



**Вестник Российского университета дружбы народов.  
Серия: ФИЛОСОФИЯ**

2017 Том 21 № 4

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4

<http://journals.rudn.ru/philosophy>

Научный журнал

Издается с 1997 г.

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи,  
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-61270 от 03.04.2015 г.

Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное  
учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов»

**Главный редактор**

*Н.С. Кирабаев*, доктор филос. наук,  
профессор, РУДН, Россия

**E-mail:** kirabaev\_ns@rudn.university

**Ответственный секретарь**

*А.В. Марцева*, кандидат филос. наук,  
РУДН, Россия

**E-mail:** martseva\_av@rudn.university

**Члены редакционной коллегии**

*Автономова Наталия Сергеевна*, доктор философских наук, профессор, ИФРАН, Россия

*Аль-Джанаби Матем Мухаммед*, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

*Гнатик Екатерина Николаевна*, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

*Маслин Михаил Александрович*, доктор философских наук, профессор, МГУ им. М.В. Ломоносова, Россия

*Марвин Ф. Зайед*, профессор, главный редактор журнала «Journal of Brave Minds», Канада

*Найдыш Вячеслав Михайлович*, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

*Нижников Сергей Анатольевич*, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

*Павленко Андрей Николаевич*, доктор философских наук, профессор, ИФРАН, Россия

*Пуллен Жак*, PhD (Philosophy), профессор, Париж 8, Франция

*Пеху Рузана Владимировна*, кандидат философских наук, доцент, РУДН, Россия

*Степанянц Мариэтта Тиграновна*, доктор философских наук, профессор, ИФРАН, Россия

*Глостанова Мадина Владимировна*, доктор филологических наук, профессор, Университет Линчёпинг, Швеция

*Форнет-Бетанкур Рауль*, PhD (Philosophy), профессор, президент Общества интеркультурной философии, Германия

*Цвык Владимир Анатольевич*, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

# Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

ISSN 2408-8900 (online); 2313-2302 (print)

4 выпуска в год

Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.

Включен в каталог периодических изданий Ульрих (Ulrich's Periodicals Directory: <http://www.ulrichsweb.com>).

Языки: русский, английский, немецкий, французский, испанский.

Материалы журнала размещаются на платформе РИНЦ Российской научной электронной библиотеки, Electronic Journals Library Cyberleninka.

## Цель и тематика

Журнал *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия* — периодическое международное рецензируемое научное издание. Журнал является международным как по составу редакционной коллегии и экспертного совета, так и по авторам и тематике публикаций.

Цель журнала — осуществление научного обмена и сотрудничества между российскими и зарубежными специалистами в области философии, а также специалистами смежных областей, публикация результатов оригинальных научных исследований по широкому кругу актуальных философских проблем и освещение научной деятельности профессионального научного сообщества.

На протяжении многих лет наше издание публикует статьи крупнейших российских и мировых ученых в области истории философии, онтологии, эпистемологии, социальной философии, этики и др. Кроме того, редакционная политика журнала предполагает активную поддержку молодых талантливых ученых из разных стран. Уникальный опыт и традиции философской школы РУДН находят свое отражение в приоритетном исследовательском направлении журнала — философской компаративистике. Особый акцент делается на междисциплинарные исследования.

Основные рубрики журнала: история восточной философии, история европейской философии, история отечественной философии, история современной философии, философия и наука, философия культуры, философия языка и литературы, математическая логика, биоэтика профессиональная этика.

Кроме научных статей публикуется хроника научной жизни, включающая рецензии, обзоры, информацию о конференциях, научных проектах и т.д.

Правила оформления статей, архив и дополнительная информация размещены на сайте: <http://journals.rudn.ru/philosophy>.

Электронный адрес: [philosj@rudn.university](mailto:philosj@rudn.university).

---

**Редактор: К.В. Зенкин**

**Компьютерная верстка: Е.П. Довголевская**

**Адрес редакции:**

115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3  
Тел.: (495) 955-07-16; e-mail: [ipk@rudn.university](mailto:ipk@rudn.university)

**Почтовый адрес редакции**

117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 10/2  
Тел.: (495) 434-20-12, e-mail: [philosj@rudn.university](mailto:philosj@rudn.university)

Подписано в печать 20.11.2017. Выход в свет 30.11.2017. Формат 70×100/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Times New Roman».

Усл. печ. л. 24,65. Тираж 500 экз. Заказ № 1590. Цена свободная.

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования

«Российский университет дружбы народов» (РУДН)

117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

Отпечатано в типографии ИПК РУДН

115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3,  
тел. (495) 952-04-41; [ipk@rudn.university](mailto:ipk@rudn.university)



## RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2017 VOLUME 21 No. 4

<http://journals.rudn.ru/philosophy>

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4

Founded in 1997

Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA

---

### EDITOR-IN-CHIEF

*Professor Dr. Nur Kirabaev*

RUDN University, Russia

**E-mail:** kirabaev\_ns@rudn.university

### EXECUTIVE SECRETARY

*Dr. Anna Martseva*

RUDN University, Russia

**E-mail:** martseva\_av@rudn.university

### EDITORIAL BOARD

*Avtonomova N.S.*, D.Sc. in Philosophy, full professor, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

*Al-Janabi M.M.*, D.Sc. in Philosophy, full professor, RUDN University, Russia

*Gnatik E.N.*, D.Sc. in Philosophy, full professor, RUDN University, Russia

*Maslin M.A.*, D.Sc. in Philosophy, full professor, Lomonosov Moscow State University, Russia

*Marvin F. Zayed*, chair of DiaHumanism Institute, editor-in-chief of the Journal of Brave Minds, Canada

*Najdysh V.M.*, D.Sc. in Philosophy, full professor, RUDN University, Russia

*Nizhnikov S.A.*, D.Sc. in Philosophy, full professor, Russia

*Pavlenko A.N.*, D.Sc. in Philosophy, full professor, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

*Jacques Poulain*, Ph.D. in Philosophy, professor, Paris VIII University, France

*Pshu R.V.*, Ph.D. in Philosophy, associate professor, RUDN University, Russia

*Stepanyants M.T.*, D.Sc. in Philosophy, full professor, Honored Scholar of the Russian Federation, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

*Tlostanova M.V.*, D.Sc. in Philology, full professor, Linköping University, Sweden

*Fornet y Betancourt Raúl*, Ph.D. in Philosophy, full professor, Institute of The Catholic Theology, Germany

*Tsvyk V.A.*, D.Sc. in Philosophy, full professor, RUDN University, Russia

**RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY**  
**Published by the Peoples' Friendship University of Russia**  
**(the RUDN University), Moscow, Russian Federation**

**ISSN 2408-8900 (online); 2313-2302 (print)**

4 issues per year

Languages: Russian, English, German, French, Spanish

Indexed in Ulrich's Periodicals Directory: <http://www.ulrichsweb.com>

**Aims and Scope**

*RUDN Journal of Philosophy* is a peer-reviewed international academic journal publishing research in Philosophy. It is international with regard to its editorial board, contributing authors and thematic foci of the publications.

The goal of the journal is to promote scholarly exchange and cooperation among Russian and international researchers, disseminate theoretically grounded research, and advance knowledge in a broad range of interdisciplinary issues pertaining to the field of Philosophy.

For many years, the journal has been a space to feature the best research of the leading Russian and international scholars in the fields of History of Philosophy, Ontology, Theory of Knowledge, Social Philosophy and other areas. Our editorial policy also involves a strong support of young talented scientists throughout the world. The unique experience and traditions of the school of philosophical thought of RUDN University are embodied in philosophical comparativism, which is the top-priority research area of the journal.

General Journal Sections: *History of Eastern Philosophy, History of Western Philosophy, History of Russian Philosophy, History of Modern Philosophy, Philosophy of Language and Literature, Ontology and Epistemology, Mathematical Logic, Philosophy and Sciences, Philosophy of Culture, Professional Ethics, Bioethics.*

In addition to research articles the journal also welcomes book reviews, literature overviews, conference reports and research project announcements.

The Journal is published in accordance with the policies of COPE (Committee on Publication Ethics).

The editors are open to thematic issue initiatives with guest editors.

Further information regarding notes for contributors, subscription, and back volumes is available at <http://journals.rudn.ru/philosophy>

**E-mail:** [philosj@rudn.university](mailto:philosj@rudn.university)

---

**Editor K.V. Zenkin**

**Computer design E.P. Dovgolevskaya**

**Address of the Editorial Board:**

3 Ordzhonikidze str., 115419 Moscow, Russia  
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: [ipk@rudn.university](mailto:ipk@rudn.university)

**Postal Address of the Editorial Board:**

10/2 Miklukho-Maklaya str., 117198 Moscow, Russia  
Ph. +7 (495) 434-20-12; e-mail: [philosj@rudn.university](mailto:philosj@rudn.university)

Printing run 500 copies. Open price

Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education "RUDN University"  
6 Miklukho-Maklaya str., 117198 Moscow, Russia

**Printed at RUDN Publishing House:**

3 Ordzhonikidze str., 115419 Moscow, Russia,  
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: [ipk@rudn.university](mailto:ipk@rudn.university)

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>От редакции</b> .....	427
<b>Курмелева Е.М., Рудановская С.В.</b> Человек и общество в контексте современности (философские чтения памяти профессора П.К. Гречко): краткий обзор .....	429
<b>ДИАЛОГ С ФИЛОСОФОМ</b>	
Размышления о настоящем: интервью с профессором П.К. Гречко .....	434
<b>СОВРЕМЕННОСТЬ В ФОКУСЕ ФИЛОСОФИИ</b>	
<b>Farina J.</b> What's New About the New Nationalism? .....	448
<b>Nancy J.-L.</b> La philosophie aujourd'hui. La question de la technique .....	456
<b>Павлов А.В.</b> Мечтают ли западные марксисты о революции сегодня? .....	466
<b>Чистякова О.В.</b> <i>Я и Другой</i> в философско-религиозных дискурсах христианства и ислама .....	479
<b>ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО</b>	
<b>Нижников С.А.</b> П.Я. Чаадаев: от мифологического образа к реальному лицу ....	488
<b>Тагиров Ф.В.</b> Эрос в экономике власти: теории дискурсивно-дисциплинарного контроля (М. Фуко и Дж. Батлер) .....	495
<b>Терещенко Н.А., Шатунова Т.М.</b> Социальное как человеческое .....	505
<b>ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ: ПРОБЛЕМА ТРАНСЛЯЦИИ СМЫСЛОВ</b>	
<b>Бондарь О.Ю.</b> К вопросу о стратегиях в гуманитарных исследованиях (на материале отечественной латиноамериканистики). Часть 1 .....	514
<b>Парибок А.В., Псху Р.В.</b> К осмыслению трансляции доктрины в индийской философии .....	524
<b>Скороходова Т.Г.</b> Образ индийской философии в трудах Бонкимчондро Чотгопадхья .....	534
<b>Степаняц М.Т.</b> Судьба гандистского наследия: взлеты и забвение .....	546
<b>ДИСКУССИОННАЯ ПЛОЩАДКА</b>	
<b>Вольнов И.Н.</b> Science-Art: Единство науки и искусства .....	557
<b>Орехов А.М., Скачко Е.Л.</b> Философия социологии: взгляд со стороны социальной философии .....	565
<b>Панов В.И.</b> Пространство, время и движение — парадигмальные сдвиги ....	572
	423

## **НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ**

- Борисов Н.А.** Феноменологическая модель анализа социальных представлений о смерти ..... 582
- Глазков Н.С.** Значение дистинкции воображения и фантазии для консервативной идеологии: философия Роджера Скруттона ..... 592
- Зырянов А.Е.** Формирование концепции «рационального» страха в эпоху Модерна ..... 602
- Иванова А.С.** Эмоциональные структуры восприятия религиозных текстов (образ Калки в средневековых пуранах) ..... 612
- Нгуен В.З.** Идеологический упадок вьетнамского конфуцианства в XVI—XVIII вв. .... 621

## **КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ**

- Шевченко О.К.** Орехов А.М. Путешествие вслед за Совой Минервы: Античная философия ..... 628

## CONTENTS

<b>Editorial note</b> .....	427
<b>Kurmeleva E.M., Rudanovskaya S.V.</b> The Person and Society in the Context of Contemporaneity (Philosophical Readings in Memory of Professor P.K. Grechko): An Overview .....	429
<b>DIALOGUE WITH THE PHILOSOPHER</b>	
Reflections on the Present: An Interview with Professor P.K. Grechko .....	434
<b>CONTEMPORANEITY IN THE FOCUS OF PHILOSOPHY</b>	
<b>Farina J.</b> What's New About the New Nationalism? .....	448
<b>Nancy J.-L.</b> La philosophie aujourd'hui. La question de la technique .....	456
<b>Pavlov A.V.</b> Do Western Marxists Dream of a Revolution Today? .....	466
<b>Chistyakova O.V.</b> <i>Self</i> and <i>Other</i> in the Philosophical-Religious Discourses of Christianity and Islam .....	479
<b>PERSON AND SOCIETY</b>	
<b>Nizhnikov S.A.</b> P.Ya. Chaadayev: From Mythological Image to Real Phigure ....	488
<b>Tagirov Ph.V.</b> Eros in the Economy of Power: Theories of Discursive and Disciplinary Control (M. Foucault and J. Butler) .....	495
<b>Tereshchenko N.A., Shatunova T.M.</b> The Social as Human .....	505
<b>TRADITION AND CONTEMPORANEITY: THE PROBLEM WITH THE TRANSLATION OF MEANINGS</b>	
<b>Bondar O.Y.</b> To the Question of Strategies in Humanities (A Case Study of the Russian Latin American Studies). Part 1 .....	514
<b>Paribok A.V., Pskhu R.V.</b> On Methods of Translation of Philosophical Doctrines in History of Indian Philosophy .....	524
<b>Skorokhodova T.G.</b> Image of Indian Philosophy in the Works by Bankimchandra Chattopaddhyay .....	534
<b>Stepanyants M.T.</b> The Fate of Gandhi's Heritage: Ups and Oblivion .....	546
<b>DISCUSSION PLATFORM</b>	
<b>Volnov I.N.</b> Science-Art: The Unity of Science and Art .....	557
<b>Orekhov A.M., Skachko E.L.</b> Philosophy of Sociology: A Look from the Side of Social Philosophy .....	565
<b>Panov V.I.</b> Space, Time and Motion — Paradigm Shifts .....	572
	425

## **SCIENTIFIC REPORTS**

<b>Borisov N.A.</b> A Phenomenological Model for Analysis of Social Representations of Death .....	582
<b>Glazkov N.S.</b> The Meaning of the Distinction Between Fantasy and Imagination for the Conservative Discourse: The Philosophy of Roger Scruton .....	592
<b>Zyryanov A.E.</b> Formation of the Concept of “Rational” Fear in the Era of Modernity .....	602
<b>Ivanova A.S.</b> Emotional Structures of Perception of Religious Texts (The Image of Kalki in Medieval Puranas) .....	612
<b>Nguyen V.D.</b> The Ideological Disturbance of Vietnam Confucianity in the XVI—XVIII Centuries .....	621

## **CRITICS AND BIBLIOGRAPHY**

<b>Shevchenko O.K.</b> Orekhov A.M. Puteshestvie vsled za Sovoi Minervy: Antichnaya filosofiya (Travelling Following Minerva’s Owl: Ancient Philosophy) .....	628
---	-----

## ОТ РЕДАКЦИИ

Вниманию читателей предлагается специальный выпуск Вестника — большая часть включенных в него статей была представлена авторами в виде докладов на Всероссийской научной конференции с международным участием «Человек и общество в контексте современности» (Философские чтения памяти профессора П.К. Гречко), которая состоялась в Российском университете дружбы народов в июне 2017 года и с кратким обзором которой можно ознакомиться ниже.

Выпуск открывает интервью с П.К. Гречко, взятое у него несколько лет назад по случаю его 65-летия. Текст интервью не корректировался и представляет собой оригинальные — глубокие и тонкие, местами немного ироничные — размышления Петра Кондратьевича о философии и гуманитарном образовании, собственных жизненных ориентирах и философских предпочтениях, о современности как таковой. Надеемся, что эти размышления напомнят коллегам Петра Кондратьевича, его образ мышления и философский стиль.

Джон Фарина, профессор из Университета Джорджа Мейсона (Вашингтон, США), статья которого размещена в разделе «Современность в фокусе философии», рассуждает о новом мировом порядке, сложившемся после Второй мировой войны, и феномене нового национализма; А.В. Павлов анализирует современный марксизм и его влияние на политические процессы и интеллектуальный климат на Западе; О.В. Чистякова исследует постсекулярную современность, фокусируясь на дихотомии «Я — Другой» в ее религиозном преломлении. В этом же разделе читатель найдет вторую из двух лекций, прочитанных известным французским философом Жаном-Люком Нанси в Российском университете дружбы народов осенью 2016 года. Первая лекция была опубликована в нашем Вестнике в начале этого года (Том 21, № 1).

В разделе «Человек и общество» С.А. Нижников пересматривает сложившиеся представления о П.Я. Чаадаеве как стороннике либерально-западнической идеологии и показывает сложность и противоречивость его духовных исканий и ценностных установок. Ф.В. Тагиров, разбираясь в том, что из себя представляет дисциплинарное общество, анализирует посредством постмодернистской методологии механизмы и цели включения эроса в отношения власти в современном социуме. Н.А. Терещенко и Т.М. Шатунова обосновывают ограниченность традиционной оппозиции «социальное — человеческое», раскрывая «человеческую основу» социального в условиях его кризиса.

Раздел «Традиция и современность: проблема трансляции смыслов» получил достаточно насыщенным с точки зрения поставленных вопросов и затронутой проблематики — предметами исследовательского интереса авторов выступают смысловое поле термина «культурный синтез» и феномен латиноамериканского культурного синтеза (О.Ю. Бондарь); западная, античная и классическая индийская

философские традиции и проблема трансляции философского знания (Р.В. Псху и А.В. Парибок); «особость», специфичность индийской философии, как она представлена в трудах индийского интеллектуала Бонкимчондро Чоттопаддхая (Т.Г. Скороходова); личность Махатмы Ганди и идейное кредо гандизма (М.Т. Степанянц).

В номер включено несколько полемических статей — И.Н. Вольнов пишет о возможности создания предпосылок для формирования нового мышления на основе объединения науки и искусства (принципов экономии и избыточности мышления), что, в конечном итоге, может послужить и ответом на цивилизационные вызовы настоящего и будущего; А.М. Орехов и Е.Л. Скачко рассуждают о перспективности философии социологии как междисциплинарного направления, указывая вместе с тем на опасность «социологизма» для социальной философии; В.И. Панов, анализируя различия в понимании пространства, времени и движения как фундаментальных свойств окружающего мира в рамках естествознания, философии и психологии, утверждает необходимость фундаментального сдвига-переноса принципов изучения и формопорождения психической реальности на изучение других видов реальностей.

Отдельным блоком в журнале уже традиционно представлены исследования молодых ученых — аспирантов Пензенского государственного университета, Института философии РАН, школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета и Российского университета дружбы народов — Н.А. Борисова, Н.С. Глазкова, А.Е. Зырянова, А.С. Ивановой, В.З. Нгуена.

Завершает номер рецензия О.К. Шевченко на недавно вышедшую научно-популярную книгу А.М. Орехова «Путешествие вслед за Совой Минервы: Античная философия».



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-429-433

## **ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОСТИ (философские чтения памяти профессора П.К. Гречко): краткий обзор**

**Е.М. Курмелева, С.В. Рудановская**

Российский университет дружбы народов  
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

Мы достойны иметь прошлое, которого не надо стыдиться,  
и будущее, в которое можно верить, и на этой основе строить  
настоящее, в котором наконец-то хотелось бы жить.

*П.К. Гречко*

14 июня 2017 года в Российском университете дружбы народов состоялась Всероссийская научная конференция с международным участием «Человек и общество в контексте современности» (Философские чтения памяти П.К. Гречко). Инициировала мероприятие (и выступила главным организатором) кафедра социальной философии, заведующим которой Петр Кондратьевич был 24 года — с момента основания кафедры в январе 1992 года и вплоть до 5 января 2016 года. Вообще же, с РУДН связана практически вся его жизнь — П.К. Гречко пришел работать в университет в 1978 году и был не только преподавателем, но и активным участником всех преобразовательных процессов в вузе, внес немалый вклад в его становление.

Будучи заведующим кафедрой, Петр Кондратьевич умело совмещал организационно-управленческую деятельность с педагогической работой и научно-исследовательской деятельностью. На реализацию задач, которые он поставил перед кафедрой — анализ социального в контексте современности, вывод отечественного социально-философского знания на новые теоретические и методологические рубежи, адаптация учебного процесса к требованиям глобальной образовательной среды, подготовка высокопрофессиональных специалистов в области социальных и гуманитарных наук — коллектив кафедры нацелен и сегодня.

Современность Петр Кондратьевич считал сквозной нитью социально-философских исследований, главным предметом преподавания социальной философии. Современная социальность характеризуется такими феноменами, как сложность, информационность, плюралистичность, глобальная коммуникативность, многомерность, наличие сетевых структур и другими, бросающими вызов традиционным методам изучения социального. Понимание человеком своего места в мире, в коммуникации, в общественной жизни, своей идентичности, творческого потенциала, смысла жизни в современных обществах существенно отличается

от аналогичного понимания в традиционных обществах и обществах модерна. Философское осмысление этих различий востребовано как важный аспект изучения современности и современного измерения социального.

Но кто-то видит современность, кто-то — современников; кто-то живет в повторяющемся настоящем, ограниченным кругом знакомых людей и идей, кто-то — в вечно меняющемся мире, «текущей реальности». По умолчанию современность как актуальная действительность есть и не может не быть. И вместе с тем идентификация современности, ее временных контуров, качественной характеристик, возможностей является одной из главных проблем социально-философской мысли начиная с эпохи модерна. «Перефразировав одно известное выражение, можно сказать, что мы не знаем (плохо знаем) время, в которое живем. И потому, наверное, так жадно поглощаем все, что эту проблему решает или уменьшает. Вообще-то все мы, как авторы, пишем *из современности*, но только некоторые из нас еще и *о современности*» [1. С. 185]. Петр Кондратьевич Гречко несомненно принадлежал к числу этих немногих авторов (1).

Современность, в конечном итоге, и была выбрана общим тематическим полем конференции. Организаторы пригласили участников к исследованию основных смысловых горизонтов (и координат) современной социальности. Особое внимание предлагалось уделить жизненному миру человека времени *после Модерна*.

Соорганизаторами мероприятия выступили: сектор социальной философии Института философии РАН, философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова, Российское философское общество. Информационно-организационную поддержку конференции оказывали редакции журналов «Вестник РУДН. Серия: Философия», «Личность. Культура. Общество», «Ценности и смыслы», «Гуманитарный вестник» МГТУ им. Н.Э. Баумана, «Вестник РФО».

