналогии со мной³¹. «Это находящееся „там“ и принадлежащее моей сфере природное тело благодаря ассоциации, образующей пару с моим живым телом и психофизически

²⁸ Гуссерль Э. Картезианские медитации.– М., 2010, 229 с., С. 118

²⁹ Там же, с. 142

³⁰ Там же, с.140

³¹. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2001. С. 231

правящим в нем Я, аппрезентирует в конституированной мной первопорядковой природе другое Я»³².

Главная проблема, которую ставит перед собой Гуссерль, заключается в том, каким образом возможно сделать переход от своего собственного Другому сознанию, как передать, что несмотря на наличие у каждого своего опыта и переживания, существует еще и общезначимый интерсубъективный мир. Понятие интенциональности у феноменолога выступает центральным для понимания сознания, его можно определить как «сознание о» или направленность сознания субъекта на нечто внешнее.

Именно в акте интенциональности конституируется наличие «Другого» в феноменологической теории Гуссерля. Философ отмечает: «С полной уверенностью я должен придерживаться того, что любой смысл, которым обладает и может обладать для меня какое-либо сущее, как в отношении его «Что», так и в отношении его «коно существует и существует на самом деле», существует в моей интенциональной жизни, из ее конститутивных синтезов в системах согласованного подтверждения»³³. По мнению Гуссерля, направленность на Другого проявляется в процессе эмпатии. Благодаря наличию присутствия Другого, субъект способен смотреть на себя с его точки зрения и понимать, как он воспринимается Другим.

По мнению Гуссерля, Другой возникает в переживаниях субъекта как обнаружение «чуждости», «инаковости», которые можно увидеть, если осуществить абстрагирование: нужно выделить из всех переживаний «свое», и тогда в нем сохранится «чужое». Философ пишет: «Мы отстраняемся от всех конститутивных результатов действий интенциональности, непосредственно или опосредованно соотнесенной с чужой субъективностью, и выделяем прежде всего совокупность связей той интенциональности, в которой Ego конституирует себя в своем своеобразии...»³⁴. Но Другой, по

³² Гуссерль Э. Картезианские медитации/ Пер. с нем. В.И. Молчанова – М., 2010, С. 158

³³ Гуссерль Э. Картезианские медитации/ Пер. с нем. В.И. Молчанова – М., 2010, с. 119

³⁴ Там же, С. 121

мнению Гуссерля, не находится здесь перед субъектом в своей чуждости, потому что Другой понимается по аналогии с самим субъектом. «В этой особой интенциональности конституируется новый смысл бытия, который выходит за пределы исключительно собственной сферы (*Selbsteigenheit*) моего монадического Ego, конституируется некое Ego не как Я – сам, но как такое, которое отражается в моем собственном Я, в моей монаде»³⁵. Иначе говоря, Другой обладает схожим с сознанием субъекта характеристиками.

Однако вместе с тем он понимается и как другое сознание: «Другой, - пишет Гуссерль, - есть отражение меня самого; и все же не отражение в собственном смысле; он – аналог меня самого, и опять же не аналог в обычном смысле»³⁶.

Таким образом, обращаясь в своей философии к проблеме интерсубъективности и понимаю Другого, Гуссерль рассматривает его прежде всего в качестве сознания субъекта, но которое не отличается как отдельное от «Я» самостоятельно начало, а определено его сознанием.

Немецкий философ М. Хайдеггер в отличие от Э. Гуссерля, считает необходимым первоначально обратиться к самому понятию бытия. Философ пишет: «Другие означает не то же что весь остаток прочих помимо меня, из коих выделяется Я, другие это наоборот те, от которых человек сам себя большей частью не отличает, среди которых и он тоже. Это тоже – присутствие с ними не имеет онтологического характера «со» - наличия внутри мира».³⁷ Ключевым у Хайдеггера становится форма бытия *Dasein*, которое выступает как мое личное существование, как Я сам, под *Dasein* подразумевается не субъект или сознание, а «бытие-в-мире».

Dasein Хайдеггер трактует как «бытие-в-мире», которое находится в определенном месте, т.е. в аспекте историчности. «Бытие-в-мире», подразумевая совместное существование в мире вещей и других людей,

³⁵ Гуссерль Э. Картезианские медитации/ Пер. с нем. В.И. Молчанова – М., 2010, с. 122

³⁶ Там же, с. 122

³⁷ Хайдеггер М. Бытие и время, Харьков, 2003, с.64

выступает, по Хайдеггеру, как «со-бытие». Он пишет: «Мир присутствия есть совместный – мир. Бытие – в есть со-бытие с другими»³⁸. Таким образом, Хайдеггер исходит из понятия «со-бытия» или «сосуществования», что отличается от феноменологической теории Гуссерля, решавшего проблему понимания Другого с позиции аппрезентации, т. е. восприятия себя на месте Другого.

Dasein раскрывает свое бытие в повседневном совместном нахождении с Другими, оно обладает способностью понимать Других, так как сосуществует вместе с ними внутри одного и тоже мира. Тем самым, по мнению Хайдеггера, раскрывается экзистенциально-онтологический смысл данного понятия.

М. Хайдеггер отделяет понятие Dasein от понятия das Man. Das Man выражает массовый способ бытия, который лишен каких-либо индивидуальных особенностей. Он отмечает: «Люди, которые не суть нечто определенное и которые суть все, хотя не как сумма, предписывают повседневности способ быть»³⁹. Хайдеггер определяет Других, как «суть то, чем они заняты»⁴⁰, их способ повседневного существования в мире.

Таким образом, по Хайдеггеру, das Man представляет собой с существование безличных Других, которые представляют собой массовое «Они», что приводит к нарушению акта естественной коммуникации и диалога.

В то время как у Гуссерля основой определения другого Я является трансцендентальная субъективность, Хайдеггер рассматривает проблему основания интерсубъективности Я и Другого в онтологическом аспекте, в основе которого находится экзистенциальное понимание бытия человека Dasein и со-бытия (Mitsein) в качестве его основного модуса, который

³⁸ Там же, с. 65

³⁹ Хайдеггер М. Бытие и время, пер. с нем. Бибихина, Харьков, 2003, с.68

⁴⁰ Там же, с.68

подразумевает изначальную открытость его встречи с Другими как различными формами бытия.

Проблема существования Другого тесно связана с феноменологической теорией опыта Чужого, где Другой удостоверяет свое существование. Вместе с тем, узнать чем является чужое, можно только встретив Другого. В феноменологической традиции как таковой опыт «чужого» не проблематизировался. Он являлся специфическим типом интенциональности, который Гуссерль определил как «опосредованная интенциональность», но вопрос - что такое опыт чужого как чужого и что есть феномен чужого не ставился.

Самостоятельную ценность опыт чужого получил в респонзивной феноменологии Б. Вальденфельса. Он исследует феномен «чужого», который полагает особым феноменом. Говоря об опыте «чужого» в философии Вальденфельса необходимо разобраться, что он понимает под феноменом чужого.

Когда мы говорим о «чужести», то имеем ввиду «инаковость», тем самым отождествляя понятие «чужое» и Другой. По мнению Вальденфельса, такое отождествление является некорректным, так как отношение Я – Другой не всегда содержит элемент «чужести».

Чтобы определить область чужого Вальденфельс обращается к значению чужого в европейских языках⁴¹. Он выделяет 3 подхода к значению данного слова (от нем. fremd – чуждый, чужой): 1) «то, что находится за пределами сферы собственного»; 2) «то, что принадлежит другим»; 3) «то, что представляет собой что-то иное, необычное, гетерогенное».

Среди данных аспектов решающим для определения феномена чужого Вальденфельс считает обстоятельство «места» чужого. Чужое не может существовать вне чужого места, оно пространственно определено. «Чужой», таким образом, - это то, что «находится где-то в другом месте»⁴².

⁴¹ Вальденфельс Б., Мотив чужого: Сб.пер.с нем./Научный ред. А.А.Михайлов;-Мн: Пропилеи, 1999, с.125

⁴² Там же, с. 125

Вальденфельс в своем выборе значения «чужого» ссылается на определение Гуссерля сущности «чужого», которая состоит в «подтверждаемой доступности оригинально недоступного»⁴³.

По мнению Вальденфельса, «чужое» нельзя осознавать как некий дефицит чего-либо, который можно восполнить. «Чуждость сама по себе отмечается отсутствием и недоступностью подобно тому, как с нашим прошлым мы можем иметь дело только в воспоминании»⁴⁴. Вальденфельс уточняет: « „чужое“ не находится где-то в другом месте, оно само определяется как «где-то в другом месте»⁴⁵. «Чуждость означает», - заключает Вальденфельс, - «что нечто или некто никогда полностью не находятся на своем месте»⁴⁶.

По мнению Вальденфельса, выстраивание отношения «свое-чужое» это процесс постоянного установления границ. «Чужое» и «свое» отделены друг от другом так называемым порогом (*Schwelle*), так же, как отделены друг от друга старость и молодость, сон и бодрствование, жизнь и смерть⁴⁷. Таким образом, Другой является более объемным понятием, чем чужое, так как включает в себя чужого, в то время как сам Другой может и не являться чужим⁴⁸.

Критикуя теорию интенциональности Гуссерля, которая по мнению Вальденфельса, является «превращенным опытом самого себя», феноменолог отвечает на вопросы о возможности познания чужого, не нарушая его «чужести», т.е. можем ли мы осмыслить «чужое», но сохранив его «чужой» смысл, не придавая ему «своего» собственного.

⁴³ Там же, с. 126

⁴⁴ Waldenfels, Bernhard (1990): Der Stachel des Fremden, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, Kap. 2, S.29

⁴⁵ Вальденфельс Б., Мотив чужого: Сб.пер.с нем./Научный ред. А.А.Михайлов;-Мн: Пропилеи, 1999,с.127

⁴⁶ Там же, с.127

⁴⁷ Там же, с.125

⁴⁸ Waldenfels, Bernhard (1990): Der Stachel des Fremden, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, Kap. 2,

О возможности такого осмысления инаковости Б. Вальденфельс говорит в своей теории респонзивного опыта «чужого». По мнению философа, феномен «чужое» требует особого смысла, который находит отражение в респонзивной феноменологии, логики ответа. Он отмечает: «респонзивность как основная черта человеческих отношений требует особого вида логики ответа».⁴⁹ Ссылаясь на теорию интенциональности Гуссерля, где источником всякого смысла выступает Я, феноменолог отмечает, что респонзивное восприятие «чужого», т.е. восприятие в раздражении, не связано с моим восприятием самого себя, потому что нечто, что оказывает воздействие на Я – принципиально ему чуждо и находится за пределами Своего.

Термин «респонзивность», в переводе с латинского „*responsio*“ означает ответ, в английском и немецком языках преобразуется в *response* – ответ, отклик, отзыв. Понятие респонзивности, которое вводит Вальденфельс, является новым видом рациональности наряду с интенциональной рациональностью. Респонзивность, а не интенциональность становится у Вальденфельса основной характеристикой феномена «чужого».

Он отмечает: «Чужое как чужое требует респонзивной формы феноменологии, которая начинается по ту сторону смысла и правил, там, откуда нечто нас вызывает и ставить под вопрос наши собственные возможности еще до того, как мы обращаемся к волению знания и понимания»⁵⁰. Процесс восприятия нами чужого представляет собой взаимодействие «вопросов» и «ответов», «требований» и «реакций» на них.

Как пишет Вальденфельс, притязание чужого несет в себе двойственное значение, так как является одновременно «призывом», который направлен к кому-то, и «претензией», которая обращена на нечто⁵¹.

⁴⁹ Там же, с.134

⁵⁰ Вальденфельс Б., Мотив чужого. -Мн: Пропилеи, 1999, с.131

⁵¹ Там же, с.133

Сообразно этому Вальденфельс и предлагает «двойной» вариант «ответа»: 1) ответ-answer, как содержательный ответ, который «заполняет пробелы в пропозициональном содержании вопроса...»⁵²; 2) ответ-response, ответ на призыв ко мне, как само событие ответа, «которое не заполняет никакие пробелы, а отвечает предложениюм и притязаниям другого»⁵³.

Таким образом, предметом респонзивной феноменологии Б. Вальденфельса, является Другой как «чужой», воспринятый в его «самости», с его собственным смыслом, который постоянно уклоняется от схватывания. Представленная немецким феноменологом модель опыта «чужого», расширяет уже имеющуюся область «чужого» и выводит этот феномен из интенционального ряда.

Таким образом, образ Другого трансформировался в философской феноменологической мысли в рассмотрение его не только в сопоставлении Я – Другой, но и в рамках модели Я – Чужой. В условиях глобализационных процессов, происходивших в XX в., интерес вызывают особенности приспособления Другого в новых для него культурных повседневностях.

Затрагивая проблему повседневности, рассмотрим в первом параграфе, что понимается под этой культурой в концепциях основных немецких теоретиков, во втором параграфе проанализируем какой спецификой обладает вхождение Другого как «Чужака – мигранта» в повседневность, в последнем параграфе рассмотрим политику мультикультурализма, как один из путей преодоления «инаковости» в Германии.

2. Повседневные представления об инаковости на примере образов инородцев.

2.1 Особенности культуры повседневности.

В XX в. термин «повседневность» приобрел большой интерес в европейской философии. Ставясь объектом философской рефлексии, он находит свое осмысление в различных культурфилософских и теоретико-

⁵² Там же, с. 133

⁵³ Там же, с.133

культурных исследованиях. Немецкий философ – феноменолог Б. Вальденфельс отмечал актуальность данного направления: «Самые разнообразные исследования объединяются вокруг проблем обыденной жизни, и поэтому мы можем говорить о глубинном интересе к повседневности»⁵⁴.

Традиция изучение повседневности, как философской проблемы идет от Э. Гуссерля. Используя категорию «жизненного мира» («Lebenswelt»), он отождествлял отчасти жизненный мир с миром нашего опыта повседневного.

Сам же термин был введен философом А. Шюцем, который изучал проблемы обыденного знания и сознания. Развивая идеи Э. Гуссерля, философ понимает под повседневностью обыденный мир, в котором человек взаимодействует с другими людьми. Шюц отмечает: «Этот мир существовал до нашего рождения, переживался и интерпретировался нашими предшественниками, как мир организованный»⁵⁵. Таким образом, этот мир предстает перед субъектом в его собственной интерпретации, которая основана либо на личном опыте, либо передается от предыдущих поколений.

Важной особенностью повседневного мира по Шюцу является его интерсубъективность. «Он интерсубъективен, – пишет А. Шюц – так как мы живем среди других людей, нас связывает общность забот, труда, взаимопонимание. Он – мир культуры, ибо с самого начала повседневность предстает перед нами как смысловой универсум, совокупность значений, которые мы должны интерпретировать для того, чтобы обрести опору в этом мире, прийти к соглашению с ним. Однако эта совокупность значений – и в этом отличие царства культуры от царства природы – возникла и продолжает формироваться в человеческих действиях: наших собственных и других людей, современников и предшественников»⁵⁶.

⁵⁴ Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности . - М.: Прогресс, 1991, с. 40

⁵⁵ Шюц А., Структура повседневного мышления//Социологические исследования, 1988, №2, С. 128

⁵⁶ Там же, с. 130

Итак, повседневность по мнению А. Щюца, представляет собой мир самоочевидности, которую каждый субъект воссоздает по привычке в повседневных ситуациях.

Важно место в исследовании вопроса о повседневности принадлежит немецкому социологу Н. Элиасу. Он первый, кто попытался дать определение повседневности через ее сопоставление с не-повседневным. Относя, например, к повседневности - событийные области обыденной жизни, а к не-повседневному, все то, что традиционное политическое описание истории рассматривает как единственно важное и «большое событие». Или принимая за повседневное частную жизнь, а за не-повседневное - общественную, политическую⁵⁷. В работе «О процессе цивилизации» Н. Элиас исследует поведение в быту, которое выполняет в культуре функции, связанные с формированием идентичности субъекта.

Феноменологическая линия в изучении повседневности была продолжена немецким философом Б. Вальденфельсом. По его мнению: «повседневное это привычное, упорядоченное, близкое. В противоположность повседневному, неповседневное существует как непривычное, вне обычного порядка находящееся, далекое»⁵⁸.

Исследовать повседневное феноменолог начинает с противопоставления, в котором находится исходное разделение. По его мнению: «ни одна человеческая культура немыслима без противопоставления повседневного и неповседневного»⁵⁹. Повседневное – это навыки человека, которые в результате привыкания и освоения - «преобразуются в знания и умения, которые многократно воспроизводятся и воплощаются в материальных предметах»⁶⁰.