Председателем организационно-программного комитета стал *Нур Серикович Кирабаев*, доктор философских наук, профессор, первый проректор — проректор по научной работе РУДН, заведующий кафедрой истории философии РУДН, вице-президент РФО. Заместителем — *М.Л. Ивлева*, профессор, доктор философских наук, заведующая кафедрой социальной философии РУДН.

В состав организационно-программного комитета вошли: *В.В. Миронов*, профессор, доктор философских наук, член-корреспондент РАН, заведующий кафедрой онтологии и теории познания философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, декан философского факультета МГУ; *В.А. Цвык*, профессор, доктор философских наук, декан факультета гуманитарных и социальных наук РУДН; *Ху Йепинг*, профессор, PhD, исполнительный директор Международного Совета исследования ценностей и философии, исполнительный директор Центра им. Дж. Маккллина по исследованию культуры и ценностей (Католический университет Америки); *Бианка Ботева-Рихтер*, профессор, Институт философии, Венский Университет; *Г.В. Сорина*, профессор, доктор философских наук, профессор кафедры философии языка и коммуникации МГУ им. М.В. Ломоносова; *С.В. Иванова*, профессор, доктор философских наук, директор Института стратегии развития образования РАО; *В.Д. Губин*, профессор, доктор философских наук, декан философского фа-

культета РГГУ; А.С. Колесников, профессор, доктор философских наук, Институт философии СПбГУ; преподаватели кафедры социальной философии РУДН.

Тематика конференции вызвала большой интерес: оргкомитет получил 183 заявки на участие в ее работе из более чем 40 российских и зарубежных вузов, научно-исследовательских центров и учреждений: Тюбингенского университета (Германия); Университета Овидия в Констанце (Румыния); Прешовского университета (Прешов, Словацкая республика); Института философии НАН Беларуси (Минск, Республика Беларусь), Нежинского государственного университета имени Николая Гоголя (Нежин, Украина); Таджикского технического университета (Душанбе); Института философии РАН; МГУ им. М.В. Ломоносова; Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; Санкт-Петербургского государственного университета; Института Дальнего Востока РАН; Российского государственного гуманитарного университета; Дальневосточного федерального университета; МГТУ им. Н.Э. Баумана (национального исследовательского университета); Института стратегии развития образования РАО; Волгоградского государственного университета и ряда других организаций.

Пленарное заседание открыл декан факультета гуманитарных и социальных наук РУДН В.А. Цвык, который обратился к участникам с приветственным словом, обозначил цели и задачи конференции. С докладами выступили: Н.С. Кирабаев (РУДН), В.В. Миронов (МГУ им. М.В. Ломоносова), Ю.М. Почта (РУДН) и Ю.М. Резник (Институт философии РАН, ИОН РАНХиГС). Завершила выступления на пленарном заседании супруга Петра Кондратьевича Гречко — Ольга Ивановна, рассказавшая гостям о некоторых интересных фактах его жизненного и творческого пути.

Далее работа конференции продолжилась в рамках 9 секций и круглых столов:

«Модерн и постмодерн в фокусе социальной философии» (секция; модератор А.В. Павлов, заведующий сектором социальной философии Института философии РАН);

«Традиция и современность: проблема трансляции смыслов в истории философии» (круглый стол; модератор Р.В. Псху, доцент кафедры истории философии РУДН);

«Социальная теория и жизненный мир человека» (секция; модератор Ю.М. Резник, заведующий кафедрой философии ИОН РАНХиГС, главный научный сотрудник сектора истории антропологических учений Института философии РАН);

«Религия, политика и образование в постсекулярном обществе» (круглый стол; модератор М.М. Мчедлова, заведующая кафедрой сравнительной политологии РУДН);

«Образование и социальные вызовы XXI века» (секция; модератор Е.В. Брызгалкина, заведующая кафедрой философии образования МГУ им. М.В. Ломоносова);

«Философия истории: прошлое, настоящее, будущее» (секция; модератор В.А. Нехамкин, профессор кафедры философии МГТУ им. Н.Э. Баумана);

«Секция Science-Art: конвергенция науки и искусств» (секция; модератор И.Н. Вольнов, директор ЦТПО Московского политехнического университета);

«Коммуникативно-этическое измерение социального» (секция; модератор М.Л. Ивлева, заведующая кафедрой социальной философии РУДН);

«„Ценности и смыслы“ и П.К. Гречко: проблема идентичности» (секция; модераторы С.В. Иванова, директор Института стратегии развития образования РАО, Г.В. Сорина, профессор кафедры философии языка и коммуникации МГУ им. М.В. Ломоносова).

С докладами выступили более 100 представителей научных и образовательных учреждений. Особо хотелось бы отметить участие в конференции молодых исследователей — студентов, аспирантов и выпускников вузов: *Н.А. Борисова* (Пензенский государственный университет, Пенза), *О.К. Васильченко* (департамент философии Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, Владивосток), *А.Е. Варлыгину* (МГТУ им. Н.Э. Баумана), *Л.Л. Волкову* (РУДН, Москва), *П.С. Жорову* (РУДН, Москва), *Н.С. Глазкова* (Школа философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва), *Г.Ю. Глуценко* (Волгоградский государственный социально-педагогический университет, Волгоград), *А.Н. Гумарову* (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва), *Р.Н. Каримова* (РУДН, Москва), *Т.А. Колесник* (Брянский государственный технический университет, Брянск), *С.А. Костину* (РУДН, Москва), *Н.М. Марджи* (РУДН, Москва), *Н.А. Сафину* (РУДН, Москва), *А.Е. Сотникову* (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва), *М.Э. Тер-Оганезову* (РУДН, Москва), *Ф. Тураева* (Таджикский технический университет, Таджикистан), *М.А. Шувалову* (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва), *С.И. Щербакову* (Брянский государственный технический университет, Брянск).

По итогам конференции издан сборник материалов в 2-х томах (общим объемом более 1000 стр.), с которым можно ознакомиться на портале «eLIBRARY.RU».

Организационно-программный комитет благодарит всех участников конференции и сообщает, что данное мероприятие будет проводиться в РУДН на регулярной основе под общим названием «Гречковские чтения».

© Курмелева Е.М., Рудановская С.В., 2017

## ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Помимо многочисленных статей, каждая из которых затрагивает тот или иной аспект современного мира, теме современности у П.К. Гречко посвящены две большие работы: коллективная монография «Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы», под ред. П.К. Гречко и Е.М. Курмелевой (М.: Российская политическая энциклопедия, 2009. 440 с.) (с отдельной главой «Темпоральная многослойность социального: современность как вызов»), а также последняя монография «Онтотологический дискурс современности. Историческая продвинутость и ее вызовы» М.: ЛЕНАНД, 2015. 312 с.

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Гречко П.К.* История и современность: перспектива деконструктивистского прощания с прошлым // *Вестник РУДН. Серия: Философия*. 2009. № 1. С. 34—45.
- [2] *Гречко П.* Современность, или какая нынче все-таки эпоха на дворе? // *Власть*. 2012. № 5. С. 185—187.

**Для цитирования:**

Курмелева Е.М., Рудановская С.В. Человек и общество в контексте современности (философские чтения памяти профессора П.К. Гречко): краткий обзор // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 429—433. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-429-433.

**Сведения об авторах:**

Курмелева Е.М. — старший преподаватель кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов (e-mail: soc\_phil@mail.ru)

Рудановская С.В. — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов (e-mail: rudsv@live.ru)

**For citation:**

Kurmeleva, E.M., Rudanovskaya, S.V. The Person and Society in the Context of Contemporaneity (Philosophical Readings in Memory of Professor P.K. Grechko): An Overview. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 429—433. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-429-433.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-429-433

**THE PERSON AND SOCIETY  
IN THE CONTEXT OF CONTEMPORANEITY  
(Philosophical Readings in Memory of Professor P.K. Grechko):  
An Overview**

**E.M. Kurmeleva, S.V. Rudanovskaya**

RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia)  
6, Miklukho-Maklaya Str., 117198, Moscow, Russian Federation

**REFERENCES**

- [1] Grechko P.K. History and Contemporaneity: A Perspective of Deconstructionist Farewell to the Past. *Vestnik RUDN. Seriya: Filosofiya*. 2009;(1):34—45. (In Russ.)
- [2] Grechko P.K. 'Sovremennost', ili kakaya nynche vse-taki epokha na dvore? *Vlast' (The Authority)*. 2012;(5):185—187. (In Russ.)

## ДИАЛОГ С ФИЛОСОФОМ

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-434-447

### РАЗМЫШЛЕНИЯ О НАСТОЯЩЕМ: ИНТЕРВЬЮ С ПРОФЕССОРОМ П.К. ГРЕЧКО\*



**1. Философия не может существовать в «безвоздушном пространстве», вне коммуникации, мысль рождается в диалоге, в том числе в воображаемом. Какие авторы, Петр Кондратьевич, повлияли на выбор Вашего жизненного пути, и какие люди сыграли важную роль в Вашем философском становлении?**

В студенческие годы я восторгался М. Мамардашвили. На его публичных лекциях я видел, как рождается и живет мысль, как тяжело держать ее напряжение, о какие пороги она чаще всего спотыкается. Вдохновляла меня также диалектическая мысль Э.В. Ильенкова. Наверно, как и все в то время, я с удовольствием копался в «ранних работах» К. Маркса. Подготовка диссертаций, кандидатской и докторской, проходила под определяющим методологическим влиянием загребского (Югославия) журнала «Praxis»: отчуждение, нормативная концепция практики и т.д.

В последние годы симпатизирую постмодернизму. Не считая его единственным и исчерпывающим выражением эпохи Постмодерна, в которую вступили исторически наиболее развитые страны мира, я, тем не менее, вижу в нем самую эвристичную мировоззренческо-методологическую перспективу современности. Не буду перечислять здесь авторов — как раз в духе постмодернизма, настаивающих на конце, смерти самой авторской позиции. Очень ценю М. Вебера и А. Шютца: первого — за «дух капитализма» (вообще времени); второго — за смыслоозначенное социальное бытие. Не могу не добавить к ним и Г. Зиммеля с его вопрошанием «Как возможно общество?». Только вдумайтесь: общество дано, существует в действительности, а он ставит вопрос о возможности (теоретической, но, видимо, и не только) общества. Истинно философский, модельно-парадигмальный подход!

---

\* С профессором Петром Кондратьевичем Гречко беседовали Е.М. Курмелева и С.В. Рудановская. Интервью состоялось в 2012 году в рамках мероприятий кафедры социальной философии по поводу 65-летия П.К. Гречко. Публикуется впервые.

Названные авторы, прежде других, научили меня тому, что лучше отталкиваться не от авторитетов, какими бы великими они ни были, а от самой ситуации современности, ее духа, ее предметно-проблемного напряжения. Шютц называл это *attention à la vie* — вниманием к жизни.

**2. Одна из «вечных» проблем философии — это определение самой философии. Как Вы для себя формулируете цели и задачи философии? Считаете ли Вы философию наукой? Или же в чем-то прав Мартин Хайдеггер, утверждавший, что философия — это, в первую очередь, процесс развертывания мысли (философия есть философствование)?**

Да, согласен, самоопределение философии входит конститутивным образом во все виды и формы философского дискурса. В отличие, скажем, от естественных наук — физики, химии и т.д., которые занимаются своими конкретными предметами, не задаваясь при этом вопросом, а что такое, скажем, физика сама по себе. У физиков с этим полная определенность. А вот философы пребывают в постоянной неуверенности и относительно своей предметности, и того, как к ней правильно подойти, — *differentia specifica* философии. Далее, важно различать определение как начало исследования и определение как его завершение. Полноценным является лишь то определение (его в полном смысле можно назвать дефиницией), которое опирается на соответствующую теорию. В данном случае я такую теорию представить не могу, ограничусь поэтому кратким «начальным» определением. Философия есть предельное вопрошание, поиск последнего «почему» в любом занимающем нас вопросе. Различные предельные «почему» образуют онтологическую, эпистемологическую, аксиологическую и праксеологическую «части» философии.

Вопрос «Является ли философия наукой?», с моей точки зрения, давно набил оскомину. Он какой-то позитивистский, а значит устаревший. Ну не является философия наукой — и что из этого? Разве плохо, что какие-то вещи в нашей жизни являются не наукой? Жизнь в режиме только науки была бы настоящим кошмаром. Можно и пошутить вместе с Розерфордом: все науки делятся на физику и коллекционирование марок (философия, надо полагать, идет по ведомству коллекционирования марок). Или вот еще: есть науки естественные (это физика, химия и т.д.), неестественные (экономика, социология и т.д.) и противоестественные (это философия). Но не следует забывать, что, не будучи наукой, философия остается академической и учебной дисциплиной. Именно дисциплиной, так что не получается «что хочу, то и ворочу».

Относительно философии и философствования... Я понимаю, сам Хайдеггер, это ко многому обязывает. Но особого смысла и значимой интеллектуальной прибавки я в этом разграничении не вижу. Философствование — процесс, философия — его результат; естественное состояние философии — процессуальное.

**3. Философию сравнивают не только с наукой, но и с литературой. Особенно это актуально для отечественной традиции. Есть даже такое определение: философия — это рационализированная поэзия. А насколько (до какой границы) философ может оставаться поэтом, а поэт — философом? Или**

**в рамках современного (постмодернистского) гуманитарного дискурса о границах не спорят и их не устанавливают, наоборот — их преодолевают, разрушают?**

Прежде всего хотелось бы обратить внимание вот на какую сторону вопроса. Работая в журналах, рецензируя поступающие туда статьи, я убедился, что без литературы (в смысле литературной грамотности или компетентности) делать в философии нечего. Если автор мучается со словом, не может литературно правильно выразить свои мысли, то до собственно философского языка — языка идей — ему никак не добраться.

И в концептуальном плане, поскольку мир — как внешний, так и внутренний — доступен нам лишь через язык, в языковом облачении, философии без литературы не обойтись. Вспомним опять Хайдеггера: *Die Sprache ist das Haus des Seins* (Язык — дом Бытия). Бытие — «охватывающий» предмет философии, и обсуждать его лучше всего в комфортной домашней обстановке. В основе любой философской теории всегда лежит какая-то метафора или смыслообраз, философия в этом плане опять близка к литературе. В марксизме, например, это был образ призрака: «Призрак бродит по Европе — призрак коммунизма». Но... Но познавать — значит различать. Философия и литература — разные текстовые жанры. И суть, сущность каждого из них нужно искать не в том, что их сближает (их многое сближает), а как раз наоборот — в том, что их различает (пусть только в деталях, на уровне нюансов и акцентов). Ссылка на постмодернизм, который якобы разрушает все и всякие границы, не совсем точна. Да, постмодернисты свободно переходят от одного (любого) текста к другому (любому другому), но при этом они очень чувствительны к малейшим различиям и филигранно работают с оттенками. Я не вижу ничего хорошего в том, что функции философии в нашем обществе часто выполняла (а частично выполняет и до сих пор) литература. В результате у нас нет настоящей понятийно-аналитической культуры, что сдерживает технологическое развитие общества. Судя по всему, плохо у нас и с культурой вопрошания, т.е. идентификации реальных, а не мнимых проблем.

**4. Некоторые авторы, например Лео Штраус, считают, что в современном мире невозможно быть философом, мы можем только любить философию, пытаться понять великих учителей прошлого. Согласны ли Вы с этим утверждением? Какую роль должна играть в развитии философского мышления история философии? С какими вызовами сталкивается человек, занимающийся философией в современном обществе?**

Когда-то у нас говорили о любомудрии, теперь вот о любви к мудрости. Так привычно расшифровывается греческий термин *φιλοσοφία* (*philosophia*). Ну почему *philia* означает непременно и только «любовь»? Вот филологию, например, мы же не расшифровываем как «любовь к слову», а как «науку о языке», «изучение языка». Но даже если «любовь к мудрости» и является правильным переводом, все равно этимология и даже семантика не могут подменить собой понятийное функционирование термина. Философия изначально стремилась отрефлексировать лю-

бовь, перевести ее в некоторое знание о любви. Вообще-то она всегда пользовалась резонами, доводами и аргументами в своем поиске истины, раскрытии природы реальности.

Сведение философии к попытке «понять великих учителей прошлого», как это делает Л. Штраус, было бы оправданно только в том случае, если бы эти учителя владели ключами от истины. Но этого ведь нет, не наблюдается, и перед лицом истины мы все находимся, по большому счету, в одной ситуации, ситуации неведения. Разница в степени, а не в сущности.

По поводу истории философии я люблю повторять где-то вычитанную мысль: историки философии не делают историю философии. Действительно, задача историков философии не творить историю философии, а помогать всем нам ее осваивать — как лабораторию дерзновенной человеческой мысли, как материал для развития соответствующей профессиональной компетенции. Не пройдя школу истории философии, трудно, если вообще возможно, заниматься актуальной философией. Так что пусть простят меня историки философии — я все-таки не принижая их дело, просто кое-что в нем уточняю. Кроме того, истории философии бывают очень разными. Интересны суждения на этот счет Ж. Делёза в «Различии и повторении»: «Следует, чтобы изложение истории философии действовало как *подлинный двойник* и включало присущее двойнику *максимальное изменение*. <...> Корреляция самого верного и точного повторения — *максимум различия*... (курсив везде мой. — П.Г.)».

С какими вызовами сталкивается философ в современном обществе? Да с теми же, что и все остальные, — с глобализацией и глобальной конкуренцией, прежде всего. С физическим и моральным износом некогда эффективных средств познания, с недоверием к «большим нарративам», которые философы привыкли создавать, с неожиданными социально-историческими импликациями новых средств коммуникации.

##### **5. Что, по Вашему мнению, предполагает и на что должно ориентировать современное гуманитарное образование?**

Современное гуманитарное образование с философией во главе (ну так бы хотелось видеть это соотношение) призвано формировать и развивать (конечно же, в единстве с другими научными дисциплинами) два главных капитала общества — человеческий и социально-коммуникативный. Без свободного и творческого субъекта, без доверия и взаимопонимания между людьми развитие общества невозможно. Данные капиталы легко внутренне дифференцируются на отдельные, относительно независимые компетенции, такие как культура вопрошания, рефлексивность, флексибильность (гибкость), критичность, имагинативность (творческое воображение), коммуникативность. Главное, конечно, рефлексивность, ею питаются все остальные компетенции. Вспомним Сократа: неосмысленная (не тронутая рефлексией) жизнь недостойна того, чтобы ее прожить. Рефлексивность — незаменимый ресурс диалога и успешной коммуникации между людьми.

А что предполагает для своего развития современное гуманитарное образование? В принципе то же самое, что и в плане его продуктивной ориентации, только в активной форме спроса — социального заказа на свободу и творчество, на доверие и взаимопонимание.

**6. А что для Вас социальная философия? Почему именно она — главный предмет Вашего научного интереса?**

Я не сторонник дисциплинарного членения философии. Стоит перевести предмет в проблему, и дисциплинарные стены начинают рушиться. Можно пользоваться всем чем угодно, даже сводками погоды, если они работают на решение конкретной проблемы. Но вопрос поставлен, и я на него отвечаю. С помощью Канта, имея в виду его знаменитые вопросы (видите, как я часто обращаюсь к истории философии). Вопросы эти таковы: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться? Что такое человек? Последний, четвертый, вопрос в этом перечне является «синтетическим», в нем по-своему концентрируются первые три. Общества здесь как бы и не видно, но оно несомненно присутствует — в качестве социально-исторического контекста экзистенциально-индивидуального бытия человека. Развивая сказанное, можно настаивать на том, что взаимоотношение человека и общества являются стержнем всей философской проблематики, структурирующим принципом всего философского поля исследования. Вот вам и ответ на вопрос о главном предмете моего научного интереса. На Западе под социальной философией чаще всего понимают *moral and political philosophy*. Я согласен и с таким разворотом моего научного интереса.

**7. Социальная философия долгое время в нашей стране ассоциировалась с классиками марксизма. Кто из авторов сейчас определяет проблемное поле социальной философии? Существуют ли современные парадигмы социальной философии, сравнимые с марксизмом по своей объяснительной силе? Можно ли назвать Карла Маркса актуальным автором?**

Прежде всего я бы хотел высказаться по поводу объяснительной силы марксизма. Это иллюзия, иллюзия идеологическая, что марксизм все объясняет. Во-первых, его валидность распространяется только на эпоху раннего капитализма, да и то с оговорками. Во-вторых, он не увидел, не различил, пропустил реальную перспективу исторического развития общества (человечества). В-третьих, он сделал ставку явно не на «тех парней». Практика — критерий истины. Вот она и поставила точки над «и». Теперь это очень скромная исследовательская парадигма, не лучше, но и не хуже многих других. Кто из авторов определяет сейчас проблемное поле социальной философии? Мой ответ такой: нет звезд — есть «группа товарищей».

Современные исследовательские парадигмы? Что ж, они есть. Но фишка в том, что современность по определению не парадигмальна — она плывет, бурлит, мерцает, сопротивляясь любой структурной фиксации.

В отличие от многих авторов я считаю очень современной постмодернистскую парадигму, прежде всего ее онтологию различий. По-современному эвристична и синергетическая парадигма, особенно если сочетать ее со сложностью (*complexity*). Обещает серьезное приращение знаний обращение к трансцендентально-универсальной прагматике Апеля—Хабермаса. В полной мере не раскрыт еще и парадигмальный потенциал коммуникативистики, в частности маклюэновского *medium is message*. Но будем справедливы, продолжают работать и «старые» парадигмы, такие как социальная феноменология, символический интеракционизм и т.п.

**8. Чем Вам импонирует постмодернистский дискурс? Чему, на Ваш взгляд, могут научить постмодернистские авторы? Почему в нашей академической среде сохраняется настороженное отношение к постмодернизму?**

Я готов поддержать «импонирующий» стиль вопроса и начать отвечать в терминах «нравится», «производит впечатление», «внушает уважение». Выражаясь по-другому, речь идет о том, что философия в действительности представлена не только знанием, но и выбором. Выбор компенсирует недостаток информации, снимает неопределенность ситуации, подводит черту под бесконечными сомнениями и колебаниями исследователя. Совершается этот выбор отнюдь не по логике доказательства или интеллектуального расчета. Скорее всего, тут работает логика предпочтения, какого-то внутреннего резонанса, любви, наконец. У Н.А. Бердяева есть прекрасное описание такого вот акта выбора, акта философской любви: «Подлинный философ — человек влюбленный, избравший предмет познавательной любви. Творческое философское познание есть прекращение сомнения над тем, кого избрал и полюбил. Влюбленный творческим актом избирает, кого полюбить среди дурной множественности женщин. Влюбленному нечего говорить, что кроме избранной и любимой им есть много женщин не худших, а даже лучших. И влюбленному философии нечего говорить, что кроме избранной и любимой им истины есть еще множество истин не менее правдоподобных». Что ж, возможно, что я пришел к истине постмодернизма именно таким образом — тогда и объясняться не стоит.