⁵⁷ Elias N. Zum Begriff des Alltags // Materialen zur Soziologie des Alltags. – Opladen, 1982.

⁵⁸ Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности. - М.: Прогресс, 1991, С. 42

⁵⁹ Там же, с.42

⁶⁰ Там же, с. 42

Необычное же возникает из того, что все встречающееся человеку в опыте не входит в привычный мир. Складываясь на границах хорошо знакомого мира, «все неизвестное и незнакомое одновременно пугает и манит»⁶¹. Важным свойством неповседневного является необычность, которая возникает в момент опасности разрушения существующего порядка.

По мнению Б. Вальденфельса, «человек существует не только в порядке повседневности, а как бы на пороге, между обыденным и необычным, которые соотносятся друг с другом как передний и задний планы, как лицевая и обратная стороны»⁶²

Ценность повседневности Вальденфельс видит в ее устройстве, если рассматривать ее « в смысле повседневных знаний, повседневной политики права, истории, искусства»⁶³. Для этого нужно рассматривать повседневность как процесс, где происходит формирование человека и общества. Б. Вальденфельс отмечает: «если рассматривать повседневность как процесс, в котором происходит формирование и организация человека и общества, то прежде всего мы увидим нисходящую направленность движения, то, что уже Макс Вебер называл «опосредование». Сюда относится процесс обживания, который принимает формы обучения, освоения традиций и закрепления норм. В этом процессе повседневность выступает в качестве сферы, где собираются и хранятся своего рода смысловые осадки. Оповседневнивание означает прежде всего воплощение и усвоение того, что входит в «плоть и кровь» человека. Сюда относятся: запоминание выражений языка, разучивание гамм и аккордов, обращение с приборами, ориентация в городских кварталах или на открытой местности»⁶⁴.

⁶¹ Там же, с. 42

⁶² Там же, с. 43

⁶³ Там же, с.46

⁶⁴ Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности. - М.: Прогресс, 1991, с. 46

Вальденфельс, ссылаясь на Н. Элиаса, подчеркивает: «повседневность существует в единстве с обществом и культурой, как только они приобретают твердую организацию»⁶⁵.

Среди оригинальных исследований, изучающих вопросы повседневности, следует отметить подход современного немецко-американского философа и теоретика культуры Х.-У. Гумбрехта. В своей работе «В 1926. На острие времени» он анализирует повседневность указанного в заглавии года. Он исследует конкретный период в XX веке через философию раннего Хайдеггера – и, в свою очередь, философию молодого Хайдеггера через конкретный период в истории прошлого столетия. Основная цель Х.-У. Гумбрехта состояла в том, чтобы через воссоздание картин прошлого, объяснить феномены повседневной жизни в категориях философии.

2.2 Специфика вхождения мигранта в культуру повседневности.

Миграция возникает как критика или выражение неудовлетворенности, в ситуации, когда наличная повседневность не предлагает приемлемых способов приспособления. Когда мигрант попадает в другую культурную повседневность, сложность для него представляет период адаптации и приспособления к новым социокультурным условиям существования.

Перемещаясь в иную культуру, субъект сталкивается с распадом старой системы знаковых ориентиров и ценностей, а неприспособленность к новым культурным кодам принимающей культуры вынуждает его моделировать свою собственную повседневность, которая, в последствии, приведет или не приведет его к повседневности той культуры, в которую он стремится

⁶⁵ Там же, с. 47

интегрироваться. Таким образом, субъект находится в процессе преодоления одной повседневности и встраивания в другую.

Данную специфику можно проследить в работе «Чужой» австрийского социолога А. Шюца. Он рассматривает образ Чужака, стремящегося постоянно быть принятным в группе, которая является для него «культурным образцом». В своей работе «Экскурс о чужаке»⁶⁶ он пишет: «Культурный образец группы, с которой чужой хочет сблизиться, не обладает для него авторитетом испытанной системы рецептов, и это происходит так хотя бы потому, что он не участвует в живой исторической традиции, в которой эта система формировалась. Конечно, и с этой точки зрения чужого, культура этой группы имеет свою специфическую историю, и эта история даже доступна ему. Но она никогда не была неотъемлемой частью его биографии, как история его родной группы. Следовательно, чужой сближается с другой группой как новичок в подлинном смысле этого слова. В лучшем случае он, возможно, захочет и сможет разделить настоящее и будущее с этой группой в живом и непосредственном опыте; однако он всегда остается исключенным из такого ее прошлого опыта. С точки зрения группы, с которой он сблизился, чужой является человеком без истории»⁶⁷.

Таким образом, традиции, культурная история группы не является частью собственной биографии мигранта. Для представителей группы он – человек, который исключен из их прошлого, «человек без истории». Шюц отмечает «его не было в начале группы»⁶⁸.

А начало Чужака было в другой повседневности или в другом «культурном образце». Таким образом, для мигранта существует как бы два образца: «старый» и «новый», между ними интервал, который можно обозначить как экспериментальный, в котором он и пытается актуализировать «культурный образец» новой культуры. А. Шюц отмечает:

⁶⁶ Шюц А. Чужой. Очерк социальной философии//Смысловая структура повседневности, М., 2003, с. 197

⁶⁷ Шюц А. Чужой. Очерк социальной философии//Смысловая структура повседневности, М., 2003, с. 197

⁶⁸ Там же, с. 197

«Чужой намерен преобразовать себя из незаинтересованного наблюдателя в возможного члена группы. Тогда культурный образец этой группы более не является предметом его мысли, а есть сегмент мира, в котором должны преобладать действия».

Со временем происходит вовлечение Чужака в этот новый образец через обретение индивидуального, уникального опыта, который конкретизируется в связи с определенными социальными ситуациями. Шюц пишет: «Новый культурный образец приобретает иной характер. Его удаленность сменяется близостью; его свободные рамки заполняются живым опытом; его анонимное содержание оборачивается конкретными социальными ситуациями; его готовые типологии разбиваются»⁶⁹.

Результатом освоения этого «нового образца» является сомнение пригодности своего прежнего, привычного образца, который на протяжении долго времени был «само собой разумеющимся» знанием. Мигрант не может использовать ориентиры и ценности прежней повседневности в рамках новой. Шюц отмечает: «сближающийся чужой осознает, что важный элемент его «обычного мышления» не выдерживает испытание живым опытом и социальным взаимодействием»⁷⁰.

Это связано с тем, что, во-первых, в «новой» группе он не находится в центре окружающего его мира, он не обладает достаточным знанием в отношении культурного образца и занимает неопределенный статус – чужака, маргинала. Шюц пишет: «Чужой должен столкнуться с фактом, что у него нет статуса члена социальной группы, к которой он намерен присоединиться, и что, следовательно, он не может найти исходную точку для ориентации. Он обнаруживает себя вне территории, охватываемой схемой ориентации, действующей внутри группы»⁷¹.

⁶⁹Там же, с.198

⁷⁰ Шюц А. Чужой. Очерк социальной философии//Смысловая структура повседневности, М., 2003, с.199

⁷¹Там же, с. 199

Во-вторых, сама повседневность, куда мигрант стремится интегрироваться, не обладает для него целостностью, он может «перевести» для себя только некоторые фрагменты из нее, которые могут быть им поняты с точки зрения «привычного» образца: «Чужой должен «перевести» термины членов группы в термины культурного образца своей родной группы, при условии, что в последней вообще существуют интерпретативные эквиваленты». Шюц отмечает: «Чужой не должен полагать, что его интерпретации нового культурного образца совпадает с интерпретацией членов самой группы. Напротив, он должен считаться с фундаментальными расхождениями в видении вещей и управления ситуациями»⁷².

В процессе встраивания в новую повседневность мигрант «должен удостоверяться, что решения, предложенные новой схемой, также приведут к желательному результату в его положении аутсайдера и новичка, который вырос вне системы этого культурного образца»⁷³. Чужак находится в постоянной неуверенности, испытывает «недоверие к каждому делу, которое кажется простым и несложным тем, кто полагается на эффективность не вызывающих сомнений рецептов, которые нужно использовать, а не понимать»⁷⁴.

Таким образом, мигрант испытывает неуверенность и чувство опасности в ходе освоения им «нового» образца, который становится для него в итоге областью приключений и исследований. Шюц подчеркивает: «культурный образец группы, с которой сближается чужой, является для него не убежищем, а местом приключений, не чем-то само собой разумеющимся, а проблемной темой исследования, не инструментом для разрешения проблемных ситуаций, а самой проблемной ситуацией, с которой трудно справиться»⁷⁵.

⁷²Там же, с. 200

⁷³ Там же, с. 203-204

⁷⁴ Там же, с. 204

⁷⁵ Шюц А. Чужой. Очерк социальной философии//Смысловая структура повседневности, М., 2003, с. 204

Специфику чужака – мигранта можно выделить в работе немецкого социолога Г. Зиммеля. Он описывает его как странника, который приходит извне и является пространственно чужим, так как группа идентифицирует себя с определенным пространством. Восприятие чужого показано у Зиммеля через взаимодействие.

Социолог дает ему определение: чужак - тот, «кто сегодня приходит и завтра остается»⁷⁶. Зиммель описывает его как субъекта, соединяющего в себе близость и удаленность в отношении группы. Он отмечает: «Чужак есть элемент самой группы, точно так же, как бедные и многообразные «внутренние враги», - элемент, чья имманентность группе, положение члена группы одновременно включает в себя внеположность и противоположность ей»⁷⁷.

По мнению Зиммеля, чужой не может восприниматься как индивид, а в большей степени как «социальный тип». Он пишет: « У человека, чуждого стране, расе, городу, культуре, подмечаются и акцентируются окружающим не индивидуальные качества, а те общие именно с другими чужаками свойства, которые у него существуют или могли бы существовать. Именно поэтому чужаки в реальности никогда не воспринимаются как индивидуальности, но лишь как определенные типы чужаков».

Однако его присутствие имеет и функциональное значение для группы в целом. Чужак дистанцирован по отношению к другой группе, поэтому может быть объективным по отношению к ней. Зиммель отмечает: «он (чужак) – и практически, и теоретически, - более свободен, он более беспристрастно способен обозреть существующие отношения...»⁷⁸ Чужак, другими словами, обладает пространственной свободой от группы и в любой момент может ее покинуть.

⁷⁶ Зиммель Г. Экскурс о чужаке// Социологическая теория: история, современность, перспективы Ред. А. Ф. Филиппов СПб.: Владимир Даль, 2008. с 9.

⁷⁷ Там же, с.9

⁷⁸ Там же, с. 11

Американский социолог Роберт Парк, исследуя особенность чужака как иммигранта, развивает теорию «маргинального человека», которого он определяет, как: «личностный тип, возникающий там и тогда, где и когда из конфликта рас и культур рождаются новые общества, народы и культуры. На фоне своей культурной среды он неизбежно становится индивидом с более широким кругозором, более острым интеллектом, более отстраненной и рациональной точкой зрения»⁷⁹. Таким образом, Парк рассматривает чужака между границами различных культур, которые между собой не совместимы, в результате чего чужак не может полностью идентифицировать себя ни с одной из них. Главное, по его мнению, что определяет сущность маргинального человека – чувство раздвоения и конфликта, когда прежние привычки постепенно теряют важность, а новые не сформированы. Это состояние связано с периодом переезда, перехода, определяемого как кризис. «Несомненно, - пишет Парк, - почти у всех нас в жизни бывают периоды перехода и кризиса, сопоставимые с теми, которые переживает иммигрант, покинув дом в поисках удачи в чужой стране. Но в случае маргинального человека период кризиса сравнительно постоянен. Поэтому он тяготеет в превращение в особый личностный тип»⁸⁰.

«Именно в душе маргинального человека, - заключает Парк, - моральное смятение, обусловленное новыми культурными контактами, проявляется в наиболее явных формах. И именно в душе маргинального человека, в которой совершается изменение и сплавление культур, нам легче всего изучать процессы цивилизации и прогресса»⁸¹.

На основе проведенного анализа можно выделить следующие особенности вхождения мигранта в культуру повседневности:

- попадая в другую культурную повседневность, мигрант способен только на механическое копирование внешних действий окружающих в

⁷⁹ Парк Р.Э.Культурный конфликт и маргинальный человек// Избранные очерки, М. 2011, с. 240

⁸⁰ Там же, с. 235

⁸¹ Парк Р.Э.Человеческая миграция и маргинальный человек// Избранные очерки, М. 2011, с. 235

малознакомой среде. В неосвоенном культурном пространстве, куда он стремится попасть, еще нет полноценного диалога, складывается стереотипная коммуникация, выстраиваемая формально, методом проб и постоянных сомнений, в то время как для субъекта, который относится изначально к данной повседневности, нет необходимости вникать в нее, она является само собой разумеющейся для него;

- в новой культурной повседневности, мигрант будет рассматриваться представителями этой повседневности, прежде всего, как социальный тип, с малой долей вовлеченности его в общественную жизнь;

-однако данная невовлеченность, позволяет ему быть «научным наблюдателем»⁸², который отличается объективностью, дистанцированностью, нейтральностью;

- мигрант, находясь на границах двух культур, принимает позицию так называемого «межпоседневного инноватора»⁸³, который объединяя различные образы мысли и поведения разных культур, – создает творческий синтез.

2.3 Мультикультурализм как один из путей преодоления "инаковости".

Культуру можно определить как комплекс духовных и материальных ценностей, которые играют роль групповой и индивидуальной идентификации субъектов. Культура является своего рода признаком, по которому мы можем отличить одну группу от другой. Она включает в себя неизбежное взаимодействие Своих и Других. В связи с этим встает вопрос, который точно сформулировал в своей работе «Общество индивидов» Н. Элиас: «Возможен ли и если да, то как, порядок совместной жизни людей,

⁸² Stichweh R. Von der Soziologie des Fremden zur Soziologie der Indifferenz //Ambivalenz, Indifferenz und die Soziologie des Fremden, 1997

⁸³ Stichweh R. Von der Soziologie des Fremden zur Soziologie der Indifferenz// Ambivalenz, Indifferenz und die Soziologie des Fremden, 1997

который позволяет достичь, с одной стороны, согласия между личными потребностями и наклонностями, а с другой – всеми теми требованиями, которые ставит перед индивидами их совместная работа по поддержанию и функционированию социального целого»⁸⁴.

В современном мире происходят два значимых, взаимосвязанных и неотделимых друг от друга процесса - глобализация и миграция. Миграция представляет собой одно из проявлений глобализации, в то время как глобализация выступает ускорителем миграционных процессов.

Российский социолог В.Л. Иноземцев в статье «Испытание культурой» отмечает: «Глобализация приводит к масштабным миграциям и появлению мультиэтнических и мультикультурных сообществ, особенно в западных странах, куда представители мировой «периферии» стремятся ради достижения экономических целей. Образующиеся группы мигрантов, равно как и сообщества коренных жителей ранее покоренных территорий и даже представители национальных автономий, стремятся найти те черты общности, которые помогли бы им выделиться из большинства и ощутить собственную специфику, что, нельзя не признать, является для них чрезвычайно важным». ⁸⁵

В связи с данными процессами особую актуальность на рубеже XX-XXI вв. приобретает политика мультикультуралаизма, в основе которой лежит установка, подразумевающая сосуществование разных культур в одном пространстве, с отсутствием доминирования одной культуры. Данная политика противопоставляется концепции «плавильного котла», которая предполагает слияние всех культур в одну, которой придерживается, к примеру, Канада, где различные культуры должны стать частью одной мозаики.

Представляя собой один из аспектов толерантности, мультикультурализм ставит главной целью преодоление расизма, различия

⁸⁴ Элиас Н. Общество индивидов, М. Праксис, 2001, с.21

⁸⁵ Иноземцев В.Л. Испытание культурой// Бенхабиб С., Притязания культуры, М. Логос, 2003, с.14

полов и различных форм дискриминации, для обеспечения параллельного существования культур в целях их взаимного проникновения, обогащения и развития в общечеловеческом русле массовой культуры. Он включает в себя практику признания и уважения других религий, этничностей, рас, культур.