Но если серьезно, то моя тяга к постмодернизму имеет-таки оправдание.

Я всегда знал (так меня учили), что философия — это открытое и честное мышление. Но в действительности или фактически я очень часто наталкивался на различные «сокрытия»: мифологические, идеологические, конъюнктурно-политические, в виде недомолвок, сознательных или бессознательных обрывов мысли, уходов в «боковые линии» анализа и т.п. Обобщенно все это можно назвать присутствием автора в тексте. Я недоумевал, злился и ждал, кто же или что же мне поможет. Помощь пришла как раз от постмодернизма, метод деконструкции которого позволяет очистить текст от авторского присутствия и представить его в некоем чистом виде, только как текст. Поразили меня также постмодернистские симулякры: это надо же — копии лучше оригинала! Ну а онтология различий в ее постмодернистской интерпретации просто вскружила мне голову. Впрочем, пора остановиться, иначе я перескажу весь постмодернизм.

**9. Что для Вас есть современность, современное общество? Считаете ли Вы себя современным человеком?**

Мое отношение к современности не валюативное (как захочу, так и оценю), не культурологическое (современность как модерн в искусстве), а социально-историческое (эпохальный статус современности). Современность пришла на смену долгому периоду традиционализма (традиционная семья, традиционная социальная структура, традиционное государство и т.д.). Исторически первой современностью, современностью № 1 в мировой истории стал как раз Модерн. Это, по-другому, Новое время (Modern Times), эпоха Просвещения, субъектно — западное человечество. В последней четверти XX века в исторически продвинутых, к тому времени уже модерных, странах мира начался переход к современности № 2 —

Постмодерну. В англоязычной версии это переход от *modernity* к *contemporaneity*. Постмодерн одновременно и продолжение Модерна (полных разрывов в истории не бывает) и жесточайшая критика его (нового без этого не бывает). Так что сегодняшняя современность, в прямом значении этого понятия, непременно постмодерна. Современность — это самый настоящий *drive* истории. Она у самого ее края-горизонта, и есть возможность хоть немного заглянуть за него.

И где, каково место России в этой исторической раскладке? Если верить некоторым авторам, В.Э. Шляпентоху например, то Россия даже в постсоветскую эру остается феодальным обществом. Судя по ментальности, менталитету, так оно, наверно, и есть. Но поправку на изменившуюся мировую ситуацию делать все-таки нужно. В условиях глобализации современность (в виде модерна и постмодерна) легко внедряется в любую социальную среду, анклавно устраивается в самых экзотичных коммуникативных полях. Таких островков-анклавов в нашей стране немало. Но в общую постмодерную картину «русского мира» они пока не складываются.

Современный ли я человек? Думаю, что не очень, ведь я родом из того прошлого, которое и модерным-то назвать нельзя.

**10. Если бы у Вас была возможность освоить несколько профессий (идеал человека будущего), какую профессию (профессии) Вы бы выбрали и почему?**

Ну, не знаю, многое бы хотелось освоить. Не помешала бы юридическая специальность, с ее помощью можно проводить исследование как расследование, развивать состязательные (игровые) формы доказательства, дополнять истинность легитимностью и т.д. Еще бы пригодилась филология: язык и речь желательно понимать тоньше и глубже. Можно и нужно ставить вопросы не только о философских горизонтах языка, но и о языковых горизонтах самой философии. Интересно также заметить, что через глубинную грамматику Хомского филология напрямую взаимодействует с философией. Хотя, если разобраться, о дополнительных профессиях можно особо и не беспокоиться. Дело в том, что почти вся современная методология является меж-, мульти- или трансдисциплинарной, а это значит, что при должном подходе к своему делу или предмету исследования каждый из нас непременно чувствует соседское присутствие других дисциплин. Остается только это смутное ощущение перевести в реальную мотивацию по специальному знакомству с «соседями». При современных технологиях образования и научной работы сделать это не так уж и сложно.

**11. Как Вы представляете себе будущего (будущее) человека? Насколько он сохранит «естественность»? Что из «человеческого», на Ваш взгляд, должно все-таки остаться, несмотря на научно-технический прогресс, все большее «врастание» искусственного (искусственности) в нашу жизнь? А нельзя ли сказать, что искусственное — форма естественного? Не есть ли это своего рода «хитрость природы»? Или мы все-таки говорим о коренном, субстантивном изменении человеческой природы (если здесь вообще можно употребить это слово — «природа»)?**

Начну с того, что в естестве, называемом природой, человека никогда не было и нет. Эволюционно там вызрел только анатомо-физиологический субстрат чело-

века. Возможно, природа и хитрит, но мы ведь тоже не льком шиты, понимаем ее эволюционное коварство, ее «черные дыры», темные материю и энергию, лавиной идущую информацию. Важно только успеть, упредить. Иначе природа приведет в исполнение приговор конечности относительно человеческого рода в целом. Применительно к отдельным его представителям, т.е. индивидно, индивидуально, она делает это давно, с самого своего эволюционного начала. Человек (собственно человеческое в нем) — исторически-искусственное существо. В этом направлении он и будет развиваться, все дальше уходя от своего естественного, или животного, состояния. Вообще-то естественным для человека является то, что сделано им самим и отвечает его долженствованию. Можно предположить, что по ходу исторического развития искусственное будет все больше сближаться с естественным, так что граница между ними совсем исчезнет. Естественность как искусность искусственного. Не исключено, что со временем (в далеком будущем) будет сменен и биологический субстрат-носитель сознания. Он и в самом деле не очень надежен, часто болеет, чихает, имеет другие неприятные стороны. Почему бы не перекачать сознание на какой-нибудь более благородный *hard* с соответствующим *soft*-ом?

Останется ли что-нибудь от «человеческого, слишком человеческого»? Не уверен, не знаю.

**12. Как Вы относитесь к природе вообще, например, к «братьям нашим меньшим»? Считаете ли Вы, что человек — «венец природы»?**

Отношение мое к природе довольно сдержанное, нет восторга и пасторальной преданности. Я привык противопоставлять природу с ее эволюцией истории как истинно человеческому «дому бытия». Я уже говорил о коварстве природы, обрекшей всех нас (пока дискретно, индивидуально) на смерть. Для природы что человек, что камень — разницы никакой. Для нас же, живых существ, это разница принципиальная. Ясно, что если и найдут здесь удовлетворительное решение, то оно будет технологическим, а не природным. Сказанное не нужно понимать в том смысле, что с природой можно не считаться, что желательно всячески ускорять ее технологическое вытеснение. Внимательное и уважительное отношение к природе, несомненно, продлевает ей жизнь, а нам обеспечивает, создает время для накопления сил и последующего технологического штурма или броска.

Я нормально, по-человечески отношусь к «братьям нашим меньшим», к тем из них, которое вовне, вне нас, и готов бороться с «братьями нашими меньшими» — теми, которые внутри нас. Является ли человек «венцом природы»? Думаю, пока что да. Но сохранится ли в будущем эта «пиковость», не знаю. Скорее нет, чем да.

**13. Испытываете ли Вы ностальгию по прошлому? Какое место прошлое занимает в Вашей жизни?**

Ностальгия? Нет! Как сторонник постмодернизма я ориентируюсь на будущее и уповаю на его потенциал развития. Но тут важно различать два уровня или плана: индивидуально-жизненный и системно-исторический. Да, молодость, бурление сил, страстей, амбиций — все это, конечно, не забывается и приятно, со светлой грустью, вспоминается. «Цветут сады в душе у нас / Один лишь раз, один лишь раз» — так, кажется, поется в одной известной песне. Что до системно-исторического плана обсуждаемого вопроса, то он не столь однозначен. Речь, что

понятно, идет о системе социализма, его социально-политическом строе. Там тоже было разное: не только тотально следили, сажали в тюрьмы, отправляли в ГУЛАГ, но и любили, рожали детей, радовались жизни, ценили и поддерживали коллег, друзей. Но в целом социализм (наш, советский) — некомфортная для жизни система, хронически дефицитная, произвольно бюрократическая, без преувеличения исторически тупиковая. Потому и завалилась, импловивно рухнула, сгнив изнутри. Были, разумеется, и внешние факторы, но как дополнительные, усугубляющие, не более того. Homo soveticus — это совершенно особый тип людей. Такими людьми легко управлять, но с ними невозможно решать «творческие задачи» истории, успешно отвечать на вызовы времени. И чем дальше, тем больше.

**14. Философия — любовь к мудрости. Что для Вас есть мудрость? Кто такой мудрец в современном обществе? Насколько современно это понятие — мудрость? Может быть, его можно заменить каким-то другим понятием? Нужна ли эта замена?**

На первую половину этого вопроса, «про любовь», я уже ответил. Теперь о мудрости. Да, философ должен быть мудрецом. Но что это такое? Нет здесь ответа, только ответы и все разные. Демокрит из Абдер, например, полагал, что быть мудрым — значит правильно мыслить, правильно говорить и правильно поступать. Такая вот троица мудрости. Демокритовская трактовка мудрости верно указывает на то, что ее нельзя свести к знанию, каким бы глубоким и полным оно ни было. Знание, по моему глубокому убеждению, может обратиться в мудрость только мораль, нравственность. Знание, насыщенное, пронизанное нравственностью (добром, человечностью, справедливостью), знание, стремящееся достойным человека образом воплотиться в жизнь, — таково могло бы быть определение мудрости. Мудрость неплохо улавливается в различении истины и правды. Мудрец — это человек благо-разумный. Знание — благо, знание как благо.

Конечно, «мудрость» звучит несколько старомодно, и поэтому вопрос о ее современности вполне уместен. Но трудно с заменой, не так-то легко ее подыскать. Может быть, дискурс (дискурсивность)? В нем, безусловно, есть «мудрая» составляющая, ведь это мысль, погруженная в жизнь. Различимы в дискурсивности и демократичность, открытость, публичность, гласность. Но вот с моралью и нравственностью до ясности, определенности далеко.

**15. А вот любовь в современном обществе... Меняется ли сегодня смысл любви? Что значит «идеальный мужчина», «идеальная женщина»? Или это только понятия? Как вообще соотносятся (согласуются) «идеальное» и «человеческое»?**

Начну ответ с любви как таковой. Чрезвычайно тонкая и интимно трепетная это реальность. Как не вспомнить здесь нашу певицу А. Апиуну: «А любовь, она и есть только то, что кажется». Дальше, за этой кажимостью, находится или начинается одна физиология. Сошлемся и на Ж. Бодрийяра: соблазн — это чистейшая видимость. Не только любовь, все истинно человеческие качества — совесть, честь, достоинство и т.д. — носят, с онтологической точки зрения, кажимостный характер. Но потому они нам и дороги, потому мы и окружаем их такой заботой —

чтобы не задеть, не разорвать эту человеческую пленку жизни. Любовь в данном ряду занимает особое место, она, без преувеличения, — квинтэссенция человечности. В ней в полной мере раскрывается индивидуальность, событийная уникальность человека. Вот любят два человека, мужчина и женщина, друг друга, со стороны и не видно, за что и почему. А ведь они нашли друг в друге что-то такое, что известно и доступно только им, что объединяет их в одно неповторимое целое. Индивидуация в отношениях любви будет только нарастать. Вместе с ней будут нарастать (утончаться, нюансироваться) и взаимная требовательность друг к другу. Возьмем, к примеру, свежее дыхание. До недавнего времени мы о нем как-то и не думали, жили не тужили, а сегодня вот его отсутствие любовь может даже убить.

Идеальный мужчина и идеальная женщина — да, это понятия, но понятия особые, идеально-типические, эйдетические, если хотите. Без таких понятий человеческая жизнь была бы невозможна, на них мы равняемся, ими меряем свое эмпирически-практическое существование. С помощью социального конструирования мы переводим идеальное в практическое (в практически реализуемые утопии), а далее наступает черед практически-человеческого. Модельно развернутые образы мужчины и женщины дать очень трудно — время их постоянно меняет, корректирует, уточняет. Скажу только, что в огромном дефиците сегодня собственно женственность и «мужчинность», на авансцену жизни уверенно выходят мужеподобность и женоподобность. Над этим и нужно думать.

**16. Как Вы относитесь к восточной философии? Занимались ли Вы когда-нибудь медитативными (йогическими) техниками? Насколько совместимы восточный и западный стиль философствования, восточная и западная философия?**

Давайте обратимся к истории. В так называемое осевое время (а это где-то между VIII и II веками до н.э.) появилось философская вера. Одновременно в трех культурных центрах тогдашнего мира — в Древней Индии, Древнем Китае и Древней Греции. Философская вера — это еще не философия, но определенно исток ее (обращение к внутреннему миру человека, опора на его познавательный потенциал). Казалось бы, перспектива развития философской веры была везде одна — в собственно философию. Но этого не случилось. В Индии философскую веру обузила религия, т.е. вера религиозная, в Китае верх взяли мораль (морализм) и государственная мудрость, и только в Греции с ее ориентацией на свободу и демократию, а также положительное научное знание философская вера развилась в философию. Философия есть переход от мифа к логосу, который, кстати, продолжается и по сей день. Учитывая, что западная философская традиция восходит к древнегреческой мудрости, позволительно, немножко эпатаруя публику, сказать так: философия возможна только на Западе и там, где это понимают. Ничего обидного в этой формулировке нет, ведь «там, где это понимают» не имеет никаких ограничений. К тому же с течением времени, наполненном, разумеется, должным усердием, это «там» приобретает все большую и большую самостоятельность.

Занимался ли я когда-нибудь йогой? Да, было такое, как раз тогда, когда я увлекался натуропатией и голоданием. Йогические техники — это, конечно, не философия, но философии они помогают точно: развивают сосредоточенность, отвлекают от неудобств или дискомфорта повседневного существования, чистят и смазывают мозг как орган мышления.

Совместимы ли восточный и западный стиль философствования? Это зависит от парадигмы, в рамках которой вы это делаете. Скажем, в постмодернизме такой проблемы вообще нет, в нем исследователь спокойно цитирует любые времена и стили, интертекстуально двигаясь по пересеченной местности сводного интеллектуального пространства (и времени, разумеется).

**17. Что для Вас является самым ценным в жизни? И что такое ценность?**

В жизни я ценю (хотел бы ценить) больше всего творчество. В этом я следую Н.А. Бердяеву, полагавшему, что только творчеством можно оправдать жизнь, без этого она — голое и потому неинтересное существование. Через творчество в нашу жизнь входит и смысл — пусть только «человеческий, слишком человеческий», но и этого уже немало. Теперь о ценностях. Вопрос очень сложный — существует целая традиция в его осмыслении. В своих работах я исхожу из того, что «нет объекта без субъекта», что ценности предполагают оценку, оценивание. Чего? Практически всего. Исходя из каких-то очень глубоких жизненных импульсов, протожеланий, двигаясь или устремляясь к Должному, Идеалу, Эйдосу (здесь все эти большие слова — синонимы). Ценность может быть представлена как сплав истины и смысла, как истина с человеческим лицом. Этот сплав настолько крепкий и органичный, что другой, скажем позитивистски-знаниевой, истины в социогуманитарной области вообще не бывает, не встретить, не найти. Ориентируясь на модную нынче терминологию, можно выразиться и так: ценности — это форма легитимации современного социогуманитарного знания. В интересубъективном плане — как ценностные суждения — ценности имеют свою онтологию и эпистемологию, но здесь, видимо, не нужно об этом говорить.

**18. Сегодня много говорят и пишут о толерантности. Как Вы определяете это понятие? Есть ли границы у толерантности? Заканчивается ли где-нибудь Ваше толерантное отношение к Другому? Прочертите свои границы.**

Ну, толерантность — это целая проблема. Говорю это ответственно, так как для меня она была предметом специального исследования. К сожалению, в нашей, отечественной, культуре с ее вертикальностью, имперской мессионерностью, слабой рефлексивностью и т.п. отличительными признаками толерантность чувствует себя неуютно. Не очень помогает здесь и наша наука, она не проблематизирует в должной мере этот феномен. Непонятность начинается уже с самого термина: толерантность — ведь это не русское, не родное слово. Его перевод — терпимость, скорее всего, неадекватен, поэтому, наверно, и непереволим, оставляем калькой. Толерантность — это особая, исторически очень продвинутая коммуникативная культура, это вкус к различиям, внимание и уважение к Другому (другому). Культура очень не простая, внутренне напряженная: чувства и эмоции кричат, протестуют, а разум призывает к спокойствию, взвешенности, поведенческой корректности. Нет, здесь нет лицемерия, но встречаются, сталкиваются все-таки разные состояния: с одной стороны, внутреннее несогласие, а с другой, «внешней», —

сознательная настроенность на невмешательство, на понимание мыслей и действий партнера (партнеров) по коммуникации. Вспомним Вольтера: «Я не разделяю ваших убеждений, но я отдам жизнь за то, чтобы вы могли их высказать». При этом не нужно отказываться и от своих убеждений: худшая из измен — измена самому себе. Выходит, толерантность имеет мало общего с призывом кота Леопольда: «Ребята, давайте жить дружно!». Из всех границ, а их много, скажу только о топологических границах. Нельзя размазывать толерантность по всему полю социальных взаимодействий, она должна быть только там, где без нее невозможно, нельзя. Толерантность, скажем, ни к чему там, где ситуация определенно и однозначно регулируется существующими социальными нормами, моралью, правом. Предлагаю в этом плане подумать над двумя образами: «толерантный муж» и «толерантная жена». К толерантности уместно обращаться только тогда, когда ситуация выходит из-под контроля со стороны существующих социальных норм, когда предмет коммуникации настолько спорен, что занять определенную позицию по отношению к нему очень трудно, если вообще возможно.

**19. Девиз нашей кафедры с Вашей легкой руки звучит: «Да здравствуют различия!». В связи с предыдущим вопросом — все ли различия можно приветствовать в обществе?**

Различия — это прежде всего краски постмодерной (постмодернистской) картины мира. Но для ответа на поставленный вопрос нам придется обратиться к традиционно-модерной терминологии. Любая система, в данном случае плюралистическое общество, имеет или допускает определенную меру разнообразия — предел, его же не преиждешь. За этой предельной чертой начинается хаос, распад самой системы. Вот вам и ответ на вопрос, все ли различия можно приветствовать. Другое дело, что никто этой меры, этого предела не знает и знать не может. Знаний таких нет, а в практическом смысле выручают, опять же до определенного предела, какие-то инсайты, прозрения, интуитивные догадки, искусство руководства и управления, наконец. Но поскольку различия несут в себе «творческий хаос», то с ними лучше переборщить, чем недоборщить. Жить на пределе, конечно же, рискованно, но кто не рискует, тот не пьет шампанского. Нарращивая различия, мы рискуем не выпить этого самого шампанского, но шанс сохраняется, есть.

**20. Что Вы думаете о нашей кафедре? Есть ли у нашего коллектива черты, отвечающие ситуации постмодерного/постмодернистского общества? Ваши пожелания нашей кафедре.**

О нашей кафедре я думаю разное, в духе уже упоминавшихся различий. Есть потенциал, и немалый, но он пока плохо проявляется, сонный какой-то. В то же время я не ставлю действительность выше возможности. В целом наша ситуация очень не простая: неадекватные зарплаты, административный ресурс, провоцирующий на академический бихевиоризм, непомерная преподавательская нагрузка, предельно низкий престиж философии в обществе и т.д. и т.п. Похоже, мы уже смирились с этой ситуацией, опустили руки, не видим перспективы и, что самое печальное, по-прежнему ждем «руководящих указаний». Добавьте сюда академические вызовы современности: любой современный университет, несмотря на его официальное название, должен быть исследовательским, расширение, вплоть

до глобального, горизонта конкуренции, английский язык как современная ученая латынь, компетентностная парадигма, мультимедийная образовательная революция, — добавьте все это и станет ясно, в каком сложностном (complexity) положении все мы находимся. Какой же выход? Утопично ожидать, что ситуация рассосется сама собой. Надеяться на улучшения общей ситуации — что ж, это правильно, но явно недостаточно. Все-таки нужно начинать с самих себя: интенсифицировать исследовательскую работу, искать новые формы и средства преподавания, активнее проявлять себя в академической коммуникации, верить в то, что от меня лично тоже кое-что в этой жизни зависит. Без индивидуальных усилий и инициатив, без личной прибавки в работе нам складывающийся порочный круг не разорвать, не разрушить.

Относительно постмодерных или постмодернистских черт в работе нашей кафедры. Они, безусловно, видны, проступают — и в общей атмосфере, и в разрабатываемой тематике-проблематике, и во многом другом. Но в целом, на мой взгляд, мы все-таки сидим, возможно неосознанно, в парадигме Просвещения-Модерна. Ничего плохого в этом нет — значит эта парадигма все еще эвристична для нас, мы не подошли к ее пределам. Достаточно пока и того, что мы видим и понимаем перспективу постмодернистского дискурса.

### **21. Что для Вас досуг? Как Вы любите отдыхать?**

Ну, досуг для нас, преподавателей, — понятие очень относительное. Во-первых, его всегда не хватает, а во-вторых — досуг как раз нужен для творческой исследовательской работы. Эту связь — науки, образования, досуга — понимали уже в древности: в частности, один из этимологических корней древнегреческого слова σχολείο (skholē) этимологически как раз и расшифровывался как «досуг». И все же, когда у меня появляется этот самый досуг, я люблю читать художественные и иные («не по должности») тексты, а также смотреть телевизор, прежде всего такие каналы, как National Geographic, Viasat History, различные Discovery..., 24\_DOC. Отдыхаю за просмотром хороших детективов, в них меня привлекает интрига или авантюра мысли, а также повышенное внимание к деталям и нюансам. Для развития постмодерно-различительной чувствительности, а я к ней профессионально равнодушен, это очень важно. Как видите, я опять повернул на профессию, что лишний раз подтверждает существующую здесь связь.

### **22. Как Вы относитесь к современному искусству? Как давно Вы были в театре, кино? Что Вы считаете культурным событием?**

В театре не был уже давно, а вот в кино хожу — правда, тоже не очень часто. Возможно, мою ситуацию прояснят следующие рассуждения. Не нужно искать культуру только в искусстве — в принципе, она может и должна быть везде, во всех формах человеческой жизнедеятельности, тем более в социогуманитарной сфере. Культура есть создание смыслов, вернее смыслоценностей. За небольшим исключением, их не чуждо ни одно творчество. Философия — одно из искусств (arts), так что, занимаясь философией, можно и не «ходить в искусство» — по факту вы уже давно там. И еще одно наблюдение. Сегодня выходит так много литературы по специальности, что приходится выбирать: или вы занимаетесь своим

профессиональным делом, чтобы быть на высоте современных требований, или следите за новинками в мире искусства. Я предпочитаю «искусность» в своей области осведомленности в искусстве. Лучший вариант, конечно, — сочетание того и другого, что непросто и не всегда получается.