Отечественный современный исследователь М.В. Тлостанова, сопоставляет понятия мультикультуральность и мультикультурализм, определяя их следующим образом: «Мультикультуральность, или культурная многосоставность – характерное проявление современной мировой культурной динамики, связанное с последней на сегодняшний день фазой модернизации, отмеченной усилением и усложнением межкультурных взаимодействий, с активным переосмыслением понятия и роли «другого» и самих принципов «обынаковления». Мультикультурализм же, в отличие от мультикультуральности, – это свод теорий и практик, предлагаемых для осмыслиния объективно существующего мирового культурного многообразия»⁸⁶.

Особо значимым является создание такого общества, где главными правилами будут: «научиться жить вместе с другим или чужим», признавать и уважать право другого на то, что бы быть другим», «понять чужую культуру». Поэтому неотъемлемым элементом политики мультикультурализма должен стать постоянный культурный обмен между мигрантами и представителями доминирующей культуры.

По мнению американского социолога Хантингтона: "В этом новом мире, – самые обширные, серьезные и опасные конфликты будут вспыхивать не между социальными классами, не между богатыми и бедными, не между какими-либо иными экономическими группами, а между народами, принадлежащими к разным культурам»⁸⁷. Как отмечает С. Бенхабиб: «Индивиды и группы борются за то, чтобы обрести уважение, осознание

⁸⁶ Тлостанова М.В. Нюансировка инаковости в постмодернистских эпистемах. Личность. Культура., вып. 3-4, 2005, с. 57

⁸⁷ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. - М.,: Аст, 2003, с.53

самоценностями, свободу и равенство, в то же время сохраняя некоторое ощущение самобытности»⁸⁸. По мнению философа, «задача достижения демократического равенства состоит в создании беспристрастных институтов в публичной сфере и гражданском обществе, где подобная борьба за признание культурных различий и оспаривание культурных нарративов могли бы проходить без (чего-либо) доминирования»⁸⁹.

По мнению Ульриха Бека, «культурная глобализация подчеркивает отождествление национального государства и национального общества путем формирования и взаимодействия транскультурных форм жизни и коммуникации, стереотипов, сфер ответственности, представлений групп и индивидов о себе и других»⁹⁰.

Бек обращает внимание на то, что в последнее время говорят о формировании «локальных культур», которые не зависят ни от места, ни от времени. Процесс культурной глобализации оказывает двойное влияние на мир в целом: с одной стороны, мир становится все более однородным, с другой стороны, — все более разнородным. Для современной эпохи характерно культурное многообразие, которое и предусматривает возникновение глобальной культуры, на фоне которой складываются новые культурные особенности.

Политика мультикультурализма за последние десятилетия стала неотъемлемой частью современной Германии. Однако в самой Германии все чаще ставится под сомнение эта концепция. Как и в большинстве европейских стран, в Германии идеи мультикультурализма приобрели актуальность, главным образом из-за возрастающего количества мигрантов прибывающих в страну. Мультикультурализм, который до сих пор приравнивался многими к «культурному плюрализму», основывается на том, что культуры рассматриваются как закрытые, самодостаточные группы.

⁸⁸ Бенхабиб С. Притязания культуры.- М.: Логос, 2003, с.9

⁸⁹ Там же, с.10

⁹⁰ Бек У, Что такое глобализация? - М.: Прогресс-традиция, 2001.с. 227

На первых этапах политика мультикультурализма в Германии была встречена в обществе положительно. Тогда мигранты играли важную роль, помогая стране набирать экономическую мощь. Они обогащали рынок труда, содействовали культурному многообразию. При этом проблемы, связанные с массовым притоком мигрантов, преуменьшались, что было связано, не в последнюю очередь, с укоренившимся после войны в сознании немцев комплекса вины за свое прошлое.

Однако со временем, другой культурный образ жизни мигрантов, часто не совпадающий с традициями и укладом немецкой культуры, стал приводить к конфликтам, за ними последовали серьезные проблемы. К которым относятся: высокая безработица среди мигрантов, повышенная криминальность, возникновение так называемых «параллельных миров»⁹¹, когда мигранты, в особенности это свойственно для представителей арабо-мусульманской культуры, создают для себя добровольные гетто, в которых живут, не пересекаясь с немцами, говоря на своем языке, не принимая немецкие и в целом европейские, христианские ценности.

Такой подход к миграции, состоящей по выражению А. Меркель «жить рядом и ценить друг друга» потерпел крах, заключила президент ФРГ на конференции молодежной организации Христианско – демократической партии в 2010-м году⁹². Но на смену ему так и не пришла новая, понятная идеология. Политики сошлись в итоге только на малосодержательном понятии "интеграция". Мигранты должны интегрироваться, что означает – учить немецкий язык и уважать немецкую конституцию. Без этого нельзя получить гражданство.

В своем труде «Германия. Самоликвидация». «Как мы ставим свою страну на карту» политик Тило Сараццина выявляет основные проблемы, которые, по его мнению, приводят Германию как национальное государство к

⁹¹ Саррацин, Т. Германия: самоликвидация. - М. : Рид Групп, 2012. – с. 260

⁹² Merkel erklärt Multikulti für gescheitert// - [Электронный ресурс] - spiegel.de – сайт. URL: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/integration-merkel-erklaert-multikulti-fuer-gescheitert-a-723532.html> (дата обращения:

гибели. К ним относят проблемы социального неравенства, демографии, образования и конечно миграционная политика, а именно мигранты – мусульмане, которые не хотят или не готовы влиться в традиционный немецкий уклад и жизни и несут угрозу национальной культуре (*Leitkultur*).

По его мнению, политику гостеприимства необходимо заменить на политику закрытых границ. Он пишет: «Для меня важно, чтобы Европа сохраняла свою идентичность как западноевропейская земля, а Германия сохраняла себя как страна немецкого языка, будучи европейской страной, объединённой с окружающими её французами, голландцами, датчанами, поляками и другими, но — с немецкой традицией. Эта Европа наших отчизн — секулярна, демократична, и она уважает права человека. Если уж происходит иммиграция, то мигранты должны либо соответствовать этому профилю, либо приспособиться к нему в ходе интеграции. Я хотел бы, чтобы и мои праправнуки через 100 лет всё ещё могли жить в Германии, если они этого захотят. Я не хотел бы, чтобы страна моих внуков и правнуков была преимущественно мусульманской, чтобы в ней повсюду говорили по-турецки и по-арабски, женщины носили головные платки, а ритм дня определялся призывами муэдзина. Если мне захочется всё это ощутить, я устрою себе поездку в отпуск на Восток»⁹³.

Книга политика произвела общественный раскол среди немцев, а также граждан других европейских стран, на два лагеря: сторонников мультикультурного и моннационального общества.

Ранее, чтобы принадлежать к германской нации, жителю ФРГ необходимо было владеть языком, принимать культуру, историю, традиции Германии как собственные, главным условием являлось добровольная ассимиляция.

В настоящее время на смену единой и неделимой нации приходят «мы» и «они». Современные иммигранты не видят необходимости воспринимать немецкую культуру и язык, а напротив все сильнее и устойчивее стремятся

⁹³ Саррачин, Т. Германия: самоликвидации.– М. : Рид Групп, 2012, с. 271

сохранить контакты со странами своего происхождения. Этому в особенности способствует постоянно развивающаяся в рамках процесса глобализации система информационных технологий. Для мигранта уже не составляет никаких сложностей каждый день поддерживать связь с родной культурой. Однако, взаимодействуя с культурой через мобильные технологии, со временем появляется риск прекращения следования традициям, связанный с постепенным замещением электронной повседневностью традиционного поведения и ориентиров. Исследователь Г. Рейнгольд, занимаясь изучением воздействия информационных технологий на нашу повседневную жизнь, отмечает: «мобильная связь и повсеместная компьютеризация вместе с общественными договорами, немыслимыми прежде, уже начинают менять способы общения, ухаживания, трудовой и творческой деятельности, соперничества, купли-продажи, управления. Одни перемены благотворны, другие играют на руку злодеям. Действия многочисленных малых групп, использующих новые информационные средства исключительно для собственной выгоды, приведут к укреплению одних существующих общественных установлений и жизненных укладов и к исчезновению других. Примеры таких противоречивых и одновременно проявляющихся последствий: усиление одних групп за счет утраты другими прежних свобод; появление новых общественных благ и исчезновение прежних»⁹⁴.

В условиях приспособления Другого к новому социокультурному пространству одну из важных ролей играет и то, как представлен мигрант в самом принимающим обществе и насколько это общество готово к взаимодействию с ним.