**23. Известно высказывание Умберто Эко об истине: «обязанность всякого, кто любит людей — учить смеяться над истиной, учить смеяться саму истину, так как единственно твердая истина — что надо освободиться от нездоровой страсти к истине». Как Вы могли бы проинтерпретировать это высказывание? Придерживаетесь ли Вы его в жизни, в философии? Как, на Ваш взгляд, соотносятся: смешное и метафизическое, смешное и религиозное, смешное и реальное?**

Да, интересное высказывание, я над ним как-то думал. В нем много неоднозначных смысловых слоев. «Смеяться над истиной» — это не так уж и сложно, тому порукой опыт и традиция скептицизма. Сложнее с «учить смеяться саму истину». Может, это просто изящная формула известной диалектической мысли, что все истины относительны? Но нет, там ведь речь идет о качестве или мере объективности, а тут смех. Антонимом к «смеху» является «плач», «грусть». Бывает, правда, и смех сквозь слезы. Так о чем и когда мы грустим-плачем? Если вспомним протагоровское *Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют* — если вспомним и, главное, примем в качестве истины это изречение, то легко ответим на поставленный вопрос: грустим мы в конечном счете о хрупкости и ранимости бытия человека, о том, что он всего лишь «крупинка во Вселенной», «былинка на ветру». Ну а когда смеемся, веселимся, радуемся? Видимо, только ситуативно, в редкие моменты самочувствия, когда можем сказать: *Чело-век! Это — великолепно! Это звучит... гордо!* Смех — род утешения и одновременно торжества над тем, что в принципе недоступно.

Смешное и метафизика... Нет, они несовместимы. Метафизика по определению слишком серьезна, чтобы размениваться на «смешные» мелочи. Она погружает нас в темные глубины бытия, где можно только печалиться. Место смеха на поверхности, в движении к поверхности — в делёзовском смысле этого слова. Несовместимы также смешное и религиозное. Где смех, там и грех («и смех и грех») — это подсказывает даже бытовая лексика. Хотя есть и смеющиеся Боги. Что касается смешного и реального, то они вполне сочетаемы: смешное — часть, и не худшая, человеческой реальности. Она помогает не только выживать, но и развиваться, весело прощаясь со своим прошлым.

#### Для цитирования:

Размышления о настоящем: интервью с профессором П.К. Гречко // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 434—447. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-434-447.

#### For citation:

Reflections on the Present: An Interview with Professor P.K. Grechko. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 434—447. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-434-447.



## СОВРЕМЕННОСТЬ В ФОКУСЕ ФИЛОСОФИИ

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-448-455

### WHAT'S NEW ABOUT THE NEW NATIONALISM?

**John Farina**

George Mason University (USA)

*4400 University Drive, MS 6D11 Fairfax, VA 22030 USA*

**Abstract.** What are the limitations of the New World Order created by the rise of transnational regimes and global business begun after the Second World War and reaching a crescendo in our new century? Are there limits to the proffered vision of globalization as a positive force, supported by its own set of mythologies and values?

Is the so called New Nationalism or New Populism that in 2016 brought us Brexit in Europe and the election of Donald Trump in the United States a reaction to the excesses of the new world order? Are there any progressive aspects of those movements or are they fundamentally revanchist?

**Key words:** nationalism, populism, Trump, Brexit, globalization, localism

What are the limitations of the New World Order created by the rise of transnational regimes and global business begun after the Second World War and reaching a crescendo in our new century? Are there limits to the proffered vision of globalization as a positive force, supported by its own set of mythologies and values?

Is the so called New Nationalism or New Populism that in 2016 brought us Brexit in Europe and the election of Donald Trump in the United States a reaction to the excesses of the new world order? Are there any progressive aspects of those movements or are they fundamentally revanchist?

I shall address these questions in the context of current political movements, primarily the MAGA movement of President Trump in the United States. At the outset, I must try to imagine how some Europeans must worry about the rise of Trumpism. As the French political philosopher Pierre Manent points out, the idea of the European Union has been, even from its earliest days, something more than a trade union [1]. It represents a collective transformation of the hearts and minds of Europeans, who for decades have been led into bloody conflict by ideas of blood, place, and faith, best described as nationalism. The wish to create a new Europe is at its heart a wish to create a new European who is tolerant of cultural differences and who thinks of himself as a citizen of Europe or indeed of the whole world. Although from time to time, the rank and file rejects that vision, the project moves on, because it must. The new multi-cultural Europe will become a model for the whole earth.

To those who feel that way, Trump sounds dangerous. It is very easy for them to see him as a proto-fascist, someone who questions the premise that nationalism needs

to be reconstructed from the ground up. At the very least, Trump sounds like he will try to set back international cooperation. His criticisms of NATO, his pulling out of the Paris Climate Accord, his reversal of the Obama deals with Iran and Cuba are examples.

I am going to offer a different view, one from inside the USA, indeed from inside the MAGA movement. Despite whatever might happen from day to day in the Trump administration, his election was the product of forces that are not unique to the United States and that will continue to shape politics for the rest of the decade and beyond.

The noted Marxist historian, Benedict Anderson, admitted candidly in 1983 that the Communist effort to create an international movement of the proletariat, which tried to define itself in ideological rather than national terms, failed. The end of the era of nationalism was not anywhere in sight. Despite the definitional and ontological problems that the conception of nation has, he noted that it robustly endured. Though an “imagined identity”, nationalism is for most people a very real thing, something for which they will sacrifice their very lives to protect [2. P. 3].

That reality was behind the momentous events of 2016. Nigel Farage and his UKIP party led a revolt against the Brussels bureaucrats that resulted in the vote for Brexit. In Italy, Matteo Renzi’s center left government fell after he called a referendum on constitutional reforms and the populist Movimento5stelle gained ground. But the greatest shock wave of all occurred on the evening of November 8. Donald J. Trump was elected president of the U.S., with more electoral votes than any Republican since George H.W. Bush in 1988 and only 7% fewer electoral votes than Barack Obama in his second election. The New York Times had predicted on that afternoon of Election Day that Trump had a 15% chance of winning. The polls suddenly turned from blue to red, and by 10:45 pm that night, the same publication put Trump’s chances of winning at greater than 95%.

What followed in ensuing months, after exactly one day of apologies from the main stream media to the effect that they had perhaps focused on the wrong predictors, was a vociferous effort to blame Trump’s victory on something else.

There was the charge of racism, attached to Trump because he opposed illegal immigration, made up largely of Hispanics. A CNN commentator, Van Jones, who called Trump’s election a “whitelash” — an embarrassingly unartful attempt at a neologism. Mr. Jones, himself a Black man, seemed to be suggesting that racist Americans had reacted against Obama, whom they had voted for twice, because they had remembered they were racists. He did not explain how voting for an old White man was racist but voting for an old White woman would not have been. The racist charge was fueled when President Trump in August 2017 commented on rioting that had occurred in Charlottesville, Virginia, at a “Unite the Right” rally, focused on protesting a town plan to remove a statute of Confederate war hero, Robert E. Lee. Some in the city government found the statute of Lee a bitter reminder of the injustices of slavery, which the Confederate States refused to abandon. The rally also included neo-Nazi and White supremacist groups. They were met with aggressive counter protesters from the left. In the aftermath, one counter protester was dead, and Trump was accused of siding with the White extremists because he insisted on saying there was fault of both sides.

Right alongside the racist accusation was the “sexist” one. This stemmed not from the fact that Trump’s companies lead their industries in the numbers of female executives or in measures of women’s pay but about some locker room talk surreptitiously recorded in the back of a bus eleven years earlier. That logic of course came right from the Hillary campaign that did little but level personal attacks on Trump, lulled by a sense of entitlement and inevitability, as new revelations from inside her campaign now indicate.

The leading theory as of this writing, among the Trump-deniers, is that Russia somehow hacked the election. Several Obama-leftovers in the Intelligence Services, have disclosed this hypothesis, mainly through a series of leaks to the press. Yet they admit that no voting systems were sabotaged. No votes were changed. The accusations vaguely suggest that the Russians engaged in disinformation campaigns and may have given Hillary Clinton’s emails that were hacked, because they were stored, in violation of government — laws and policies, on private, poorly-secured email systems or hacked emails from her campaign to WikiLeaks.

Trump, like all presidents elect, engaged in overtures to foreign governments. His enemies, who are legion, are claiming he colluded illegally with Russia against the interests of the U.S. Again, there is no hard evidence of this. Currently a special prosecutor, who is not a member of the Trump Administration, is investigating those allegations.

Other responses to Trump’s victory were more substantive and highlighted the deeper significance of Brexit and the MAGA movement in America. French political scientist, Jean De Munk, wrote an article in February 2017 entitled, *Néron à la Maison Blanche, ou la fin du néolibéralisme* [3]. The article showed how Trumpism was not limited to the U.S. His statements were similar to those of another political theorist, Mark Blyth, whose comments on “global Trumpism” have drawn notice. Blyth was smart enough to see that there are rightwing and leftwing versions of Trumpism, and pointed to Greece’s SYRIZA party as an example of the latter [4].

There are many causalities of the dominant economic and political system that the left likes to style as “neo-liberalism”. The middle class in many Western countries over the last thirty years has lost ground economically, and more and more wealth has been gained by smaller and smaller percentages of the population.

In the U.S., the Democratic party has responded to this with an effort to build a coalition of minorities and affluent White urban dwellers, ignoring its traditional bases of White middle class working men and women but wildly enthusiastic in pursuing issues like gay marriage and transsexual bathrooms. All the while the Democrats like the Republicans have worked closely with elites in promoting economic policies that make the globalist dream of free movement of goods, free movement of capital, and free movement of labor a reality. Consistently they have ignored localism, community, and solidarity in the natural and traditional ways those things function in societies. So we all are now part of virtual, ideologically-defined “communities” which exist no place for no real people. In a strange jumble, the social groups that have the least social cohesion and stability are relentlessly referred to as “communities”.

Much of the international human rights regime regrettably has played into this. We are crazed about our own rights, and now also about the rights of people from foreign

lands who are seeking benefits from our citizens. By contrast, Trumpism and the MAGA movement talk of duties, obligations, and responsibilities. Is this fascism or it is simply part of the reality of any polity?

Jean De Munk and his kind acknowledge the crisis of neoliberalism and wish we would embrace a socialist answer to the problems. But many countries are losing faith in such an approach. As I write Greece's SYRIZA party is poised to be thrown out by a conservative party. This drives the left rather crazy. They in moments of candor refer to those on the other side as a "basket of deplorables: racist, sexist, homophobic" and think them "irredeemable", to use Hillary Clinton's words. Or, if they are in a patronizing mood, they'll pity their opponents for being led astray by leaders like Trump, whom they consider charlatans, and comfort themselves in thinking his victories are short-lived.

Their hatred of Trump is blinding. De Munk referred to Trump as puerile and vulgar, a drooling madman. Meanwhile he described Obama as elegant, sophisticated, a hero of the American dream. But this hero led his party off the cliff for the last eight years. Democrats suffered a net loss of 1042 seats nationwide during Mr. Obama's eight-year tenure. That embodiment of the American dream enriched himself through his office, amassing a fortune of approximately ten million dollars. The madman, by contrast, donates his entire presidential salary to charity.

Outrageous claims about President Trump's motives, personality, or sanity seem like childish responses to a reality that the De Munks of the world never really saw coming. The failures of capitalism are seen by them as part of the scenario outlined by Marx about the eventual collapse of capitalism. Their apparent sympathy with Trump voters is at best pity. The poor souls really think Trump is going to help them. After the collapse of Soviet Communism, the leftist theorists are still waiting for the inevitable dialectic shift in which the proletariat finally rises.

Trump's appeal is populist, reformist, communitarian, and nationalist. It is not primarily racist, or sexist, unless we agree to the tendentious claims of critical theorists that tell us our unconscious acts color even our most altruistic public efforts. Too often the terms "racist" and "sexist" are the Molotov cocktails of today, hurled at the opposition by fanatics. Trump won a larger percentage of the Hispanic and Black vote than the "racist" Romney did in 2012. Trump's reformist agenda is the boldest we have seen in a generation. It is part of a worldwide movement to correct the excesses of globalization, which has led to economic dislocation brought about by the creation of worldwide production chains, "free trade" which is not free at all but highly regulated by prolix treaties and agreements, an integrated world banking system, and the disruption of local industries by automation and cross-border competition.

That Americans should feel like that might seem strange to persons from other lands. How is it that Trump, or any American politician, can complain about the New World Order that the United States, more than any other single country, is responsible for creating? Isn't the system a product of the American Century?

Herein is the complexity of the New Nationalism. Trump in fact does complain that the New World Order leaves out the majority of Americans. They can look at shut-

tered factories, falling middle class wages, and the rise of a new class of super-rich that is controlling and more of the nation's wealth as proof. They also see that the political class cooperates explicitly with global business and produces deals like NAFTA or the admittance of China into the WTO that do not seem to make any sense to them.

They can also react to the seeming loss of sovereignty that international agreements made by the political elite threatens. Obamas' hallmark international deals — Paris, Tehran, and Havana — were all made without the approval of Congress (which is why Trump could reverse them). The MAGA movement shares this zeal for national sovereignty with populist left movements around the world.

It seems that people want to feel they have a say in their own political affairs. They want localism, rooted in a land they have inherited in which their forebears' bones are buried. The fact that Italians, Austrians, or Romanians might feel that way is obvious because of the way their home lands have been transformed by political machinations in the recent past. That Americans can join them in feeling the same way in a secure, separated land which is the center of an empire is an irony that should speak to us of the power of the things the New World Order tries to deny.

Trumpism is also an attack on bureaucracy and government overreach and inefficiency. That a man who had never held any political office was able to win the presidency remains deeply objectionable to the whole class of professional politicians, media members, lobbyists, pollsters, and operatives — a group Trump refers to as “the swamp”. Right now they have the support of many members of the government who are working to subvert the president's agenda and even to remove him from office. Their loyalty to the status quo is greater than to any political party. They have made Washington one of the most affluent cities in America and see Trump as a threat to their continued success.

The MAGA movement also threatens traditional news media, which through newspapers, TV, and radio, have for decades played a major role in interpreting events for people. With new disruptive technologies like You-Tube, Twitter, and Facebook, people can see and hear things for themselves. Often they have different opinions of those events than others, who happen to be working for the news media. Newspapers in America are in sharp decline, as is the consumption of TV news. The New York Times and the Washington Post, once bastions of American political journalism, today only continue to exist because they are supported by the revenues of new technologies which enrich their wealthy new owners. Jeff Bezos pours his Amazon millions into the Post, and Mexico's Carlos Slim, his telecom dollars into the Times. Trump routinely denounces the mainstream news media as corrupt, bias, outmoded, and finds ways to go directly to the people, for instance through Twitter.

So there is much more to Trumpism than economics. But for commentators like De Munk and Blyth the more is racism and sexism. This is a stunningly, ideological approach that shows their continuing reliance on Marxism, and the distorted cultural variants of the Frankfurt School that throw into the toxic mix elements of Foucauldian psychoanalysis, revisionist history, and agnosticism.

Advocates of Trump's MAGA movement would respond by saying it is about love not hate; unity not division; solidarity not scapegoating. Americanism not internationalism. And they would say it is not unique. They would find certain affinities with Nationalist movements across the political spectrum from Greece's SYRIZA, or Italy's

Movimento 5stelle to the Lega Nord in Italy, the Alternative for Germany, UKIP in the UK, the FPÖ in Austria, the PVV in the Netherlands, the National Front in Belgium, and the PNR in Portugal. Marine Le Pen and the French National Front, Andrzej Duda in Poland, Viktor Orbán and Fidesz in Hungary, and Miloš Zeman in the Czech Republic. And on the edges of Europe there are Recep Erdoğan in Turkey, and Vladimir Putin in Russia.

What can we say of China and the New Nationalism? China has long interacted with the West, most dramatically by adopting a Western political and economic system in 1949 and since then, making something uniquely Chinese of the social system that now blends aspects of socialism and capitalism. Certainly there is a deep sense of community and responsibility to the society, suggested by the ancient Confucian terms *Li* and *Yi*. Perhaps it might be necessary when compiling lists of countries where the new nationalism is rising, to put China on the top. In China, Xi Jinping is not commonly referred to as “President Xi”, but as “Chairman Xi”, and favorably compared to Chairman Mao, still revered as the great Chinese national leader. China still sees itself as the Middle Kingdom, as the One Road, One Belt initiative suggests.

The assertions commonly made about globalization need be checked lest we miss the new wave of localism, national identity, emplacement in our own unique cultures, a rejection of being citizens of the world in favor of being citizens of real, not virtual places — villages and towns, cities and countries — not the United Nations, the European Union, the North-American Trade Zone, or the Trans-Pacific Partnership.

Economic agreements that facilitate global trade or international security arrangements that ally the interests of nations in self-defense are essential, as they have always been. Much has been gained by the increased commerce among nations and the brisk exchange of ideas among cultures. Yet critics assert that the business models have become social models, outlines for more than the exchange of goods and capital. What needs to be reexamined is the myth of globalization. It is based on several assumptions.

The myth of globalization is based on the idea that artificial political and legal structures, imposed from the top down, can create a new way to self-identify for persons. Human exchange has always been part of history. It has always brought about change in the way people think of themselves. Just how they thought of themselves would be as varied and as unique as the persons and cultures involved. By contrast, today the prophets of globalization offer us more limited options, and we are all supposed to think like them. Everyone is supposed to like Big Macs. Everyone is supposed to listen to American music on their Chinese-made iPhones. Everyone wants to drive the same cars, see the same movies. Pop culture, defined by commercialization, is manufactured, sold, and consumed. It creates a simulacrum of a culture, superficial, perfect for 140 character tweets, or 60 second videos, but unable to meet the larger needs for society that humans have had for millennia.

Rich and lasting cultural symbols grow organically over generations. They are refined by thousands of individual choices and passed on only because they work to make life better. They cannot be made in factories or produced in the halls of the United Nations. They must grow from the ground up.

When Trump says “America first”, but then adds that he expects other nations to act the same way, is that a return to the dark ages of international conflict? When he addresses the Arab and Islamic Summit in Riyadh and says we are not going to tell you how to live. We’ll put our interests first, expect that you’ll do the same, and look together to make deals. Could his transactional approach to international relations be a welcome relief to the mad nation building of the Bush era Neo-Cons? So, for example, if President Trump tells Chancellor Merkel that Germany is not paying its fair share of NATO expenses, is that damaging to international relations or does it add a frankness and realism to the discussion and in the long run improves NATO?

The MAGA movement is also a reaction against mendacity, which takes the form of political correctness and mock concern for the poor of the world. In fact, much of political correctness functions to add a moral simulacrum to the greed-based culture of the global economy. So Bill Gates, after giving away billions in a much publicized campaign in which he urged other billionaires to join, somehow becomes massively *wealthier* after that and magically retains his title as the world’s richest man. Some find unbelievable both him and Warren Buffett who talks about wanting to pay more taxes but somehow keeps getting richer and richer all the while.

Political correctness is an assault on thought itself, not just on expression. We are told we cannot say plain things to people; we must follow speech codes or we must feel guilty for wrongs committed in the past; or we must not express our adherence to traditional morality. It is not that all of these things are bad in themselves. Sensitive and polite people would certainly not wish to offend others in their speech. But the aggressive moral police of the new world order wish to disallow the rights of those who do not believe what they believe. They do not even want to hear other viewpoints and would, if they were able, punish their opponents for even thinking differently. Political correctness is an example of a top down approach to civility and harmony, not far removed from Communist re-education camps. A demand, not an offering; an imposition, not a crudesence; the work of prigs and spoiled children not of persons of virtue.

And so the new nationalism carries with it the marks of a popular movement, full of passion and commitment to something that seems anything but imaginary. Those that would see it only in a negative light fail to see that it, not the New World Order, might be a more vigorous expression of today’s political sentiment.

© Farina J., 2017

## REFERENCES

- [1] Manent P. *La raison des nations; réflexions sur la démocratie en Europe*. Paris: Gallimard; 2006.
- [2] Anderson B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised Edition. New York: Verso; 2016.
- [3] De Munck J. *Néron à la Maison blanche, ou la fin du néolibéralisme*. POUR (écrire la liberté). Available from: <https://www.pour.press/neron-a-la-maison-blanche-ou-la-fin-du-neoliberalisme> [Accessed 18th August 2017].
- [4] Blyth M. *Global Trumpism*. Foreign Affairs. Available from: <https://www.foreignaffairs.com/articles/2016-11-15/global-trumpism> [Accessed 18th August 2017].

**For citation:**

Farina, J. What's New About the New Nationalism? *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 448—455. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-448-455.

**About the author:**

*John Farina* — Ph.D., Associate Professor of Religious Studies at George Mason University (USA) (e-mail: jfarina@gmu.edu).

**Для цитирования:**

*Farina J.* What's New About the New Nationalism? // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 448—455. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-448-455.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-448-455

## **ЧТО НОВОГО В НОВОМ НАЦИОНАЛИЗМЕ?**

**Джон Фарина**

Университет Джорджа Мейсона  
*Фэрфакс, штат Вирджиния, США*

В статье поднимается вопрос: не является ли так называемый Новый национализм или Новый популизм, породивший Брекзит и избрание Трампа, реакцией на эксцессы нового мирового порядка, сформировавшегося после Второй мировой войны, и есть ли какие-то позитивные аспекты в этом движении или оно является чисто реваншистским? Для многих, кто ценит мультикультурализм и толерантность, Трамп выглядит опасным, в нем легко увидеть протофашиста, подвергающего сомнению необходимость реконструкции национализма. В статье предлагается другой взгляд на это явление, согласно которому оно является продуктом сил, которые будут определять политику не только в США, как минимум, в следующем десятилетии. С этой точки зрения трампизм, охватывающий разные течения по всему миру, является всего лишь естественной реакцией среднего класса на кризис неолиберализма и глобализации, реакцией справа. Это атака на бюрократию Нового порядка и политкорректность, а также на господство традиционных средств массовой информации. Это движение в защиту локальности, солидарности и традиционных ценностей, популистское, реформистское, коммунитарное и националистическое, но не расистское или сексистское, как его представляют критики слева.

**Ключевые слова:** национализм, популизм, Трамп, брекзит, глобализация, локализм



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-456-465

## LA PHILOSOPHIE AUJOURD'HUI. LA QUESTION DE LA TECHNIQUE\*

Jean-Luc Nancy

Je remercie beaucoup, l'Université de l'Amitié des Peuples, son Recteur, son Vice-recteur, les collègues professeurs, les collègues professeurs et les étudiants, de m'avoir invité. Et je remercie aussi ceux qui sont ici et qui viennent d'autres universités de Moscou.

Alors, nous allons faire cette conférence comme nous venons de commencer, en traduction consécutive. Et s'il y a une difficulté, quelconque, n'hésitez pas à interrompre.

Bon, cette conférence a été intitulée: «La philosophie aujourd'hui. La question de la technique».

Je veux dire que, dans le travail actuel de la philosophie, et à travers le monde entier, la question de la technique doit devenir une question majeure.

Elle ne l'est pas encore devenue, même s'il y a quelques grands textes philosophiques sur la technique, en particulier ceux de Heidegger. Mais la technique n'est pas du tout encore un sujet suffisamment travaillé par la philosophie, alors que la technique, c'est devenu un élément permanent et universel de notre vie.

Sur la fiche de cette conférence, on a mis une espèce de Darth Vader ou d'énorme robot, avec ma photo devant — mais, justement il y a bien en effet quelque chose comme un grand système technique. Il y a un grand système technique, il y a une très grande quantité de techniques différentes, qui sont en corrélation les unes avec les autres, et il n'y a pas beaucoup d'aspects de notre existence qui soient indépendants de la technique. À commencer par notre vie, c'est-à-dire notre naissance, notre santé, notre mort. Si le mot de Foucault, le mot de *biopolitique*, qui est très répandu aujourd'hui dans les discours non seulement philosophiques mais sociologiques, théologiques, etc., si ce mot de «biopolitique» a tant de succès, même si quelquefois il est compris de travers, c'est parce que la biopolitique désigne le fait que notre existence, ce n'est pas qu'elle est biologique, c'est que l'existence vivante, donc la vie, *bios, est prise* dans un ensemble technique, qui est politique, mais qui est *plus* que politique. Qui n'est politique que parce que la politique est obligée de passer par tout un ensemble de techniques.

Donc, on peut dire que, aujourd'hui, *le monde est technique*. Il n'y a pas le monde *et* la technique. Non seulement notre monde, le monde de notre existence quotidienne, est technique, mais l'univers est technique: le ciel est rempli de satellites (et de débris de satellites cassés). Donc l'importance existentielle, et mondiale, et cosmique, de la technique, est irrécusable, indiscutable.

---

\* Публикуется с разрешения профессора Жана-Люка Нанси на основе лекции, прочитанной им 22 сентября 2016 г. в Российском университете дружбы народов. Текст подготовила С.А. Костина, выпускница кафедры социальной философии РУДН, философ и переводчик.

Et pourtant — et pourtant je pense que très souvent, peut-être même *le plus souvent*, nous pensons la technique, ou plutôt nous ne la pensons pas, mais nous la considérons, spontanément, comme quelque chose de secondaire; c'est de l'ordre des instruments, des outils. Nous avons des automobiles, nous pensons que ce sont des outils dont nous nous servons. Mais quand nous sommes dans les embouteillages de Moscou, ou de Shanghai, ou du Caire, ou de Mexico, alors nous voyons bien que les automobiles ne sont pas vraiment des outils, qu'elles sont des problèmes.

Donc, qu'est-ce que c'est vraiment que la technique?

Dans un premier temps, je voudrais vous montrer, que la technique, elle *vient de la nature*. Parce que nous pensons d'habitude que la technique s'oppose à la nature. Et nous disons aussi beaucoup qu'elle détruit la nature. C'est vrai. Mais la technique *vient* de la nature.

Bon, pour le comprendre, il faut revenir à la plus ancienne tradition philosophique — presque la plus ancienne, celle d'Aristote, avec Platon. Vous savez qu'Aristote dit cette phrase célèbre, que tous ceux qui ici ont fait de la philosophie connaissent bien par cœur; que «*L'homme est l'animal qui a le logos*». Il est *zôon logon ekhon* (ζῷον λόγον ἔχον), «*animal qui a le logos*».

Animal, c'est un animal, qui a le logos. Un animal c'est naturel. Et en ayant le logos, l'animal humain continue à être un animal. Le logos vient à cet animal, de la nature.

Qu'est-ce que fait le logos? Qu'est-ce que c'est que le logos?

Ce n'est pas seulement le langage, comme vous savez. Ou plus exactement, pour Aristote, le logos c'est une division, une division du langage: d'un côté il y a la voix, la *phonè* (φωνή) — qui est un mot que nous connaissons bien aussi, puisqu'on le retrouve dans «phonétique», «phonogramme»... D'un côté il y a la voix, la *phonè* — et tous les animaux ont une *phonè*. Et la *phonè* signale des affections. Des affections, ou des passions.

Rousseau, Jean-Jacques Rousseau, dans son *Traité sur l'origine du langage*, dit que les passions ont fait sortir les premières voix. Et il dit ensuite que ce sont les gestes qui ont fait venir les paroles. Les paroles, c'est-à-dire dire le langage articulé, et dans le langage articulé, évidemment ce qui est autre chose que l'affection, la passion, la sensibilité — c'est-à-dire ce que nous appelons la raison, les idées, les concepts, comme vous voudrez.

Et Aristote ajoute que le logos, c'est ce qui permet d'exercer les *tekhnai* (τέχναι). *Tekhnai*, *tekhne*, voilà c'est le mot grec dont nous avons fait le mot «technique», qui pendant un certain temps a été remplacé par le latin *ars*, qui était la traduction latine pour le mot grec *tekhne* (τέχνη). Au fond le mot «technique» est un mot relativement moderne, qui n'était pas employé, par exemple, évidemment pas dans l'Antiquité latine (sauf pour ceux qui parlaient grec), et pas disons pendant le Moyen-âge et même la Renaissance.

Qu'est-ce que c'est que la *tekhne*, pour Aristote?

La *tekhne* c'est le savoir-faire de choses que la nature ne fournit pas. Donc, le logos, c'est ce qui est donné, ce qui est naturellement donné à un animal, qui a des besoins, ou des désirs, que la nature ne satisfait pas.

Pourquoi l'homme a-t-il des besoins que la nature ne satisfait pas?

Voilà une question à laquelle il n'y a pas de réponse. Mais il est vrai que naturellement, vous savez très bien, naturellement l'homme est un animal très faible. C'est le seul animal qui n'a pas de protections naturelles. Donc il est obligé d'avoir des vêtements, il faut se fabriquer des vêtements. Pour se fabriquer des vêtements, ou bien il faut attraper des animaux, et alors enlever la peau, tailler la peau etc., ou il faut une technique encore beaucoup plus difficile, il faut inventer de tresser des fibres, et de faire du tissage... Bien, on peut continuer longtemps comme ça. L'homme par exemple est un animal qui ne peut pas crier très loin, il ne peut pas se faire entendre très loin, alors il invente le micro. Alors qu'un loup, ou une baleine, se fait entendre beaucoup plus loin que ne peut le faire un homme.

Donc, voilà, l'homme c'est ça, l'homme c'est un animal qui est naturellement en manque, et qui est naturellement en position de pouvoir combler ce manque.

Mais évidemment, ça ne suffirait peut-être pas à faire tout à fait de la technique, parce qu'il y a des formes de techniques commençantes chez certains animaux: beaucoup d'oiseaux font des nids, les castors se font, vous savez, des barrages et des demeures, les fourmis font des fourmilières, etc. Oui mais justement, toutes ces productions animales, elles sont en quelque sorte aussi réglées par la nature. C'est de la nature de la fourmi de faire une fourmilière.

Est-il de la nature de l'homme de faire des universités?

Ça n'est pas évident, l'humanité n'a pas toujours eu des universités, et peut-être elle n'en aura pas toujours. Peut-être elle inventera d'autres choses.

Donc le manque naturel de l'homme ouvre sur un excès naturel, un excès naturel sur la nature. Et, on pourrait dire que voilà le premier germe, si vous voulez, de «la technique» — non pas une technique ou une autre... Par exemple, le premier exemple de technique que prend Aristote — je ne sais pas très bien pourquoi, mais enfin... —, c'est le lit. Il dit, les animaux n'ont pas besoin de se fabriquer un lit. Les animaux se couchent par terre, ou dans un terrier, mais l'homme a besoin de se faire un lit. Alors il y a très très longtemps bien sûr que l'homme fait des lits, fait beaucoup de sortes de lits, des lits de paille, des lits de bois, des lits de fer, il invente ensuite le matelas, le matelas pneumatique, le matelas d'eau, je ne sais pas...

Donc voilà; on peut dire les choses de cette manière: la nature de l'homme comporte un excès sur la nature en général.

Et ici on peut hésiter entre deux manières de dire: est-ce qu'il faut dire, la nature *de* l'homme excède la nature? Ou est-ce qu'il faut dire, la nature *dans* l'homme excède la nature?

Je crois que l'on est absolument obligé de tenir les deux formules à la fois: la nature *de* l'homme, et la nature *dans* l'homme, ou *à travers* l'homme, si vous voulez.

Et par conséquent, il faut bien dire, que si, aujourd'hui, dans le monde actuel, la technique, l'ensemble des techniques, non seulement excède la nature mais dénature la nature, si nous sommes devant tout l'ensemble des questions qu'on appelle «écologiques», c'est par un processus qui vient de la nature elle-même. Parce que, c'est de deux choses l'une, n'est-ce pas: ou bien l'homme et la technique sont quelque chose

de complètement étranger au monde, qui aurait été envoyé dans le monde pour détruire le monde — ce qui est évidemment impossible à soutenir, ou bien tout ce que fait l'homme avec toute sa technique, ça accomplit quelque chose de la nature, qui vient de la nature.

Je propose un mot pris justement aux sciences naturelles: c'est le mot de *déhiscence*. La déhiscence, c'est un terme des biologistes du végétal, ça désigne ce qui se produit quand une feuille, ou une fleur, des parties d'une fleur, qui se divise en deux, quand un même tissu se divise en deux. Ce n'est pas une division, et ce n'est pas non plus une génération, c'est le même tissu qui se divise; et il y a des phénomènes de déhiscence dans, je pense, la plupart des floraisons, la venue au jour de fleurs.

Je dirais, l'homme est une déhiscence de la nature. Et donc la technique est une déhiscence de la nature. Ce qui est très important peut-être à concevoir, à penser, ou à interroger, parce que c'est tout à fait autre chose que d'opposer la technique à la nature. Bien sûr, bien sûr, il est vrai qu'il y a une destruction, au moins une énorme transformation de la nature, par la technique. De la nature, au sens justement où nous l'avons toujours regardée comme ce qui serait *hors* de la technique, et comme ce qui atteindrait ses propres fins naturellement, sans besoin justement de technique. Il est vrai par exemple que peut-être dans pas très longtemps il n'y aura presque plus de poissons dans les océans. Il est vrai, il est absolument vrai, certain, qu'il n'y a presque plus de charbon dans le monde, et que nous savons très bien dans combien de temps il n'y aura plus de pétrole, ni de gaz naturel. Tout ça est vrai mais — mais justement, en même temps, nous savons très bien que tout ce que l'humanité veut, désire, attend, c'est de trouver d'autres sources d'énergie — et, elle y travaille, nous y travaillons. Mais ça demande encore plus de technique!

Donc, voilà, je dirais, si l'ordre de la nature était tellement un ordre autonome, indépendant, on n'aurait jamais commencé, j'allais dire à creuser des mines de charbon, à creuser des puits de pétrole. Mais mieux que ça! On n'aurait jamais commencé à brûler du bois. Et brûler du bois, il y a très très très longtemps, que l'homme le fait. Il y a, sans doute, 70 000 ans, je pense, à peu près, qu'on brûle du bois.

Donc, une déhiscence. Et une déhiscence, donc, de la nature elle-même — de la nature, vous pourrez l'appeler comme vous voudrez: vous pouvez dire, une déhiscence du monde, de l'univers, de ce qui existe. Ce qui existe se divise, se divise et se rapporte à lui-même, en se transformant. Et en se transformant de fond en comble, absolument, complètement.

Bon, cette déhiscence, nous pouvons la reprendre à partir, justement, du logos, du langage. Qu'est-ce que c'est que l'animal parlant? L'animal parlant, qui a tout le reste à peu près comme les mammifères supérieurs: il a un estomac, il digère, il a un cœur, il a des poumons, il a des reins, il a... tout ce que vous voulez... Et alors il a quelques différences physiques, qui sont: la première, c'est le pouce opposable, qui fait qu'il peut prendre des choses, et il peut faire des gestes avec ces mains, que jamais ne peut tout à fait, faire, produire même le singe, ni même le chimpanzé le plus élevé dans l'échelle animale. La deuxième différence, le deuxième aspect de la déhiscence si vous voulez, c'est que l'animal humain se tient droit. Il est comme dit Platon, le «bipède sans

plume». Les oiseaux sont bipèdes, mais ils ont des plumes. Le seul bipède sans plume, c'est l'homme. Et la station droite, elle aussi, elle a un rapport avec le comportement, avec les gestes. Avec la station droite, on regarde au loin, l'horizon, on s'avance, cet animal est moins tourné vers ce qui est immédiatement devant lui, et il est aussi, comme le souligne Freud, écarté de son propre corps, en particulier de son propre sexe, et de ses parties excrétoires.

Et enfin il parle. Et parler — parler évidemment c'est une chose très étrange, très... Évidemment, c'est la chose la plus mystérieuse — mais c'est aussi peut-être la première des techniques. Mais, pour parler, il faut encore une conformation naturelle particulière. Tout notre appareil phonatoire, comme on dit, est fait d'une manière particulière. Aucun autre mammifère supérieur n'a toute la conformation de la bouche, du palais, etc., du larynx, et en particulier — ce que j'ai appris pour préparer cette conférence — en particulier la conformation de l'os hyoïde, dans le larynx, dont le nom «hyoïde» veut dire qu'il a la forme d'un y.

Bon, bien sûr, ce n'est pas l'os hyoïde, ni tout le larynx qui fait le langage, mais sans ça, on ne peut pas parler. Et en même temps, avec toute cette conformation physique, l'animal parlant fait apparaître le langage, c'est-à-dire l'ordre symbolique, au sens le plus large du mot symbolique, l'ordre symbolique, c'est-à-dire l'ordre d'un ensemble de réalités, qui sont les réalités des idées, des pensées, des concepts, des notions, des rapports, de la possibilité de relier quelque chose à autre chose, de penser des conséquences, des causes, etc., etc. etc. D'être un animal logique en général, mais en un sens plus large si vous voulez que n'importe quelle forme de logiques, de sciences logiques. Cet ordre, c'est l'ordre des signes en général, au sens propre de «signes», qui n'est pas le signal, qui n'est pas l'indice... Non, le signe, c'est ce qui se rapporte en même temps à quelque chose et à soi-même. Le signe, par exemple, c'est le mot «nature». «Nature» veut dire quelque chose. Vous voyez, si je dis «la nature», vous pensez «les arbres», «les vaches», «la mer», «les nuages», «le ciel», enfin c'est vague, n'est-ce pas. Mais la nature est une idée, un concept. Et le concept, l'idée de nature, on peut travailler avec, on peut parler, on peut poser des questions: la nature, par rapport à la technique, par exemple. Et la caractéristique des signes, c'est-à-dire aussi des langues, du langage en général (je dirais même de toutes les formes de langage, et on peut comprendre aussi dedans ce qu'on peut appeler le «langage mathématique», on peut comprendre les signes mathématiques, les signes logiques...), la différence fondamentale, c'est de ne pas se contenter de donner un signal. Un signal, ça signale quelque chose qui est en dehors. Et le signal a uniquement une fonction. Il signale que, je ne sais pas, que c'est l'heure, que ça sonne, qu'il va y avoir un incendie, qu'il y a un incendie, etc. Bon.

Mais le signe c'est autre chose. Le signe renvoie aux normes, et surtout il renvoie entre nous des éléments, les idées, les notions, qui eux-mêmes renvoient à eux-mêmes. Qu'est-ce que c'est que la nature? Si je veux comprendre la nature, de même que si je veux comprendre la technique, en fait je suis obligé de passer par virtuellement toute la chaîne des mots.

Or justement, l'histoire des techniques, cette histoire des techniques est une histoire maintenant tellement vaste, tellement énorme, puisqu'on peut la faire commencer au

Néolithique, avec les techniques agricoles, ou on peut considérer plutôt l'histoire des techniques, disons, modernes, en commençant avec toutes les grandes techniques de métallurgie, de navigation, de construction, etc. etc. L'histoire des techniques, donc elle montre quelque chose de très fascinant, c'est que les techniques ont évolué progressivement, depuis ce qu'on peut appeler l'outil, le simple outil, qui est défini uniquement par son usage: un verre, ou une tasse, ou un mug, c'est fait pour boire; dans le creux, on met du liquide dedans, et on peut boire. Mais une machine à café, c'est autre chose. Une machine à café comporte tout un ensemble de circuits, de réseaux, de connexions, qui font que... bien sûr il faut y mettre de l'eau, il faut y mettre du café, et même maintenant il y a des robots qui mettent l'eau et le café dans la machine, et le café est chaud quand vous arrivez dans votre cuisine. Bon, ça c'est ce qu'on appelle la domotique, aujourd'hui. Donc la machine à café, même une simple machine à café, elle comporte un système de renvois à l'intérieur d'elle-même, à elle-même; quand l'eau arrive à une certaine température, hé bien ça allume un voyant, et vous savez que vous pouvez appuyer sur un bouton pour faire le café. Et encore il peut y avoir un automatisme qui fera que le café sera fait, et même qu'ensuite le café sera gardé au chaud, etc. Et là je vous parle d'un appareil très simple, très banal, ce n'est pas une grande complexité technique. Mais si je parle maintenant des ordinateurs, même les ordinateurs que je vois là devant moi, au premier rang — qui peut-être sont en train d'enregistrer, à mon insu, ou de filmer. Qui sait? Mais bien sûr, il y a des ordinateurs très simples qui sont capables... Mais un ordinateur, vous voyez bien, c'est quelque chose qui est devenu un peu une sorte de, je ne sais pas quoi, d'élément disons légendaire, disons ça fait partie de notre imaginaire: c'est que l'ordinateur il fait des choses tout seul. Et en effet, quelquefois les ordinateurs (surtout les ordinateurs qui ne sont pas des Macs) font bouger leur propre système, tout seul. Vous savez bien, des fois vous ouvrez votre Smartphone, et puis il donne l'heure de New York sans vous avoir prévenu. Et alors, tous ces appareils, sont des appareils dans lesquels le rapport interne à soi, l'automatisme (l'«automatisme» ne veut pas dire seulement que ça se déclenche comme on dit «automatiquement»; pour nous automatiquement est souvent un mot qui est équivalent à «mécaniquement») au contraire, l'automatisme, le véritable automatisme n'est pas mécanique, il est électronique, il est informatique, il suppose des combinassions très complexes de circulation de l'énergie et de codage, qui permettent qu'une machine s'autocontrôle.

Et de là on arrive tout droit, aujourd'hui, à ce qui alors n'est plus seulement de l'imagination heureuse, tranquille, mais qui devient de l'inquiétude, de l'angoisse: ce qu'on met sous le nom d'«intelligence artificielle». Il est certain, il est absolument certain, que d'ici, cinquante ans, cent ans, encore plus, deux cents ans, il y aura, bien sûr, des machines, des robots, des ordinateurs, des superordinateurs, qui fonctionneront avec une autonomie encore beaucoup plus grande, et qui seront capables, non seulement de battre un joueur d'échec — comme déjà un ordinateur a été capable de le faire, mais de faire beaucoup plus que ça! Peut-être, quelque part, un ordinateur décide de fabriquer un modèle complètement nouveau de machine à café, ou de voiture... Bon, et nous n'y pourrons rien.

Qu'est-ce qui se passe là? Il se passe que la technique montre que, potentiellement, elle n'a pas de limite. Ou du moins nous sommes incapables, de tracer ces limites. Tous les jours, presque, il y a une invention de plus, que ce soit dans les fibres pour la transmission de l'information, ou dans ce qu'on appelle les nanotechnologies, dans la capacité d'élever des microorganismes en leur injectant, disons un ADN qui leur fera remplir telle et telle tâche... Il n'y a pas de limite. Et alors là, pour une fois si je peux dire, Aristote, le même grand Aristote se trouve complètement en défaut. Parce que Aristote dit qu'aucune technique n'est illimitée. Il écrit, exactement, «aucune technique», c'est-à-dire il entend «aucun procédé», «aucun art», etc., «aucune technique ne dispose d'instruments en nombre ni en capacité illimités». C'est une citation qui se trouve dans la *Politique* d'Aristote. C'est très remarquable! C'est très très remarquable, parce que ça veut dire que le même penseur, qui est déjà un penseur du commencement quand même de l'Occident, qui fait toute une réflexion sur la *tekhnè* comme opérant ce que la nature, la *phusis* (φύσις), ne fait pas, en même temps, voilà ce qu'il pense des techniques.

Bon, vous pensez peut-être que Aristote était un peu bête: pourquoi est-ce qu'il dit ça? Je crois que c'est très intéressant, il dit ça parce qu'il est dans un monde, dans une société, qui, je ne sais pas, qui depuis des millénaires fait beaucoup de choses, et la plupart des choses essentielles de la vie, les fait toujours de la même manière. J'imagine Aristote, qui a toujours vu labourer avec un seul pieu, qui s'enfonce dans la terre et qui trace le sillon. Hé bien il pense que c'est comme ça qu'on laboure, voilà. Il ne connaît pas la charrue. La charrue est une invention technique très habile, qui permet de tracer le sillon en relevant la terre, mais en projetant la terre de côté. Tandis que le système qu'on appelle en français l'araire, l'ancêtre de la charrue, se bloque facilement parce qu'il repousse la terre devant lui seulement.

Et donc, ça veut dire quelque chose de très intéressant, ça veut dire qu'Aristote n'a pas l'idée que on pourrait faire mieux. Tandis que nous, nous pensons tout le temps que nous pouvons faire mieux. Nous pensons que l'on pourrait aller vite. Et évidemment, ça fait aussi partie de l'expansion technique et économique qui fait que tous les six mois on vous annonce un nouvel Iphone. Or, il n'y a pas vraiment besoin de changer de Iphone tous les six mois. Mais nous sommes faits de telle manière que quand on nous dit, «ha on peut faire mieux!», c'est-à-dire, «là vous allez avoir un Iphone qui fera le café», et la télévision, et je ne sais pas quoi, et qui vous fera votre douche aussi, hé bien, c'est mieux.

Or qu'est-ce que ça veut dire cette histoire d'Aristote? Ça veut dire, que, à l'époque d'Aristote, cette fièvre du mieux, plus; plus vite, plus haut, plus fort, etc., elle n'était pas là, tout simplement. Elle n'était pas là. Parce que, dans le monde antique, de toute façon tout était forcément limité, le monde antique se comprenait toujours comme, par la limite. Et l'illimité, c'était mauvais. C'était ce dans quoi il ne faut pas aller. Par exemple, l'illimité de l'océan: jamais les Anciens ne cherchaient à naviguer... Mais ils n'avaient pas non plus de techniques de navigation leur permettant d'aller sur la très haute mer de l'océan.