3. Изменение системы образности в начале XXI в. на примере образов арабо-мусульманской культуры.

3.1 Образ мигранта в современной немецкой медиа - культуре.

⁹⁴ Рейнгольд Г. Умная толпа : новая социальная революция /Пер. с англ. А. Гарькавого. — М. : ФАИР-ПРЕСС, 2006, с. 11

Медиа - культура в настоящее время играет одну из главных ролей в формировании представления об иммигрантах, чем способствует их успешной или не успешной интеграции в принимающую страну. То, как представлены мигранты в СМИ отчасти влияет на то, каким образом будут сами немцы воспринимать Другого в своей культуре. Особенно это относится к тем, кто не сформировал еще своего собственного представления о них и не имеет личного опыта общения с иммигрантами.

Как показывают результаты различных исследований⁹⁵, в немецких СМИ сообщается недостаточно о мигрантах арабо-мусульманской культуры и их нынешнем положении в немецком обществе, они представлены скорее в негативном, чем позитивном контексте, а именно, как угроза для общественной безопасности, как нагрузка для социальной системы и как «проблемная группа», которая сама имеет проблемы и создает их для немцев.

Так, к примеру, исследование экспертного совета немецкого фонда, занимающегося изучением вопросов интеграции и миграции в Германии, (Studie des Forschungsbereichs des Sachverständigenrats deutscher Stiftungen für Integration und Migration) сообщает, что образ мигранта - мусульманина, также и как сама арабо-мусульманская культура представлены в ток-шоу, журналах, газетах - негативно и стереотипно, зачастую в одном контексте с темами «кризиса», «войны» или «катастрофы». Об этом говорят заголовки к немецким ток-шоу, такие как: «Смерть во имя Аллаха», «Насилие во имя Аллаха – как думают наши мусульмане?», «Какого ислама мы должны бояться», или, к примеру, такой влиятельный журнал, как «Фокус» (Focus) выпустил статью под названием «Темные стороны ислама, 8 неприятных истин о мусульманской религии»⁹⁶.

Такие необъективные, стереотипные, негативные представления связаны прежде всего с тем, считает исследователь Эрфуртского

⁹⁵ Studie des Forschungsbereichs des Sachverständigenrats deutscher Stiftungen für Integration und Migration, Bertelsmann Studie

⁹⁶ Muslime in deutschen Medien, Dieser böse, böse Islam // - [Электронный ресурс] - taz.de – сайт. URL: <http://www.taz.de/!5016777/> (дата обращения: 30.04.2017)

университета Каи Хафец (Kai Hafez), занимающийся вопросами презентации образа мигранта в немецких медиа, что в СМИ сообщается лишь о конфликтах в исламском мире, а сама арабо-мусульманская культура и ее своеобразие, либо не затрагиваются вообще, либо лишь в незначительной степени.

Представление об арабо-мусульманской культуре складывается по большей части через фактор крайнего исламизма, который имеет совсем другие основания⁹⁷. Отсюда можно сделать вывод, что само немецкое общество мало осведомлено об особенностях, традициях, своеобразии мигрантов - представителей арабо-мусульманской культуры. Это подтверждает и исследование экспернского совета немецкого фонда, занимающегося изучением вопросов интеграции и миграции («Studie des Forschungsbereichs des Sachverständigenrats deutscher Stiftungen für Integration und Migration»), в ходе которого выявлено, что сами немцы находят абсолютное несоответствие между образом мигранта, представленным в медиа и тем, который они получают непосредственно при повседневном взаимодействии с мигрантами⁹⁸.

Таким образом, складывается непонимание, состоящее в том, что наряду с нейтральными или негативными сообщениями, медиа - культура тем не менее активно призывает к взаимодействию и оказанию помощи и поддержки прибывшим мигрантам, к проявлению «культуры гостеприимства».

3.2 «Культура гостеприимства» (Willkommenskultur) и ее проявление в культуре Германии.

В настоящее время Германия является магнитом для представителей разных культур. Многие мигранты приходят и остаются, если видят шанс для

⁹⁷ Muslime in deutschen Medien, Dieser böse, böse Islam // - [Электронный ресурс] - taz.de – сайт. URL: <http://www.taz.de/!5016777/> (дата обращения: 30.04. 2017)

⁹⁸ Migranten in den Medien, Muslime kommen zu schlecht weg// - [Электронный ресурс] - taz.de – сайт. URL: <http://www.taz.de/!5071453/> (дата обращения: 01.05.2017)

себя и своих родственников надежно и благополучно себя чувствовать в принимающей стране. Поэтому важным в этой связи являются хорошо разработанные правила для организации трудовой деятельности мигрантов и особенно развитая, четко функционирующая «культура гостеприимства», которая должна стать неотъемлемой частью повседневной жизни, так как способствует успешной интеграции мигрантов и обмену культурным опытом.

В своем исследовании, посвященном «культуре гостеприимства» в Германии, Фридрик Хекманн, директор института «Европейский форум изучения миграции» при университете Бамберга, говорит о том, что нельзя дать четкого определения данному понятию, так как для него «характерна некая „рациональная расплывчатость“, которая позволяет продуктивно и целесообразно использовать его в самых разных контекстах»⁹⁹.

В самом общем смысле «культуру гостеприимства» можно определить, как позицию открытости и толерантности по отношению к мигрантам, направленную на соучастие и взаимодействие. Данная позиция охватывает как индивидуальные, так и относящиеся ко всему обществу аспекты, которые выражаются в определенных правилах и практиках, способствующих преодолению барьера для интеграции и поиску путей для мирного взаимодействия.

По мнению исследователя, «культуру гостеприимства» можно рассматривать на нескольких уровнях, к которым относятся¹⁰⁰:

- индивидуальный уровень;
- уровень межличностных отношений;
- уровень организаций и институтов;
- уровень всего общества.

На индивидуальном уровне «культура гостеприимства» представляет собой открытое и свободное от предубеждений поведение субъекта в отношении других людей, которые имеют иную, отличную этническую или

⁹⁹ Хекман Ф., журнал Международная аналитика, апрель 2014, с 2.

¹⁰⁰ Там же, с 2.

религиозную принадлежность. Существующие расистские и ксенофобские позиции являются барьером для развития «культуры гостеприимства», поэтому особо значимым является преодоление предрассудков, возникающих в этой связи.

На уровне межличностных отношений характерными чертами «культуры гостеприимства» являются открытость и готовность субъекта и объекта к взаимодействию, выстраиванию равноправных отношений, принятию и уважению Другого во всей его разноликости. Немецкий исследователь обращает внимание: «Готовность к выстраиванию отношений требует овладения определенными социальными приемами с тем, чтобы готовность могла перерасти в отношения»¹⁰¹. В этой связи он приводит интересный пример из личного опыта, сравнивая отношение к принятию Другого, будь то мигрант или просто незнакомый человек, в Америке и Германии: «Во время пребывания в США я обратил внимание на поведение людей при встрече с небольшими группами других людей, которых они не знают или плохо знают: "нового" человека представляют, ему улыбаются – может быть, немного формально -, человек называет свое имя, спрашивает, как зовут нового знакомого, происходит обмен малозначащими фразами. Я не склонен все это переоценивать, но хочу отметить: человекудается шанс для коммуникации и завязывания отношений». «В Германии же,- отмечает Фридрик Хекманн,- до сих пор зачастую происходит так – причем это относится не только к мигрантам, но вообще ко всем "чужим" людям: новичок сначала – разумеется, с индивидуальными вариациями – "мнется" по углам, представляют его редко, и он вынужден мелкими шажками "продвигаться" навстречу другим людям»¹⁰².

Таким образом, на данном уровне, культура гостеприимства подразумевает необходимость активного вовлечения Другого, "нового" человека, в коммуникацию соответствующего круга людей.

¹⁰¹ Хекман Ф., журнал Международная аналитика, апрель 2014, с. 3

¹⁰² Хекман Ф., журнал Международная аналитика, апрель 2014, с 3

Описывая следующий уровень - организаций и институтов, Ф. Хекман подчеркивает, что «культура гостеприимства здесь в первую очередь обусловлена открытыми правилами и практиками приобретения членства и наличием возможностей для раскрытия потенциала новых членов в организации»¹⁰³.