Et cette histoire veut dire donc que la technique elle-même (parce que la technique était déjà très développée à l'époque d'Aristote, les techniques métallurgiques, de tissage,

de navigation, de céramique, etc. etc., ce n'était quand même pas rien du tout), hé bien, la technique elle-même, dans son mouvement, a changé l'homme. Elle a changé la perception du monde, et l'activité aussi de l'homme. Ça évidemment ça se fait très très lentement, ça prend des siècles, et évidemment, ça ne se fait pas comme ça non plus de manière continue. À un moment, on arrive au monde moderne, et là il y a une accumulation, il y a déjà une accélération de progrès techniques, agricoles, de navigation, de commerce etc. Et à un moment, il y a l'Homme moderne. Et justement l'Homme moderne n'est pas Aristote, il n'y a pas un nouveau philosophe, qui se rend compte de ça. Les philosophes viennent toujours après, comme vous savez, ils ne viennent jamais avant. Mais il y a un Homme moderne oui, cet Homme moderne, je ne sais pas, il a beaucoup de noms: il a des noms de savants, de curieux (oui quelques-uns qui sont aussi un petit peu philosophes, bon peu importe), dans le 17<sup>ème</sup> et le 18<sup>ème</sup> siècle, et qui se mettent à avoir des idées comme produire de l'énergie, ne pas seulement se servir de l'énergie disponible, celle des animaux, celle des hommes, celle des chutes d'eau, etc. Et ça donne la machine à vapeur. Pour faire la machine à vapeur, il faut un homme (pas un seul, il y en a eu plusieurs, — oui il y a un français qui est célèbre et qui s'appelle Denis Papin, mais il n'a pas été tout seul), il faut une humanité qui désire mieux, plus, plus fort — surtout plus fort! —, qui désire plus de puissance, et au fond plus de puissance que la nature elle-même. Et ça, un jour ça commence: machine à vapeur. Après, électricité. Après, pétrole... Après — atome. Bien sûr.

Alors qu'est-ce que ça fait pour nous? Je dirais, ça fait une chose qui est assez simple, au fond. C'est que, nous pouvons, nous devons comprendre maintenant, que ce qu'on a appelé autrefois la nature, n'est pas distincte de l'humanité, et de sa technique, et que cette «naturo-technique», si vous voulez, ce monde, ce monde entier qui est en train de se transformer — alors en partie évidemment de détruire beaucoup de chose, c'est vrai, et ça a des côtés très inquiétants, c'est très menaçant, mais en partie aussi en train de produire des choses nouvelles, des possibilités nouvelles, des puissances nouvelles... — ça veut dire que tout ça demande un autre traitement que le traitement par la différence entre la nature ici, et puis l'homme là. Et par exemple, la bonne vieille question d'un *bon usage* des techniques, des sciences et des techniques. Que veut dire un *bon usage* — à partir du moment où nous sommes déjà tellement dans l'usage automatique, donné, de la technique?

Donc, ça nous demande de penser, je dirais, une première chose. Déjà, nous savons que nous vivons les uns avec les autres. Et, que nous trouvons ça bien ou pas bien, nous sommes ensemble avec; il n'y a pas de vie humaine isolée. Et ça c'est justement aussi un des effets du logos. Et ça va aussi avec beaucoup de techniques, parce que les techniques entraînent aussi des spécialisations, et donc des rapports: moi je sais me servir d'un marteau, et lui il sait se servir d'une scie et bon, etc.

Mais maintenant nous savons que nous vivons avec les techniques, avec les machines — mais le mot de machine est peut-être déjà un vieux mot, c'est un peu un mot industriel plutôt qu'informatique, mais, nous n'avons pas d'autres mots —, nous vivons *avec* les machines. Aujourd'hui, à peu près, je ne sais pas combien d'enfants naissent (je veux dire combien de bébés), mais un bébé qui naît sur quatre ou cinq, il a

tout de suite besoin d'intervention technique. Quelquefois beaucoup: s'il est prématuré, on le met dans une couveuse; quelquefois beaucoup moins, ou simplement... l'intervention des techniques médicales, de sages-femmes, etc., etc., bon. Au moins dans toute l'humanité développée, mais quand même là il y a quelque chose qui commence à être répandu dans une très large partie de l'humanité. Et il n'y a à peu près personne qui meurt, sans mourir dans des conditions techniques particulières, soit qu'il soit entretenu par la médecine, ou, au contraire, détruit par... par des destructions terribles, militaires, des guerres, des conflits, etc. Il y a quelques gens, il y a encore bien sûr des gens qui naissent et qui meurent, naturellement comme on dit. Mais, cette nature-là elle-même est extrêmement mince. Qui n'a jamais pris de médicament?

Donc nous sommes *avec* la technique. Et cet *avec* est *aussi* en même temps un nouvel *avec la nature*. Parce qu'*avec* la nature (je pense, la nature sauvage, si vous voulez), jusqu'à il n'y a pas longtemps nous étions dans un rapport, justement, d'éloignement (la nature, c'était aussi des espaces dans lesquels on pouvait faire des explorations. Maintenant il n'y a plus d'explorations à faire).

Mais maintenant, c'est la nature dans laquelle déjà nous avons changé beaucoup de choses: je parlais des poissons tout à l'heure, les oiseaux aussi sont en disparition, mais par exemple si nous avons de nouvelles formes d'énergies, par exemple l'énergie des éoliennes (les hélices qui tournent avec le vent), hé bien les éoliennes (maintenant il y a pas mal d'éoliennes qui fonctionnent en tout cas en Europe de l'Ouest; je pense qu'en Russie aussi il y en a, en Amérique...), alors, elles posent des problèmes aux oiseaux et aux avions. Donc, il faut repenser tout un ensemble de rapports avec la technique, et avec la nature elle-même. Donc il y a un premier changement, mais je crois très profond, qui est à peine commencé, qui est un changement dans le *avec*. Comment nous sommes *avec*. Et nous le savons d'ailleurs, parce que personne n'est content des embouteillages de Moscou, ni des embouteillages de — Paris c'est quand même moins, mais du Caire, de Shenzhen ou je ne sais pas... Donc il y a, vous savez bien, une sorte d'autocritique permanente de nos sociétés qui dit: «Ha, l'autre soir je suis venu de Saint-Pétersbourg, et de la gare de Saint-Pétersbourg à ici, à l'Université, nous avons mis deux heures en voiture», et Svetlana, ou alors je ne sais pas Diana, me disait: «Ha c'est terrible chacun est tout seul dans sa voiture». Mais oui! Nous disons ça tout le temps! Et les gens sont tout le temps seuls dans leur voiture! Bon, ce qui veut dire, évidemment, que ça va changer, ça. Mais changer, ça veut dire, inventer d'autres voitures, ou d'autres villes — ou d'autres gens. Oui, peut-être, inventer d'autres formes de transports, des rapports. En tout cas, les rapports sont partout, je dirais, en question.

Et enfin il y a une autre transformation — enfin pour rester simple et court, je vais bientôt finir —, il y a une autre transformation, je crois aussi très très profonde, qui est la transformation, non pas de l'affect, mais la transformation du rapport sujet/objet. N'est-ce pas? Nous avons l'habitude de penser qu'il y a des objets, qui sont devant nous, et puis il y a nous, qui serions des sujets. Mais justement, les machines complexes, toute la complexité technique de notre monde, ce ne sont pas des objets. Sortez dans la rue, ici: les bâtiments sont-ils des objets? Est-ce que le métro est un objet? Les bus, les trams, les automobiles de nouveau, sont-ils des objets, seulement des objets qui sont

là devant? Non, ce sont des éléments de tout un ensemble extrêmement complexe de rapports, qui sont des rapports techniques, économiques, sociaux, politiques... on pourrait même dire si vous voulez, d'abord on doit dire aussi, esthétiques, éthiques, spirituels si vous voulez. Je dirais, les objets c'est fini.

Et alors qu'est-ce qu'on fait avec ça?

Hé bien avec ça, je dirais, ce qu'on peut faire, c'est de complètement cesser de penser qu'il y a la nature d'une part la technique d'autre part (ça, je l'ai déjà dit), et d'autre part, cesser aussi de penser qu'il y a l'ensemble nature-technique, disons le monde, et puis alors un monde métaphysique, un monde d'essences, ou de nature, de surnature, surnaturel, un monde de mystères et de miracles, qui lui aussi ne peut plus correspondre à cette transformation énorme, et peut-être interminable, dont la technique est le mot, et peut-être le mot insuffisant. Donc je dirais les objets c'est fini, et la métaphysique aussi, c'est fini.

Alors, quoi, vous allez demander quoi? Hé bien il faut commencer. Il faut commencer, quelque chose de nouveau. Quelque chose qui est évidemment, inextricablement, philosophique, scientifique aussi, technique aussi, et politique, social, esthétique, éthique, etc.

Tout ce que je veux dire au fond, c'est qu'il faut savoir que nous sommes en train de changer de monde. Mais complètement. Comme le monde a déjà changé d'ailleurs, comme il a changé au Néolithique, comme il a changé à la fin de l'Antiquité, comme il a changé avec la révolution justement moderne, bourgeoise, capitaliste, industrielle, puis atomique, puis informatique. Le monde n'arrête pas de changer. Mais, maintenant je pense qu'il y a un changement qui est d'une échelle particulièrement grande, intense, qui va aussi prendre beaucoup de temps, bien sûr, des siècles.

Voilà. Essayons de penser autrement, dans notre monde technique.

**For citation:**

Nancy, J.-L. La philosophie aujourd'hui. La question de la technique. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 456—465. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-456-465.

**Для цитирования:**

*Nancy J.-L.* La philosophie aujourd'hui. La question de la technique // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 456—465. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-456-465.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-466-478

## МЕЧТАЮТ ЛИ ЗАПАДНЫЕ МАРКСИСТЫ О РЕВОЛЮЦИИ СЕГОДНЯ?

А.В. Павлов

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»  
*101000, Москва, Россия, ул. Мясницкая, д. 20;*

Институт философии РАН  
*109240, Москва, Россия, ул. Гончарная, 12, стр. 1*

Существует точка зрения, согласно которой после крушения СССР и исчезновения коммунистических режимов (и даже немного раньше) «западный марксизм» перестал быть политическим проектом и сосредоточился на исследованиях культуры. В настоящей статье доказывается, что это не соответствует действительности. Несмотря на то, что многие современные «западные марксисты» в самом деле уделяют пристальное внимание культуре, они все еще продолжают оказывать серьезное влияние если не на современный политический процесс, то, по крайней мере, на интеллектуальный климат. И если в 1990-е гг. некоторые авторы изменили риторику относительно СССР, то сегодня многие левые философы, сохраняющие верность идеям Маркса, продолжают говорить о необходимости революции, обеспечивать политическую критику современной культуры капитализма и даже реабилитировать Ленина как политическую фигуру. Однако кое-что в риторике «западных марксистов» изменилось: в виду утраты веры в линейность Истории теперь они говорят о революции не в контексте прогресса, но как об утопии, не прогнозируя ближайшие революционные изменения, но мечтая о них.

**Ключевые слова:** социальная философия, западный марксизм, революция, утопия, насилие, капитализм, революционный субъект

С конца 1990-х американский историк и политический мыслитель Пол Готфрид, принадлежащий к течению палеоконсерватизма [14, 16, 6], написал три книги, в которых предпринял попытку заклеить три актуальные в западном обществе идеологии, осуждая их несостоятельность, — либерализм, мультикультурализм и марксизм [26—28]. Книга, посвященная марксизму, была переведена на русский язык. Она является, наверное, самой провокационной частью трилогии. В ее названии высказан ключевой тезис автора «Странная смерть марксизма» [5]. Очень важно, что Готфрид говорит о европейских левых, столкнувшихся в XXI столетии с серьезными трудностями, как практического, так и теоретического характера.

С точки зрения Готфрида, классический марксизм или даже то, что можно назвать марксизмом-ленинизмом, больше не существует. Вместо этого мы имеем «культурный марксизм». И хотя вслед за итальянским политическим мыслителем и социологом Норбертом Боббио Готфрид признает, что традиционное деление на правых и левых необходимо сохранить в современном политическом словаре [22; 5. С. 209], в целом дихотомия правые/левые более не означает того, чем она была на протяжении долгого времени. Стоит признать, что даже такие убежден-

ные неомарксисты, как Иммануил Валлерстайн, мыслят в том же ключе. Например, Валлерстайн в середине 1990-х заявил, что три мировые идеологии, некогда бывшие непримиримыми конкурентами, сегодня являются одной идеологией — либерализмом [3. С. 74—94].

Ключевой вопрос этого исследования следующий: исходя из сегодняшней ситуации, можем ли мы согласиться с тем, что Пол Готфрид прав, утверждая, что классический марксизм больше невозможен (1). Если понимать под классическим марксизмом то, что имеет в виду Готфрид — а именно тех, кто не отказался от идеи коммунизма, с уважением относится к Марксу и Ленину и все еще мечтает о революции, получается, что историк-палеокон не ошибается. Отсюда и главная гипотеза исследования: если сегодня существуют примеры *марксистов*, все еще рассчитывающих на революцию (2), следовательно, Готфрид не прав, а марксизм выходит за пределы культурной сферы.

В словах Готфрида много правды, особенно когда он обсуждает трансформацию марксизма во второй половине XX столетия. Например, он рассматривает левых в Италии, которые слишком уповали на идеи Грамши, а своей социальной базой всегда считали крестьянство. Итальянские марксисты даже не заметили, как Италия превратилась в высокоразвитую индустриальную страну, в которой крестьяне стали рабочими [5. С. 95—104]. При этом молодые интеллектуалы нападали на старые представления итальянских коммунистов и утверждали, что те не хотят развиваться.

Безотносительно Готфрида можно сказать, что многие марксисты в середине XX века в действительности стали отказываться от идеи революции. Что легко объяснить. Историк политической теории Ян-Вернер Мюллер проследил эволюцию политических идей в Европе XX столетия от Первой мировой войны и до начала 1990-х [15]. Автор показывает, что в идеях марксизма произошел ключевой сдвиг. С середины XX века по всей Европе молодые левые интеллектуалы, все больше и больше разочаровываясь, во-первых, в официальной политике Советского Союза, а во-вторых, в собственных коммунистических партиях, не желавших выступать с открытой критикой СССР, порывали с официальными политическими силами. Многие из бывших левых самых разных мастей становились радикальными критиками «тоталитаризма», как, например, французские «новые философы» Андрэ Глюкман и Бернар Анри-Леви [Там же. С. 337—343]. Те же, кто сохранял верность марксизму, либо вступали в иные политические объединения, либо работали в индивидуальном качестве, пытаясь предложить новые тезисы, которые бы могли подправить нестыковки старой идеологии и меняющейся картины мира. Это влекло за собой радикальные перемены в марксизме. Так, сохранявшаяся еще в середине XX века любовь европейских левых к Владимиру Ленину к концу 1960-х и середине 1970-х сошла на нет.

Но, что важно, вместе с Лениным исчезали или отходили на второй план прежние представления о революционной борьбе и ее финальной цели — по крайней мере, в том их виде, в котором их сформулировал Ленин, как неуклонное поступательное движение истории к единой цели — светлomu бесклассовому бу-

дущему. И так как Советский Союз, который считался осуществленной целью революции и воплощением первого этапа коммунизма — социализма, — становился объектом критики левых, то многие начинали отказываться и от революции в ее традиционном понимании. Кроме того, в Европе повсеместно исчезал традиционный субъект революции — пролетариат. Так что марксистам, помимо пессимистических настроений относительно бывшего идеала, приходилось предпринимать усилия, чтобы обнаружить новую социальную силу, которая бы смогла стать локомотивом новой революции — возможно, теперь какой-то другой.

Так, во Франции появились ситуационисты и более поздние студенческие движения, а в Германии и Италии — молодежные радикальные движения (Фракция Красной Армии в Германии и «Красные бригады» в Италии), часто не брезгающие насильственными методами в борьбе с буржуазными демократиями. Однако, как пишет Мюллер: «В конечном итоге „шопинг в поисках революционного субъекта“, как презрительно охарактеризовал его один социолог, ничего не дал: корзинка оказалась пустой» [Там же. С. 292]. Одним словом, «революционное брожение» молодежи, пытавшейся обновить марксизм, ни к нему не привело. Марксистов, которые бы активно участвовали в политической жизни во второй половине 1970-х гг. и в 1980-е гг., Мюллер почти не упоминает, уделяя внимание консерваторам и либералам, что может подтвердить главный тезис Пола Готфрида: как политическая сила марксизм во второй половине XX века странным образом умер.

Однако, как я указал в своей рецензии на книгу Мюллера [17], на самом деле многие марксисты оставались верны и коммунизму, и революции даже тогда, когда коммунизм оказался дискредитирован крахом СССР, всех других коммунистических режимов и победой либеральной демократии. В 1985 году на французском, а в 1990 году на английском вышла книга Антонио Негри и Феликса Гваттари «Коммунисты как мы», в которой авторы отчаянно старались спасти его репутацию [29]. Западные марксисты в самом деле около десяти лет были заняты либо борьбой с постмодерном [21, 23, 25], либо объяснением сложившейся ситуации постмодерна с помощью марксистской философии [1, 31, 32]. Но когда социально-философская мода на постмодерн начала сходить на нет, некоторые марксисты вновь обратились к размышлениям о новых методах борьбы за коммунизм, стараясь описать эти попытки через новые революционные брожения. Алекс Калиникос, один из самых последовательных британских марксистов, осуждавших глобальный капитализм и делавших ставку на антиглобализм, перечисляет молодых авторов, которые лучше других поняли суть новейшего капитализма и предложили его наиболее резкую и пронизательную критику (Наоми Кляйн, Майкл Хардт) [11. С. 18]. Среди других авторов Калиникос упоминает Негри, Жижек и др. Однако не все из этих авторов ратовали за революцию, как например Наоми Кляйн [12], а всего лишь изобличали сущность меняющегося капитализма. И все-таки почти все конкретно высказывались за революционную борьбу. Другое дело — как именно они ее понимали.

Можно сказать, что объединяет всех марксистов, все еще мечтающих о революции, то, что они более не связывают ее с идеей прогресса, которая уже давно

выпала из актуального социально-философского дискурса, что убедительно показала немецкий историк Алейда Ассман. И хотя Ассман права в выводах относительно паттерна прогресса, некоторые ее утверждения вызывают большие вопросы. Так, Ассман цитирует речь западного марксиста Эрнста Блоха во время вручения Премии мира в 1967 году: «На карту, где нет страны под названием Утопия, не стоит и смотреть». Утопия для Блоха — это метафора предчувствия, мечты о лучшем, о справедливом будущем для слабых и униженных. Путь к лучшему будущему прокладывают «гуманитарные революции».

Блох проводил четкое различие между гуманитарными революциями, с одной стороны, и войнами, направленными на захват территорий и господства, с другой. Революция — это повивальная бабка, помогающая рождению добра, истины и справедливости. «Особенно русская революция, — подчеркнул Блох, — разительно отличалась от захватнической войны, ибо являлась родовспомогательным актом, способствующим появлению того неантогонистического строя, которым было беременно старое общество». Далее Ассман комментирует: «С трактовкой истории, предложенной Блохом, ныне трудно согласиться, памятуя о миллионах людей, загубленных сталинским режимом» [2. С. 8]. Правда в том, что, во-первых, Блох не предлагает трактовку истории и остается верен своим давним убеждениям относительно утопии. Во-вторых, в 1967 году все, кто из западных марксистов хотел отвернуться от СССР, как, скажем, французский феноменолог Морис Мерло-Понти, уже это сделали. Принципиально то, что Блох, стоявший у истоков «западного марксизма», скорее поддерживал не СССР, но утопию, надежду на которую ему давала революция 1917 года. Например, Лукач в том же году признал свои идеи о советской революции и вместе с ней теорию Ленина устаревшими [13] (3). Именно в контексте веры Блоха в «гуманитарную революцию» будут строить свои идеи многие современные западные марксисты несколько десятилетий спустя.

Проблема в том, что Ассман опирается на представления немецкого историка Рейнхарда Коззелека о «мифе истории». Согласно Коззелику, понятие Истории, сформировавшееся в последней трети XVIII века и предполагавшее «пустое» время, начало задавать рамки для всех историй [2. С. 45]. Именно эта История, представлявшаяся незавершенной последовательностью событий, породила философию истории и логику прогресса. То есть Ассман, отказывая Блоху в праве понимать историю/утопию так, как он хочет, попадает в ловушку избранной ею методологии. Та же самая установка на коззеликовское понимание Истории не позволяет историку политической философии Марии Федоровой заглянуть за рамки, которыми она ограничивает свое исследование «Революция в контексте времени Истории и времени Политики» [18]. Федорова отмечает, что с утратой веры в прогресс теряется и смысл революции в том прежнем понимании: наука об истории поглотила политическое [Там же. С. 21]. Поэтому решить проблему утраты веры в революцию и краха идеи Истории в ее метафизическом представлении, согласно Федоровой, можно либо приняв идею конца истории и признав, что она растворилась в своих многочисленных темпоральных вариантах, либо заменив старую онтологию Истории новыми онтологиями [Там же. С. 17]. Дело в том, что современные западные марксисты решили эту проблему, избежав обеих опасностей, не при-

няв конец истории и не согласившись на плюрализм онтологий. Они отказались от веры в прогресс и стали соотносить революцию с радикально иной идеей. Это та самая идея утопии — робкой надежды на желаемое будущее.

В этом контексте уместным будет вернуться к тезису Пола Готфрида о странной смерти марксизма. Уже в 1996 году, отвлекшись от исследования культурной логики позднего капитализма, американский *культурный* марксист Фредрик Джеймисон написал статью «Реально существующий марксизм» [7]. То есть Джеймисон вышел за пределы культуры, чтобы обсудить некоторые политические вопросы.

После падения Советского Союза Фредрик Джеймисон посчитал важным сформулировать несколько актуальных для сегодняшнего марксизма проблем и предложить пути их решения. Это самопонимание марксизма, который неизбежно трансформировался с конца XIX века. Если учесть его попытки обновления, можно сказать, что в новом смысле марксизм — это не философия, а «проблематика» или, говоря иначе, совокупность проблем, на которые реагируют мыслители, верные социально-философской методологии Маркса. И поскольку капитализм трансформируется, трансформируется и *проблематика*, которая должна соответствовать социально-экономическим изменениям. Джеймисон нашел возможным даже обосновать крах СССР с культурной позиции: «...можно предложить альтернативное повествование, акцентирующее внимание на культурных недостатках коммунизма: его склонность к потреблению, его зачарованность всевозможными западными продуктами, но, прежде всего, особыми продуктами эпохи постмодерна (информационной технологией в самом общем смысле слова) — эти фатальные слабости, которые притягивали коммунизм к огромному рынку западной миросистемы, свидетельствуют о культурной слабости, неспособности появления какой-то особой социалистической коллективной культуры или хотя бы такого сочетания образа повседневной жизни и практики субъективности, которое не отставало бы от западных форм и составляло бы жизнеспособную (и системную) альтернативу» [Там же. С. 240]. Но самое важное в тексте Джеймисона, разумеется, не это.

Философ настаивает, что идею социализма не следует путать с попыткой построения коммунизма в СССР. Социализм — это всегда желание светлого будущего, характеризующееся утопическим потенциалом. Джеймисон отмечает, что хотя утопии теперь в соответствии с утвердившейся идеологией рынка предстоит много пережить, веру в нее оставлять нельзя. Что возвращает нас к проблеме, обнажающей слабость подхода Алейды Ассман, и трудности, сформулированной относительно политического потенциала революции Марией Федоровой. Джеймисон, оставаясь верным категории Истории, весьма изящно решает проблему ее политического потенциала: «Суть не только в том, чтобы показать пустоту политической практики левых, обусловленную кризисом коммунистических и капитуляцией социалистических партий, но и в том, чтобы обозначить само пустое место всякого видения Истории, которое позволяет осуществить теоретическое и аналитическое осмысление локальной и национальной практики. В эту пустоту и хлынули различные манихейства и апокалипсисы; конечно, невозможно представить, что из этого шлака со временем может быть создано новое видение исто-

рии: утверждение, что оно обязательно будет марксистским в самом общем смысле слова, означает признание того, что из всех нынешних соперничающих идеологий только марксизм упрямо сохраняет свою основополагающую связь с Историей как таковой, то есть со спасительным образом будущего, без которого он неизбежно потерпит провал как политический проект и как область научного исследования» [Там же. С. 242]. История теперь увязывается не с ее линейностью, но с непреходящими фантазиями о будущем, присущими исключительно марксизму.

А раз так, отсюда следует и новое понимание революции — не как обязательного захвата власти насильственным путем, на чем настаивали ортодоксальные марксисты до середины XX века, но как к готовности к неопределенности нового. Конечно, обсуждая революцию, нельзя упускать вопроса о насилии, поэтому Джеймисон раскрывает и эту проблему. Он утверждает, что на самом деле революция предполагает в лучшем случае скорее ответное насилие, то есть реакцию на сопротивление системы, чувствующей угрозу, назревающим переменам. В таком отношении революция стихийна: ее сторонники теперь заранее не строят планы того, чтобы создать революционную ситуацию или захватить власть, не дожидаясь перемен. «Так что понятие революции связано с этим особым прочтением истории; предполагаемое самим понятием системы, оно обозначает процесс, который невозможно теоретически представить заранее и вследствие которого одна система (или “способ производства”) в конечном итоге заменяет другую» [Там же. С. 229].

Революция не исключает демократическую борьбу, но воплощает ее. Джеймисон настаивает на том, что революционное действие теперь должно находиться в правовом поле и становиться возможным тогда, когда угнетаемые меньшинства перестают терпеть притеснение и заявляют о своих правах. Отсюда возникает и новое представление о революционном субъекте — о «классе»: ныне это коллективное решение общностей вернуть себе «народный суверенитет». Конечно, критикам марксизма это может напоминать ревизионизм, но куда более важно то, что марксисты не отказываются от идеи революции и пытаются сформулировать тезис о ее необходимости и желательности на языке прежней марксистской философии.

Но если Джеймисон рассуждал так еще в 1996 году, последующие марксисты постарались придать революции еще больший радикальный посыл. В 2000 году свет увидела книга Антонио Негри и Майкла Хардта «Империя» [19]. И хотя до этого они уже выступали дуэтом [30], всемирную известность авторам принесла именно эта работа. В англоязычном мире все стали обсуждать «Империю», а за ней и вторую часть замысла — «Множество» [20]. Если в «Империи» соавторы скорее диагностировали патологию современного мира, осуждая глобальный капитал, то в следующей работе они обратились к терапии, то есть фактически обнаружили новый «революционный субъект». Вместе с тем во «Множестве» в плане нового субъекта революции Антонио Негри и Майкл Хардт сказали мало нового, противопоставив биовласти биополитику и назвав «множеством» все угнетаемые сегодня социальные группы — тех, кто испытывает дискомфорт от того, что им

не дают свободно распоряжаться их телами, а также безработных, бездомных, людей, работающих не по найму [Там же. С. 166]. Негри повторяет то, о чем говорил в Италии в 1970-х, настаивая на понятии «социализированного рабочего», в которое должны были входить «временные рабочие», студенты, женское движение и т.д. И все же Негри и Хардт придумали для этого субъекта новый термин «множество», настаивая на том, что это классовое понятие. Так что они продолжают связывать свои рассуждения с дискурсом традиционной социальной философии марксизма, а вместе с ним и с его политическим потенциалом. Именно на «бедняков» ставят Негри и Хардт, провозглашая люмпенов новым революционным субъектом — та идея, которую предлагал еще Маркузе (Мюллер также обращает внимание на близость этой позиции мыслям Маркузе [15. С. 315]).

В социальной философии Негри и Хардта мы обнаруживаем современное понимание левыми насилия и революции как утопии. Обсуждая политическую борьбу, Негри и Хардт обращаются к Ленину, но при этом «комбинируют» его с Джеймсом Мэдисоном, провозглашая, что «разрушение суверенной власти посредством общей силы» (задачи «Государства и революции») можно обеспечить «институциональными методами, почерпнутыми из „Федералиста“» [20. С. 428]. «Однако от революционера исходит не столько чистая гармония силы, сколько напористая моторика стремлений» [Там же. С. 430]. Хардт и Негри противопоставляют хроносу (последовательному времени) кайрос (миг удачи). Это имеет мало общего с революцией как радикальным разрывом. Однако кайрос авторы лишь обещают, благоразумно предлагая ожидать его пришествие, и отмечают: «Впрочем, наша книга посвящена теории, а потому тут не место прогнозам о том, насколько близко подошло время для принятия революционного политического решения» [Там же. С. 431].

Несмотря на то, что они не используют слово «утопия» в контексте своих революционных надежд, это не значит, что они не мыслят революцию в этой категории. Так, они обнаруживают близость идеям Джеймсона о том, насколько в революции допустимо насилие. Множество должно действовать не потому, что демократия находится в кризисе, а потому что уже само способно предложить альтернативные демократические общества. Политическое сопротивление масс они называют «демократическим насилием», которое приравнивается к любому акту сопротивления и не инициирует революционный процесс, а возникает в самом его конце, когда социальная трансформация уже совершена. Оно защищает достижения революции [Там же. С. 415]. Насилием же Негри и Хардт называют главным образом то, что практикуют официальные власти Запада, маскируя при этом свои действия под «легитимное насилие». То есть глобальный порядок легитимизирует куда более ужасные формы насилия, все более избегая правовых норм и используя дискурс нравственных ценностей, имея возможность обличать как «терроризм» все, что не угодно капиталу [Там же. С. 43—57].

И даже такие популярные авторы, как Славой Жижек, продолжают настаивать на необходимости революции. Впрочем, Жижек чаще всего бывает наименее конкретен в своих рассуждениях и нередко формулирует революционный призыв

в свойственной ему манере парадоксов. Однако, что имеет большое значение, Жижек подправляет представления Хардта и Негри о «напористой моторике стремлений» и «революции в легитимном поле» Джеймисона. Он, например, говорит: «Нужно стремиться к тонкому балансу между прочтением знаков из (гипотетического коммунистического) будущего и поддержанием радикальной открытости будущему» [10. С. 246]. Жижек считает, что если марксисты будут полагаться лишь на открытость будущему, то обрекут себя «на прыжок в пустоту», в то время как ориентация только на знаки может привести их к плановому детерминизму. Такая позиция не только исключает плюрализм онтологий, но и предполагает активное политическое действие, включающее желание революции — впрочем, понимаемой в жижековском плане.

2 июля 2009 года Жижек выступил в качестве основного оппонента на докладе упоминавшегося Алекса Калиникоса на конференции «Марксизм сегодня». Выступление Жижека называлось «Что значит быть революционером сегодня?». Во-первых, само название доклада предполагает то, что марксизм не отказался от одной из своих ключевых идей. Во-вторых, Жижек возвращает современному марксизму его, казалось бы, утраченную «тотальность». Он заявил, что вместо того, чтобы отдельным социальным движениям, которые можно назвать левыми, решать частные проблемы — сексизм, голод, глобальное потепление и т.д., необходимо выступать против капитализма как такового. Пока феминистки, зеленые и благотворительные организации будут отвлекаться на частные вопросы, общая задача — критика и свержение капитализма — останется без решения. Все сказанное на конференции вошло в его книгу «Размышления в красном цвете». Общий ее тезис таков: прогрессивным интеллектуалам нужно вести планомерную работу и, якобы соглашаясь на реформы, медленно и незаметно совершать революцию [9].

Таким образом, революция для Жижека исключает насилие, но скорее остается тем, что Негри и Хардт называют «политическим реализмом». В революционном движении необходимо «симулировать (если потребуется) гармонию и играть в разные тактические игры по ходу реализации своей стратегии» [20. С. 430]. И хотя некоторые могут усмотреть в словах Жижека ни к чему не обязывающую риторику, лишённую плана и тем более ответственности, важно то, что он продолжает сформировавшийся дискурс новейшей марксистской социальной философии. Еще более важно, что Жижек остается куда более верным традиционному марксизму, нежели его коллеги, заявляя о том, что в условиях постиндустриального капитализма единство трех разделенных групп рабочих — работники интеллектуального труда, пролетариат и общество как таковое — уже будет революцией и обеспечит их победу [9. С. 392]. Таким образом, Жижек даже называет конкретный субъект современной революции.

Но если в «Размышлениях в красном цвете» он конкретен, то в других продолжает буквально опасно мечтать, надеясь на революционные перемены. Каждое социальное брожение, начиная с беспорядков в Сиэтле [8], воодушевившее всех левых, и заканчивая «арабской весной» и движением «Оккупай Уолл-Стрит», заставляет Жижека вновь возвращаться к мечтам о революции. Впрочем, в «Искус-

ство мечтать опасно» он смотрит на прошедшие «знаки времени» 2011 года с пессимизмом. Жижек, как и многие марксисты, возобновляет мысль о необходимости повторения Ленина [8, 34, 35, 36, 37, 38]. Например, в книге под его редакцией «Ленин — перезагрузка: к политике истины» [36] поучаствовали такие знаменитые сегодня левые теоретики, как Аллен Бадью, Этьенн Балибар, Терри Иглтон, Алекс Калиникос и уже упоминавшиеся Антонио Негри и Фредрик Джеймисон. Авторы проделывают довольно серьезную работу, доказывая, почему Ленин актуален и, следовательно, важен для западного марксизма сегодня.

Итак, все это лишь единичные примеры, которые опровергают тезис Пола Готфрида о «странной смерти марксизма». Тем самым западный марксизм остается политическим проектом. И хотя Джеймисон, Негри, Хардт и Жижек скорее отказываются от насилия в его прежнем понимании, они все еще мечтают о революции, рассуждая о ней не в терминах прогресса, но утопии, а кроме того возвращают наследие марксизма-ленинизма, заявляя о необходимости повторения Ленина. Однако следует сказать, что среди новейших западных марксистов есть и более радикальные авторы, которые мечтают о революции и сопутствующем ей насилии в более традиционном для марксизма ключе. Например, британский консервативный философ Роджер Скрутон в своей книге «Дураки, мошенники и подстрекатели. Мыслители новых левых» так высказывается об Аллене Бадью: «Но, как и Сартр, Бадью громогласно защищает все революции, где бы те ни происходили, и обличает политические процессы в своей стране как “капитало-парламентаризм”, который всегда покровительствует буржуазии (*les salauds* (4), как назвал ее представителей Сартр). Он ставит целью внушение недоверия к парламентской демократии и главенству закона — тем двум элементам, которые сделали его существование безмятежным после того, как он ушел на пенсию с должности профессора *Ecole Normal Supérieure*» [33. Р. 258]. Конечно, дело здесь не в традиционной критике в адрес левых, которым капитализм обеспечивает безоблачное существование. Дело в том, что Бадью продолжает *защищать все революции*. И когда о нем так гневно отзываются вполне уважаемые правые мыслители, это свидетельствует в пользу того, что марксизм не умер.

© Павлов А.В., 2017

## ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Объем статьи не предполагает углубления в суть вопроса, что мы можем считать сегодня «западным марксизмом» и жив ли он сегодня, поэтому будем считать «западными марксистами» всех тех левых теоретиков, которые пишут на английском языке или известны в англоязычном мире и так или иначе связывают свою философскую деятельность с именем Маркса.
- (2) К сожалению, мы не можем обсуждать понятие «революция» подробно. Далеко не все исследователи соглашаются с тем, что можно считать революцией и как ее определять. Но достаточно будет указать на «эклектичное понимание» Джека Голдстоуна, который называет революциями все, начиная от восстаний в Древнем Риме и заканчивая крушением коммунистических режимов и «Арабскую весну» [4]. Современные марксисты скорее мыслят ее в традиционном плане — как резкий метафизический скачок в светлое будущее.

- (3) Однако в отличие от Лукача многие западные марксисты все еще делали ставку на Ленина даже в первой половине 1970-х гг. [24].
- (4) Ублюдки — с франц. Прим. мое. — А.П.

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Андерсон П.* Истоки постмодерна. М.: Территория будущего, 2011.
- [2] *Ассман А.* Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна. М.: Новое литературное обозрение, 2017.
- [3] *Валлерстайн И.* После либерализма. М.: УРСС, 2003.
- [4] *Голдстоун Д.* Революция. Очень краткое введение. М.: Издательство Института Гайдара, 2015.
- [5] *Готфрид П.* Странная смерть марксизма. М.: ИРИСЭН, Мысль, 2009.
- [6] *Готфрид П.* Палеоконсерваторы: правые изгои Америки // Тетради по консерватизму. 2016. № 1.
- [7] *Джеймисон Ф.* Реально существующий марксизм // Логос. 2005. № 3 (48).
- [8] *Жижек С.* 13 опытов о Ленине. М.: Ад Маргинем, 2003.
- [9] *Жижек С.* Размышления в красном цвете. М.: Европа, 2011.
- [10] *Жижек С.* Год невозможного. Искусство мечтать опасно. М.: Европа, 2012.
- [11] *Каллиникос А.* Антикапиталистический манифест. М.: Праксис, 2005.
- [12] *Кляйн Н.* No Logo: люди против брэндов. М.: Хорошая книга, 2008.
- [13] *Лукач Д.* Ленин. Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей. М.: Международные отношения, 1990.
- [14] *Межуев Б.В.* Господин палеокон. Послесловие к статье Пола Готфрида «Палеоконсерваторы: правые изгои Америки» // Тетради по консерватизму. 2016. № 1.
- [15] *Мюллер Я.-В.* Споры о демократии. Политические идеи в Европе XX века. М.: Издательство Института Гайдара, 2014.
- [16] *Павлов А.В.* Пол Готфрид — историк, ревизионист, палеокон // Готфрид П. Странная смерть марксизма. М.: ИРИСЭН, Мысль, 2009.
- [17] *Павлов А.В.* Демократия хорошо продается на Западе: рецензия на книгу Я.-В. Мюллера // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2017. Т. 1. № 2.
- [18] *Федорова М.М.* Революция в контексте времени Истории и времени Политики // Политико-философский ежегодник. Вып. 6. М.: ИФРАН, 2013.
- [19] *Хардт М., Негри А.* Империя. М.: Праксис, 2004.
- [20] *Хардт М., Негри А.* Множество: война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция, 2006.
- [21] *Best S., Kellner D.* Postmodern Theory: Critical Interrogations. New York: Guilford Press, 1991.
- [22] *Bobbio N.* Left and Right: The Significance of a Political Distinction. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- [23] *Callinikos A.* Against Postmodernism: A Marxist Critique. Cambridge: Polity Press, 1991.
- [24] *Colletti L.* From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society. New York: Monthly Review Press, 1974.
- [25] *Eagleton T.* The Illusions of Postmodernism. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, 1996.
- [26] *Gottfried P.E.* After Liberalism: Mass Democracy in the Managerial State. Princeton University Press, 1999.
- [27] *Gottfried P.E.* Multiculturalism and the Politics of Guilt: Towards a Secular Theocracy. University of Missouri Press, 2002.
- [28] *Gottfried P.E.* The Strange Death of Marxism: The European Left in the New Millennium. University of Missouri Press, 2005.
- [29] *Guattari F., Negri A.* Communists Like Us: New Spaces of Liberty, New Lines of Alliance. New York: Columbia University Press, 1990.

- [30] *Hardt M., Negri A.* Labor of Dionysus: A Critique of the State-form. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- [31] *Harvey D.* The Condition of Postmodernity. Cambridge: Blackwell, 1989.
- [32] *Jameson F.* Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism. London: Verso, 1991.
- [33] *Scruton R.* Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left. London etc.: Bloomsbury, 2015.
- [34] *Žižek S.* Introduction: Between the Two Revolutions // Lenin V.I. Revolution at the Gates: Selected Writings of Lenin from 1917 / Slavoj Žižek ed. London: Verso, 2002.
- [35] *Žižek S.* Afterword: Lenin's Choice // Lenin V.I. Revolution at the Gates: Selected Writings of Lenin from 1917 / Slavoj Žižek ed. London: Verso, 2002.
- [36] *Žižek S.* A Leninist Gesture Today: Against the Populist Temptation // Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth / Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, and Slavoj Žižek (eds.). Durham and L.: Duke University Press, 2007.
- [37] *Žižek S.* Introduction: Remembering, Repeating and Working Through // Lenin V.I. Lenin 2017: Remembering, Repeating, and Working Through / Slavoj Žižek ed. London: Verso, 2017.
- [38] *Žižek S.* Afterword: Lenin Navigating in Uncharted Territories // Lenin V.I. Lenin 2017: Remembering, Repeating, and Working Through / Slavoj Žižek ed. London: Verso, 2017.

**Для цитирования:**

Павлов А.В. Мечтают ли западные марксисты о революции сегодня? // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 466—478. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-466-478.

**Сведения об авторе:**

Павлов Александр Владимирович — кандидат юридических наук, доцент Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», заведующий сектором социальной философии, ведущий научный сотрудник Института философии РАН (e-mail: apavlov@hse.ru).

**For citation:**

Pavlov, A.V. Do Western Marxists Dream of a Revolution Today? *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 466—478. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-466-478.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-466-478

## DO WESTERN MARXISTS DREAM OF A REVOLUTION TODAY?

A.V. Pavlov

Higher School of Economics — National Research University  
20, Myasnitskaya Str., 101000, Moscow, Russian Federation;

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences  
12/1, Goncharnaya Str., 109240, Moscow, Russian Federation

**Abstract.** There is a point of view according to which “Western Marxism” after the collapse of the USSR and the disappearance of the Communist regimes ceased to be a political project and concentrated instead on the study of culture. In this article, the author argues that this is a wrong perception. Many contemporary Marxist philosophers do study culture a lot, but they continue to exert serious influence if not

on political process, then at least on intellectual climate. In the 1990s certain authors changed their discourse concerning the USSR, but today many left philosophers who still stick to Marx's ideas continue to talk about the necessity of revolution, besides they provide political criticism of contemporary culture of capitalism and even try to rehabilitate Lenin as a political figure. Something in the discourse of Western Marxists has really changed: as a result of the decline of faith into the linearity of History, Marxists from now on talk about revolution in the context of utopia rather than in the context of progress.

**Key words:** social philosophy, Western Marxism, revolution, utopia, violence, capitalism, revolutionary subject

## REFERENCES

- [1] Anderson P. *Istoki postmoderna*. Moscow: Territoria budushego; 2011. (In Russ.)
- [2] Assman A. *Raspalas' svyaz' vremen? Vzlet I padenie temporal'nogo rezhima Moderna*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie; 2017. (In Russ.)
- [3] Vallerstain I. *Posle libelaisma*. Moscow: URSS; 2003. (In Russ.)
- [4] Goldstoun D. *Revolutsiya. Ochen kratkoe vvedenie*. Moscow: Izdatelstvo Instituta Gaydara; 2015. (In Russ.)
- [5] Gotfrid P. *Strannaya smert' marksizma*. Moscow: IRISEN, Mysl'; 2009. (In Russ.)
- [6] Gotfrid P. Paleokonservatory: pravye izgoi Ameriki. *Tetradi po konservatizmu*. 2016; 1.
- [7] Dzheimison F. Real'no sushestvuushii marksizm. *Logos*. 2005;3(48). (In Russ.)
- [8] Zhizek S. *13 opytov o Lenine*. Moscow: Ad Marginem; 2003. (In Russ.)
- [9] Zhizek S. *Razmyshleniya v krasnom zvete*. Moscow: Evropa; 2011. (In Russ.)
- [10] Zhizek S. *God nevozmozhnogo. Iskusstvo mechat' opasno*. Moscow: Evropa; 2012. (In Russ.)
- [11] Kallinikos A. *Antikapitalisticheskii manifest*. Moscow: Praksis; 2005. (In Russ.)
- [12] Klyain N. *No Logo: ludi protiv brendov*. Moscow: Dobraya kniga; 2008. (In Russ.)
- [13] Lukach G. *Lenin. Issledovatel'skii ocherk o vzaimosvyazi ego idei*. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya; 1990. (In Russ.)
- [14] Mezhuev BV. Gospodin paleokon. Posleslovie k stat'e Pola Gotfrida «Paleokonservatory: pravye izgoi Ameriki». *Tetradi po konservatizmu*. 2016;(1). (In Russ.)
- [15] Myuller Ya-V. *Sporyi o demokratii: Politicheskie idei v Evrope XX veka*. Moscow: Izdatel'stvo Instituta Gaydara; 2014. (In Russ.)
- [16] Pavlov AV. Pol Gotfrid — istorik, revisionist, paleokon. In: Gotfrid P. *Strannaya smert' marksizma*. Moscow: IRISEN, Mysl'; 2009. (In Russ.)
- [17] Pavlov AV. Demokratiya khorosho produetsya na Zapade: retsenziya na knigu Ya-V. Myullera Sporyi o demokratii: Politicheskie idei v Evrope XX veka. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki*. 2017;1(2).
- [18] Fedorova MM. Revolutsia v kontekste vremeni Istorii I vremeni Politiki. *Politiko-filosofskii ezhegodnik*. Vyp. 6. Moscow: IFRAN; 2013. (In Russ.)
- [19] Hardt M, Negri A. *Imperiya*. Moscow: Praksis; 2004. (In Russ.)
- [20] Hardt M, Negri A. *Mnozhestvo: voina i demokratiya v epohu imperii*. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya; 2006. (In Russ.)
- [21] Best S, Kellner D. *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. New York: Guilford Press; 1991.
- [22] Bobbio N. *Left and Right: The Significance of a Political Distinction*. Chicago: University of Chicago Press; 1997.
- [23] Callinikos A. *Against Postmodernism: A Marxist Critique*. Cambridge: Polity Press; 1991.
- [24] Colletti L. *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*. New York: Monthly Review Press; 1974.
- [25] Eagleton T. *The Illusions of Postmodernism*. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing; 1996.
- [26] Gottfried PE. *After Liberalism: Mass Democracy in the Managerial State*. Princeton University Press; 1999.