Однако требуется много активных усилий, чтобы вовлечь мигрантов в политические партии или общественные ассоциации. Под организациями понимаются в первую очередь сервисные структуры, например, административные органы. Немецкий исследователь отмечает: «В последнее время ведется немало дискуссий о межкультурной открытости административных органов. Одним из главных аспектов в административной сфере является уже приобретение членства, то есть занятие вакансий. Другой важнейший аспект культуры гостеприимства в организациях – это оказание административных услуг, отвечающих потребностям новой клиентуры»¹⁰⁴.

Здесь большое значение приобретают формы общения с новыми гражданами в органах власти, которые занимаются вопросами, связанными с мигрантами, к каковым относятся, например, миграционные службы. Ф. Хекман пишет: «хотя жалоб на них по-прежнему много, создается впечатление, что они стали лучше понимать значимость вежливых и открытых форм общения с мигрантами безо всяких признаков дискриминации»¹⁰⁵. Отсутствие дискриминация является важным условием на пути к хорошо развитой «культуре гостеприимства».

Базовым элементом и основополагающим условием «культуры гостеприимства» по отношению к иммигрантам, по мнению исследователя, является «общесоциальное определение положения иммигрантов в принимающей стране»¹⁰⁶. Это и есть последний уровень «культуры

¹⁰³ Там же, с 4

¹⁰⁴ Там же, с.6

¹⁰⁵ Хекман Ф., журнал Международная аналитика, апрель 2014, с 6

¹⁰⁶ Там же, с. 6

гостеприимства» для иммигрантов. Хекман пишет о том, что в обществе должно быть сформировано понятие “мы“, которое включает в себя понимание, что гражданином Германии является не только тот, у кого родители – немцы, но и люди самого разного этнического происхождения.

Хекман ссылается на то, что «в этом плане было, например, очень важно, когда министр внутренних дел Германии Шойбле в 2006 году перед началом исламской конференции заявил, что ислам – это часть Германии, или взять хотя бы тот факт, что в национальной сборной Германии играют также темнокожие футболисты»¹⁰⁷.

Многие люди по всей Германии объединяются, чтобы помочь вновь прибывшим мигрантам. Основываются «инициативные организации гостеприимства» (Willkommensinitiativen), которые с готовностью предлагают свою помощь. Согласно исследованию, проведенному университетом имени Гумбольда в Берлине, тысячи немцев нанимаются добровольно на работу, чтобы помочь мигрантам. Добровольцы сопровождают беженцев в административных учреждениях, предлагают курсы языка или занимаются репетиторством с детьми для школы. Также церковные и всевозможные благотворительные организации активно предлагают помочь и участие. Эксперты зарегистрировали, что в каждом округе в Берлине существует как минимум одна инициативная организация, куда мигранты могут обратиться за консультацией и получить поддержку¹⁰⁸.

В образовательной сфере большой популярностью в настоящее время пользуется проект «Школа без расизма» („Schule ohne Rassismus“), созданный школьниками и для школьников. Его целью является – борьба против дискриминации, в особенности расизма, и призыв к свободному от насилия и

¹⁰⁷ Там же, с. 7

¹⁰⁸ Berliner Instituts für empirische Integrations- und Migrationsforschung (BIM)-EFA-Studie - Strukturen und Motive der ehrenamtlichen Flüchtlingsarbeit (EFA) in Deutschland // - [Электронный ресурс] - http://www.bim.hu-berlin.de/media/2015-05-16_EFA-Forschungsbericht_Endfassung.pdf/ (дата обращения: 01.05.2017)

расовых предрассудков обществу. Участники выступают за создание в школе такой атмосферы, где «быть другим» это абсолютно естественно.

Еще одним ярким примером проявления «культуры гостеприимства» - является созданная архитектором Гюнтером Райхертом (Günter Reichert) первая в ФРГ библиотека предназначенная для беженцев, где они получают возможность бесплатно учить немецкий язык, а также брать книги на дом. Она получила название "Asylothek" (от "Asyl" - "убежище" и "Bibliothek" - "библиотека").

Интегрироваться беженцам помогают деятели культуры и искусства. Как передает государственная немецкая международная телерадиокомпания «Deutsche Welle»: «немецкие художники вместе с беженцами из Сирии, Афганистана, Ирака и Нигерии дописали неоконченную оперу Моцарта "Зайде" и поставили ее в театре Аугсбурга»¹⁰⁹. «Летом мы собирали реальные истории беженцев, а затем на их основе написали сценарий»¹¹⁰, - рассказывает руководитель проекта Корнелия Ланц (Cornelia Lanz).

Или, к примеру, участники инициативной группы Freifunk, расположенной в Дортмунде, снабжают места размещения беженцев бесплатным интернетом. Они устанавливают Wi-Fi роутеры в общежитиях для мигрантов. Благодаря технической помощи, которая финансируется за счет пожертвований, в Дортмунде могут пользоваться интернетом более 400 беженцев.

Таким образом, «культура гостеприимства» тесно связана с «культурой признания» (Anerkennungskultur) иммигрантов в обществе, которая подразумевает, что люди с миграционным фоном имеют такую же ценность, как и все остальные люди, проживающие в Германии.

В Германии изучением проявления и роли «культуры гостеприимства» в немецком обществе занимаются различные исследовательские учреждения

¹⁰⁹ Фолькер Вагнер: Культура гостеприимства: как немцы относятся к мигрантам, - [Электронный ресурс] - dw.de – сайт. URL: <http://p.dw.com/p/1Emdd//> (дата обращения: 28.04.2017)

¹¹⁰ Там же

и фонды. Так, например, одним из ведущих является крупнейший в Германии частный фонд Бертельсманна, целью которого является разработка и курирование проектов, позволяющих найти решение актуальных общественных проблем современности, в частности проблем интеграции мигрантов.

Согласно недавно проведенному Фондом исследованию, в стране возросла готовность общества принимать беженцев. На основе опроса местных жителей, эксперты пришли к результату, что немецкое общество в целом проявляет себя как открытое и готовое для взаимодействия с мигрантами, но не во всех регионах одинаково. Например, в восточных федеральных землях почти каждый второй житель (от Ростока до Дрездена) не желает соседства с мигрантами. Как сообщает исследование, люди, которые долгое время находятся во взаимодействии с мигрантами, относятся положительнее к ним, чем те, которые редко общаются с ними. Франко Цотта (Franco Zotta), руководитель проекта, проводившего социологическое исследование по заказу фонда Бертельсмана, отмечает, что "примерно 96 процентов человек с миграционным происхождением проживают на западе Германии, и лишь 4 процента - на востоке. Наблюдается недостаток точек соприкосновения... и потому так мало позитивного опыта в отношении совместной жизни"¹¹¹.

С увеличением количества мигрантов, явными становятся и изменения настроений в обществе, все больше получают распространение негативные установки и предрассудки по отношению к иммигрантам. Формируются различные группировки, выступающие против политики гостеприимства, а также учащаются атаки на места общежитий беженцев. Например, в первой половине 2015 года было зарегистрировано более 200 нападений на приюты мигрантов. Немцы считают, что Германии уже не может принимать такое количество мигрантов, поэтому в настоящее время, встает вопрос о кризисе

¹¹¹ Фолькер Вагнер: Культура гостеприимства: как немцы относятся к мигрантам, - [Электронный ресурс] - dw.de – сайт. URL: <http://p.dw.com/p/1Emdd/> (дата обращения: 28.04.2017)

«культуры гостеприимства». Последние исследования показывают, что немцы как на западе, так и на востоке страны воспринимают мигрантов как нагрузку для социальной системы, школьной, для рынка жилья. Возмущения вызывает и само поведение приезжих, с их нетрадиционным образом жизни, а также отсутствием желания интегрироваться и принимать традиции принимающей культуры.

Таким образом, в настоящее время в обществе существуют два полюса, сторонники которых разделяют противоположные мнения относительно «культуры гостеприимства». По мнению одних, данная культура в Германии исчезает и представляет угрозу, как для страны, так и для немецкой культуры в целом, на смену ей в срочном порядке должна прийти политика «закрытых дверей». В то время как сторонники другого полюса говорят о том, что необходимо развивать и поддерживать «культуру гостеприимства» на всех ее уровнях, потому что в настоящей ситуации только так можно обеспечить мирное взаимодействие и сосуществование различных культур в границах одной повседневности.

Заключение

С развитием культурологической и философской мысли образ Другого преобразовался из неосознанно воспринимаемого и рассматриваемого вне его связи с другими субъектами, в объект постижения и пристального изучения, как необходимое условие для самоидентификации самого субъекта и для мирного взаимодействия культур и их взаимопонимания. В данном исследовании были получены следующие результаты: в первой главе показана значимость Другого в философской и культурологической мысли, а

также проанализированы представления о Другом в философии немецких мыслителей. Во второй главе установлены особенности вхождения мигранта в культуру повседневности. В третьей главе описан образ мигранта в современной немецкой медиа – культуре и раскрыты основные черты «культуры гостеприимства» в Германии.

В XX веке в результате антропологического переворота во многих философских направлениях увеличивается интерес к данной проблематике. Проблемы бытия человека, его личностной идентичности рассматривается исходя из взаимодействия Я и Другого.

В условиях миграционных и глобализационных процессов, Другой вынужден приспосабливаться к новым социокультурным пространствам, что несомненно представляет большую трудность.

При попадании в новую культуру, мигрант сталкивается с распадом старой системы ценностей и вынужден моделировать свою собственную экспериментальную повседневность. Его встраивание в новую повседневность обладает рядом особенностей: 1) оказываясь в другой культуре, он способен выполнять только своего рода механическое копирование действий окружающих в малознакомой среде; 2) в новой культурной повседневности мигрант будет восприниматься представителями это повседневности, как социальный тип, теряя лицо индивидуальности; 3) находясь на границах двух культур, он принимает позицию так называемого «межповседневного инноватора», соединяя в одно образы и мысли разных культур. То, насколько успешно он сможет интегрироваться в новое культурное пространство, зависит от комплекса политических и культурных программ принимающего общества.

В Германии, как и во многих странах мира, важную роль играют СМИ, которые дают представления об актуальной ситуации в обществе. Проблемным в этой связи является релевантность и достоверность информации. Например, образ мигранта арабо-мусульманской культуры в современной немецкой медиа-культуре представлен по большей части

стереотипно и негативно, в одном контексте с темами «кризиса» и «конфликта», в то время как особенности и своеобразие самой арабо-мусульманской культуры, практически не затрагиваются.

Однако СМИ в то же время активно призывают помогать, поддерживать интеграцию мигрантов, проявляя толерантное и уважительное отношение. Следствием чего является выработанная в Германии «культура гостеприимства», которая является областью изучения различных исследовательских учреждениях, фондах и проявляется во многих сферах повседневной жизни, в частности, в искусстве, образовании, быту. Она включает в себя 1) свободное от предубеждений поведение субъекта в отношении других людей, которые имеют иную этническую или религиозную принадлежность; 2) открытость и готовность субъекта и объекта к взаимодействию, выстраиванию равноправных отношений, принятию Другого во всей его разноликости; 3) сформированное понятие «мы», которое подразумевает, что гражданином Германии может быть не только тот, у кого родители – немцы, но и люди самого разного этнического происхождения. 4) Связь «культуры гостеприимства» с «культурой признания» иммигрантов в обществе.

В настоящее время Германии необходимо выработать новый подход к проблеме межкультурного взаимодействия. Особо важным в этой связи является сохранение баланса между своей национальной культурой и культурой Другого. Остается открытым вопрос, где проходит та граница, переход за которую может уже привести к утрате своей самобытности и преобладанию новой культуры.

Список литературы

1. Бек У. Что такое глобализация? - М.: Прогресс-традиция, 2001.
2. Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эпоху. - М.: Логос, 2003
3. Вальденфельс Б. Мотив чужого. - Мн.: Пропилеи, 1999
4. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигель рациональности. - М.: Прогресс, 1991

5. Гегель Г. Феноменология духа. - М., 1959
6. Грицанов А. Новейший философский словарь. - Минск, 1999
7. Гумбрехт Х. В 1926 году - М.: Новое литературное обозрение, 2005
8. Гуссерль Э. Картезианские медитации. - М., 2010,
9. Зиммель Г. Экскурс о чужаке// Социологическая теория: история, современность, перспективы.- СПб.: Владимир Даль, 2008
10. Иноземцев В.Л. Испытание культурой. Вступительная статья// Бенхабиб С., Притязания культуры. - М.: Логос, 2003
11. Кант И. соч. в 6 т., т. 4, Критика практического разума, ч.1. - М., 1965
12. Лейбниц Г. В. О способе отличения явлений реальных от воображаемых, Т.3, - М., 1984
13. Лейбниц Г.-В. Монадология. Сочинения в 4т.: Т. I - М.: Мысль, 1982
14. Лейбниц Г.-В. Рассуждение о метафизике. Лейбниц Г.-В. Сочинения в 4т.: Т. I - М.: Мысль, 1982
15. Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории - СПб.:Лань,1997, [Электронный ресурс] Режим доступа:
<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000962/st000.shtml> (дата обращения: 10.04.2017)
16. Марков Б.М. В поисках Другого/ Хабермас Ю. Вовлечение другого – СПб.: Наука, 2008
17. Ортега – и – Гассет Х. Дегуманизация искусства. Сборник - М.,1991
18. Парк Р.Э. Культурный конфликт и маргинальный человек// Избранные очерки - М. 2011
19. Парк Р.Э. Человеческая миграция и маргинальный человек// Избранные очерки - М. 2011
20. Рейнгольд Г. Умная толпа : новая социальная революция /Пер. с англ. А. Гарькавого. — М. : Фаир-пресс, 2006
21. Саррацин, Т. Германия: самоликвидация : пер. с нем. / Тило Саррацин. – М. : Рид Групп, 2012

22. Сурова Е.Э. Европеец «Отчужденный»: персоналистская личность - СПб, 2004
23. Тлостанова М.В. Нюансировка инаковости в постмодернистских эпистемах. Личность. Культура., т. V, вып. 3-4 - 2005
24. Фолькер В.: Культура гостеприимства: как немцы относятся к мигрантам. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://p.dw.com/p/1Emdd/> (дата обращения: 28.04.2017)
25. Хабермас Ю. Вовлечение другого, пер. с нем. Ю.С. Медведева, СПб, Наука, 2008
26. Хайдеггер М. Бытие и время. - Харьков, 2003
27. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. - М.: АСТ, 200
28. Хекман Ф., журнал Международная аналитика, апрель 2014,
29. Шапинская Е.Н. Образ Другого в контекстах культуры. - М.: Красанд, 2011
30. Шюц А. Чужой. Очерк социальной философии//Смысловая структура повседневности. - М., 2003
31. Шюц А., Структура повседневного мышления//Социологические исследования - 1988, №2
32. Элиас Н. Общество индивидов. - М.: Практис, 2001
34. Bogaczyk M. Spuren des Anderen Eine philosophische Antwort auf eine politische Frage// [Электронный ресурс] - http://www.ifz-salzburg.at/uploads/M.Bogaczyk_Spuren-des-Anderen.pdf
35. Elias N. Zum Begriff des Alltags // Materialen zur Soziologie des Alltags. – Opladen, 1982
36. Stichweh R. Von der Soziologie des Fremden zur Soziologie der Indifferenz// Ambivalenz, Indifferenz und die Soziologie des Fremden, 1997
37. Theunissen M, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin, 1965, S. 12

37. Berliner Instituts für empirische Integrations- und Migrationsforschung (BIM)-EFA-Studie - Strukturen und Motive der ehrenamtlichen Flüchtlingsarbeit (EFA) in Deutschland // - [Электронный ресурс] -

http://www.bim.hu-berlin.de/media/2015-05-16_EFA-Forschungsbericht_Endfassung.pdf/ (01.05.2017)

38. Migranten in den Medien, Muslime kommen zu schlecht weg// - [Электронный ресурс] - taz.de– сайт. URL: <http://www.taz.de/!5071453/> (дата обращения: 01. 05.2017)

39. Merkel erklärt Multikulti für gescheitert// - [Электронный ресурс] - spiegel.de– сайт. URL: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/integration-merkel-erklaert-multikulti-fuer-gescheitert-a-723532.html> (дата обращения: 20.04. 2017)

40. Muslime in deutschen Medien, Dieser böse, böse Islam // - [Электронный ресурс] - taz.de– сайт. URL: <http://www.taz.de/!5016777/> (дата обращения: 30.04. 2017)

41. Waldenfels, B.: Der Stachel des Fremden, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, Kap. 2, 1990, S.29