- [27] Gottfried PE. *Multiculturalism and the Politics of Guilt: Towards a Secular Theocracy*. University of Missouri Press; 2002.
- [28] Gottfried PE. *The Strange Death of Marxism: The European Left in the New Millennium*. University of Missouri Press; 2005.
- [29] Guattari F, Negri A. *Communists Like Us: New Spaces of Liberty, New Lines of Alliance*. New York: Columbia University Press; 1990.
- [30] Hardt M, Negri A. *Labor of Dionysus: A Critique of the State-form*. Minneapolis: University of Minnesota Press; 1994.
- [31] Harvey D. *The Condition of Postmodernity*. Cambridge: Blackwell; 1989.
- [32] Jameson F. *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Verso; 1991.
- [33] Scruton R. *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left*. London etc.: Bloomsbury; 2015.
- [34] Žižek S. Introduction: Between the Two Revolutions. In: Slavoj Žižek, editor. *Revolution at the Gates: Selected Writings of Lenin from 1917*. London: Verso; 2002.
- [35] Žižek S. Afterword: Lenin's Choice. In: Slavoj Žižek, editor. *Revolution at the Gates: Selected Writings of Lenin from 1917*. London: Verso; 2002.
- [36] Žižek S. A Leninist Gesture Today: Against the Populist Temptation. In: Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, and Slavoj Žižek, editors. *Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth*. Durham and L.: Duke University Press; 2007.
- [37] Žižek S. Introduction: Remembering, Repeating and Working Through. In: Slavoj Žižek, editor. *Lenin 2017: Remembering, Repeating, and Working Through*. London: Verso; 2017.
- [38] Žižek S. Afterword: Lenin Navigating in Uncharted Territories. In: Slavoj Žižek, editor. *Lenin 2017: Remembering, Repeating, and Working Through*. London: Verso; 2017.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-479-487

## Я И ДРУГОЙ В ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫХ ДИСКУРСАХ ХРИСТИАНСТВА И ИСЛАМА

О.В. Чистякова

Российский университет дружбы народов  
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

В статье проводится философское рассмотрение дихотомии *Я — Другой* в сравнительной рефлексии христианства и ислама. Под феноменом *Другого* понимается Бог как объект и, в то же время, субъект взаимоотношений «Человек — Абсолют». Автор выявляет философско-антропологические идеи двух мировых религий в контексте исторического становления их теологических доктрин. В статье рассматривается общее и специфическое в антропологии и гносеологии ислама и христианства. Особое внимание уделяется религиозным идеям, обуславливающим взаимосвязь человека и Бога в стремлении индивида достичь единства с Абсолютом. Моральные категории сострадания, милосердия, прощения, взаимопонимания представлены как связующие ступени между субъектом и Богом, Я и Другим. Акцент делается на философских идеях, отражающих тонкую грань отношений божественного и человеческого миров, когда *Другой* становится внутренне своим, личностным, духовно озаряющим индивидуальное *Я*.

**Ключевые слова:** межрелигиозные взаимоотношения, религиозная антропология, Бог как Другой, ислам, христианство, Богопознание

Современный глобальный мир культурно, этнически и религиозно плюралистичен. Внутренний мир субъектов наполнен реалиями и ценностями других культур и других социумов, которые индивидуализируются, преобразовываются в *свои*, оригинальные, или *чужие*, отторгаемые. Поскольку коммуникации в глобализирующемся мире имеют характер межкультурных, то в них всегда будет фиксироваться непохожесть, *другая* различимость, возможность отторжения и единства. Религии в этом плане также предлагают современному человеку идею Другого. *Другой* в религиозных отношениях — это человек не только иной культуры, но и *иного понимания Бога*, иного вероучения [1]. В религиозном мировоззрении *Другой* для индивида — это и есть *Бог*. Потому, несмотря на углубление постсекулярных процессов, весьма важно осмысливать влияние религии на каждого индивида и на социум в целом с учетом полирелигиозного характера современных обществ. Особо интересным для философского анализа представляется исследование специфики морального и духовного совершенствования человека, *не исключая* из своей жизни Бога и непосредственные взаимоотношения с церковью.

На наш взгляд, религия помогает *преодолению отчуждения* человека от Другого (субъекта) в их взаимодействиях, поскольку идея Бога *априори* нацелена на объединение людей. Благодаря религиозным коммуникациям могут преодолеваться межкультурные и поведенческие различия людей, их недопонимание и чуждое отношение друг к другу. Талантливый испанский философ М. Унамуно

отмечал, что процесс осознания своего Я требует глубокого понимания Бога. Бог есть идея, которая помогает универсализировать мир и постичь себя. *Бог есть Другой*, но без него человек не способен обладать знанием своей самости (своего Я). Без понимания *инобытия Другого*, его непохожести, не может быть сознания человека, и без сознания (для философа сознание и есть вера) не может быть понят Бог. Бог пронизывает материальное бытие и объединяет два мира — чувственный и Божественный — в одно онтологическое понятие *любви*. Любовь, согласно М. Унамуно, есть духовный фундамент для взаимоотношений Я — Другой [2].

Религия, обладающая антропологической сущностью, транслирует обществу сакральную информацию и в этом плане устанавливает определенное взаимодействие человека и Бога, т.е. Я и Другого. Однако, несмотря на имеющееся общее духовное и рациональное основание, теологические системы различных религий предлагают свое специфическое видение отмеченного взаимоотношения. Обоснование стремления человека к Богу в мировых религиях неминуемо вызывало соответствующую философско-антропологическую рефлексию с выработкой нравственных принципов и понятий для достижения высшей цели познания Абсолюта. Так, богословы христианства и теологи ислама разработали целостные моральные доктрины, используя философские рефлексивные возможности и логико-категориальный аппарат. В качестве приоритетных в этих морально-концептуальных обоснованиях выведены такие понятия, как сострадание, милосердие, жалость, сочувствие, взаимопонимание, любовь друг к другу и др. Однако доминирующими во взаимоотношениях Я — Бог в обоих религиях являются экзистенциальные чувства *любви и сострадания*.

Английский мыслитель А. Смит в своей «Теории нравственных чувств» показал моральные категории сочувствия и сострадания как некие медиумы, посредники в отношениях Я и Другой. Посредством воображения субъект (Я) может поставить себя в ситуацию Другого и нести бремя Другого: терпеть ту же самую боль, муку, страдание, которые ощущает Другой, находящийся с Я в каком-то взаимодействии, пусть даже ситуативном. Однако, следуя далее размышлениям А. Смита, ни один человек *никогда не сможет стать Другим*, слиться с ним, никогда не сможет постичь и прочувствовать страдания Другого полностью и абсолютно [3]. Добавим, что это положение А. Смита еще более справедливо, если в качестве Другого мы подразумеваем Бога. Взаимосвязь Я — Бог неминуемо продуцирует моральные нормы и ценности, обуславливающие не только когнитивное отношение отдельного субъекта к Богу, но и определяющие взаимодействия между людьми в сообществах и коллективах. Добавим, что во взаимоотношениях «человек — Бог» всегда будут существовать определенные нравственные доминанты, выступающие специфическими коммуникаторами, духовными посредниками, транслирующими обществу абсолютную мораль и высокие императивы поведения. Если эта специфическая коммуникация установлена и востребована в социуме, то в последнем наблюдается духовный баланс и нравственно-культурная гармония.

Проанализируем, как осуществляется взаимоотношение Я — Другой (Бог) на основе нравственных принципов в *исламе и христианстве* в сопоставлении их теологических рассуждений.

Христианство и ислам объединяют некоторые религиозно-философские идеи, имеющие не только теоцентрический, но и ярко выраженный антропологический характер. Эти рассуждения касаются взаимоотношений между субъектом, Богом и миром с целостным концептуальным пониманием места человека как венца божественного творения в земном универсуме и обоснованием эсхатологических перспектив его жизни. Если говорить о христианстве, то сотериологическое учение этой религии глубоко антропологично, поскольку намечает пути спасения человека для вечной духовной жизни в божественном мире. Другими словами, сотериология говорит о земной жизни человека, освещая тот путь, который приведет его к Богу при условии выполнения определенных моральных императивов и духовных практик (для монашествующих). Сотериология и эсхатология объясняет двойственность человеческой природы, которая уводит индивида от Творца, если он злоупотребляет свободой выбора и отвергает идею обожения. Идеи христианской сотериологии, равно как и христианской антропологии, о сущности человека как образа и подобия Бога, получающего божественную «благодать» для творения добра, для познания высших ценностей, совершения благородных дел, во многом сходны с теологией ислама в его рассуждениях о месте человека в универсуме.

В исламе человек, как прекрасная модель божественного творения, также двойственен в своей сущности, он есть соединение света и тьмы, добра и зла, и также сам выбирает свой путь согласно свободе, изначально данной ему Аллахом. В обеих религиях человек несет ответственность за выбор своего пути и за то «вечное обиталище» после смерти, к которому он сознательно двигался всю бренную земную жизнь. В антропологическом контексте философско-религиозные идеи христианства и ислама можно рассматривать в качестве межрелигиозных и межкультурных, объединяющих людей различных религий на основе выведения значимости человека в его отношении к Богу (или отказа от Него).

В традиционной исламской теологии (Калам) цель сотворения человека выписывается как созидание *наместника* Бога на земле. Созданный Богом (Аллахом) «институт» наместничества возвеличивает человека и делает его вершиной всего сотворенного. Однако, как отмечает исследователь ислама из Исламабада С. Заман, дарованная человеку честь быть сотворенным по образу Бога и воспринятое им наместничество на земле имеют обратную сторону и подчинены выполнению одного всеобъемлющего условия — каждый человек должен быть искренним и послушным *службой* Бога, его Творца. Это качественное отношение индивида (Я) к Богу выражается арабским словом *Abd*, эквивалент которому весьма трудно найти в других языках [4. Р. 327]. Фактически *Abd* есть атрибут *Ubudiyyah*, концепта, описывающего сущность человеческого превосходства над всеми живыми существами, но, в то же время, и постоянного служения и поклонения Аллаху. Если человек «низвергает» себя с положения *Ubudiyyah*, это означает, что он мгновенно лишает себя «титула вершины всего универсума» [4].

В контексте данной статьи понятие *Ubudiyyah* определяет в исламе взаимоотношения человека и Бога, Я и Другого. Если субъект этих отношений осознает свое высокое положение наместника Всевышнего на земле, то он обязан дать соответствующий ответ Творцу, заключающийся в постоянном поклонении и религиозном служении Богу. Через *Ubudiyyah* и *Ibadah* (последнее есть поклонение,

выражающееся в соблюдении ритуалов, обрядов) индивид воспринимает Бога, *делает его всемогущество своим*. Уникальное понятие Ibadah — ибадат — означает поиск встречи с Богом, возможностей единства с ним. Здесь мы вновь можем усмотреть некоторую общую связь с христианским видением человека, который различными путями пытается постичь Бога и ощутить духовную общность с Творцом. В христианском богословии — это путь *обожения*, т.е. восприятия лучших божественных качеств, позволяющих в конце жизни, или в течение жизни (в зависимости от концепций, описывающих эти методы Богопостижения, — от понятийного богословского гносиса до светового, исихастского и др.) войти в религиозное единство с Богом, прочувствовать причастность к божественной жизни.

Согласно С. Заману, одно из центральных понятий теологии ислама *ибадат*, означающее глубокое религиозное служение в процессе жизни, не только подчеркивает высочайшую роль человека в чувственном мире, но и возносит его на пик божественной славы, которой человек одарен как наместник Аллаха на земле [Ibid. P. 328]. Все остальные концептуальные рассуждения взаимоотношения человека и Бога, с точки зрения пакистанского философа и теолога, несколько односторонни и не совсем верно выражают антропологические идеи Корана.

Однако антропология ислама предоставляет и *различия* с христианством, а именно в понимании аскезы и монашества. В исламе не существует монашества в том виде, как оно имеет место в христианстве. Все же концепция *ибадат* интерпретирует аскезу как постоянное поклонение Аллаху и стремление мусульманина достичь высокой духовной позиции (Ibadah), которая определяет отношения верующего и Творца. Главное в этих отношениях — *подчинение Всевышнему*. Идеалы *ибадат* показывают, что аскеза в исламе не означает ухода из социального мира ради жизни в другом, духовном, как и отшельничества или затворничества. Наоборот, мусульманин должен вести жизнь общественную, но где бы он не находился, ему следует помнить о поклонении и служении Богу, выполнении воли Творца, соблюдении всех необходимых ритуалов, и тогда его всеобъемлющая вера и любовь к Богу помогут достичь высот Ibadah.

Достаточно сложная религиозная доктрина Ubudiyyah и психологически нагруженная практика *ибадат* оказываются не менее легки, чем христианская идея аскезы и монашеских идеалов, и позволяют постоянно чувствовать присутствие Бога (Другого) в жизни каждого человека, приверженца ислама. При этом основная цель мусульманина суть достижение особой духовной ступени, когда Бог, бывший когда-то Другим, становится для верующего *своим*, когда человек ощущает присутствие Бога как свое Я.

В ракурсе сопоставления с исламской идеей аскетизма интересно проследить некоторые понятия монашества и ценностей аскезы в историческом христианстве, начиная с ранневизантийской эпохи. Христианская культура той поры не только создавала новые духовные идеалы (например, мученичества, аскета-отшельника, героя и героизма), максимально приближающие человека к Христу, но и намечала пути индивидуального бытия, следуя которым верующий может достичь вершины добродетельной жизни и *духовного единства с Богом*.

Человек для установления взаимоотношений с Богом должен был научиться управлять своими чувствами, телом, отказаться от материальных благ во имя ду-

ховных, обладать добродетелями, терпением, быть способным бестрепетно отдать жизнь за христианские идеалы. По сути обосновывались общекультурные и индивидуальные методы и средства богопостижения, единства Я и Другого-Бога, который одновременно сущностно недосыгаем и феноменально познаваем. Бог становится близким человеку, а согласно концепциям божественного света (Симеона Нового Богослова, Григория Паламы), буквально «приходит» к добродетельному христианину-подвижнику при условии выполнения моральных, психологических и практических императивов. При этом ощущение сопричастности с Богом описывалось как *явление* подвижнику Иисуса Христа в особом мистическом божественном свете [5].

«Нормальное психологическое состояние человека той эпохи — напряженная борьба с собой и стоические страдания за других. Сокрушенная молитва, „радостотворный плач“, „сердце болезнующее“, самоосуждение и исповедание, безмолвие, проповедь любви к ближнему — вот сущность духовно-этической плоскости жизни христианина. Материальный план бытия существовал как бы „извне“, отчужденно — ему противостояло ощущение праведного „антимира“, ради которого оставлялась мирская жизнь» [6. С. 283].

Аскетические идеи превратила в религиозно-философскую систему знаменитая «Лествица» Иоанна Лествичника (VI в.), наметив как умозрительные, так и практические ступени монашеского пути духовного совершенствования. Творение святого Иоанна обосновало тридцать ступеней восхождения к Первообразу (Богу), которое начинается с идеи свободного и сознательного отречения от всего мирского, чувственного, материального.

Иноческие идеалы были интеллектуальным отражением духовной культуры той эпохи. Отвержение мира, безотчетная тоска по оставлению собственной плоти, уход в себя — общекультурная атмосфера эпохи раннего византизма и один из принципов раннесредневекового мировоззрения. В этом плане «Лествица» — показательный труд, сконцентрировавший как идеалы монашествующих, так и социальные нормы бытия. Специфика аскетизма заключалась в конкретной, сознательной активности монаха по преодолению негативных аспектов мирской жизни (так называемое «умное делание»). В учении Максима Исповедника (VI—VII вв.) это положение конкретизировалось категорией «духовного преуспеяния» человека, которое осуществляется в единстве «делания» (практики) и «созерцания» (теории).

Аскетический стиль «умного делания», выражающийся в интенсивной психической активности субъекта, должен был привести к бесстрастию как вершине *Лествицы* и вершине Богопознания. Парадокс восточно-христианской аскезы состоял в том, что полное *бесстрастие* достигалось с помощью *чувства* — *любви*, которая и выступала критерием абсолютной духовности человека, восстановлением единства «образа и подобия», гармонии души и тела, кульминацией мистического возвышения [7].

С христианско-аскетическим понятием любви в культуру вошла нравственная парадигма, согласно которой именно в этом состоянии каждая личность может найти свое совершенство, но для этого должно осуществиться единство человеческой природы. *Любовь к ближнему приближает человека к Богу, дает соединить-*

ся индивидуальному Я с абсолютным Другим. В высочайшем понятии любви субъект практически объединен с Богом; Другой и Я со-существуют в духовном религиозном единстве, которое есть кульминация христианского гносиса. Иоанн Лествичник писал: «Любовь по качеству своему есть уподобление Богу, сколько люди могут достигнуть» [8. С. 246]. Однако обладание тайнами Богобытия в восточно-христианской аскетике (впоследствии православной) не означало нивелирования личности, исключения его из божественно-человеческих отношений. Это есть мистическое (т.е. глубоко индивидуальное) общение субъекта и Бога при постоянном сознании различия между конечным Я человека и бесконечностью Бога.

Рассмотренные выше концепции Ubudiyuah и Ibadah при всем различии с христианской идеей аскезы и монашества имеют и нечто принципиально общее — а именно стремление к духовному единению личности с Богом на основе выработанных специфических практик, которые должен выполнять христианин или мусульманин, сознательно стремящийся к постижению Абсолюта на вершине религиозного гносиса. В христианстве к высшему единству человека и Бога приводили многие пути, в том числе отмеченный выше мистико-аскетический, апофатическое и катафатическое богословие, символично-образное богопостижение через религиозное искусство и др. Теологией ислама для названного восхождения к единству с Всевышним выработаны девять «прекраснейших имен Аллаха», *напрямую соотносящие* Бога с жизнедеятельностью человека. Эти наименования можно рассматривать в качестве определенного рода посредников между познающим Бога субъектом и Аллахом. Здесь человеческое Я связано с Другим гносеологическими категориями, которые мусульманин должен постигать всю жизнь. Значимость этих имен Бога исламская теология (*Калам*) и исламский гностицизм (*суфизм*) раскрывают через отношения Аллаха к миру и к индивидуальной человеческой жизни.

На наш взгляд, «совершенные имена» Аллаха гносеологически и нравственно представлены прежде всего его двумя главными качествами — *милостивость* и *милосердие*, теологически обозначенные понятиями ар-Рахман (ar-Rahman) и ар-Рахим (ar-Rahim). Кроме того, эти имена имеют практическое воплощение в каждодневной практике каждого мусульманина. Начиная какую-либо деятельность, верующие обращаются к Богу словами: B-Ismi-Llahi r-Rahman-i r-Rahim, что означает «во имя Аллаха, самого Милостивого, самого Милосердного». Мусульманин обращается к сострадательности и милосердию Всевышнего для помощи в его деяниях. Среди всех наименований Бога имя *ар-Рахман, Милостивый*, есть самое уникальное. Не только потому, что оно повторяется с *ar-Rahim, Милосердный*, но также и потому, что соотносится с понятием «Аллах», означая, что верующий может равноправно обращаться к Богу тем или другим именем. Более того, *сострадательность и милосердие Аллаха в Коране сравниваются с такими же чувствами людей*, но подчеркивается, что милость и милосердие Всевышнего есть качества абсолютные, величайшие, предельно совершенные. Как религиозно-философское понятие термин «Рахман» весьма сложное и включает понимание многих добродетелей, таких как прощение, духовная поддержка, доброта, жалость, сострадание, милосердие и др. В этом контексте понятие ар-Рахман представляет сущность всех сакральных текстов ислама и определяет природу пророков [9].

В исламе для установления *отношений Я — Бог* (Аллах) важнейшую роль играет почти невидимая разница между указанными понятиями *ар-Рахман* и *ар-Рахим*, которая, по сути, и обуславливает духовное единство человека и Творца. Различие столь деликатно, что порождает множество толкований этих понятий в исламе. Отметим наиболее распространенное. *Ар-Рахман* означает, что *Бог есть самый милостивый ко всем частям мира и особенно к людям, независимо от их расы, веры, культуры, пола и т.д.* В противоположность, *ар-Рахим определяет всемилосердие Аллаха по отношению только к верующим в Аллаха и Пророка.* Таким образом, *ар-Рахман* трактуется как общечеловеческая категория с *милостивым* и *сострадательным* отношением Бога к каждому человеку на земле, но *ар-Рахим* добавляет еще и милосердие по отношению к единоверующим. Каждый человек, как творение Бога, за свое благочестие и гуманность получает равную долю Божественного сострадания, и только вступившим в обитель религиозной веры ислама даруется высший дар — *милосердие* Творца. Объект милости и сострадания Аллаха — все человечество, а объект милосердия — вера. Поэтому путь к Богу лежит в сугубо религиозной сфере мусульманина и освящается милостью и милосердием Аллаха.

Здесь мы вновь можем проследить некоторое сходство с христианством: возвышающий человека путь к Богу двойственен и во многом зависит от самого человека, его самосовершенствования и самопознания, добродетельной жизни в соответствии с религиозными принципами, но также и от милосердия и благодати Бога. Жизненные цели христианина и мусульманина в своей ценностной и познавательной основе едины — достичь состояния взаимного общения с Богом, постичь совершенные «наименования» Аллаха, или моральные, духовные ценности-ступени, отделяющие христианина от Бога («Лествица»), в своей индивидуальной и социальной жизни сделать абсолютные характеристики Бога «своими», внутренними, личностными, помогающими в каждодневном труде и многолетних перспективах. Если в какой-то степени человеку удастся реализовать свою духовную цель, то Бог, независимо от его религиозной интерпретации (Аллах, *ар-Рахман*, Святая Троица, Сын Божий Иисус Христос) становится центром личностного Я. *Многообразные религиозные пути предполагают одну цель — духовно-нравственное восхождение к единству Я и Другого через обретение высоких ценностей и религиозного трансцендентального опыта.*

Это то психологическое состояние, которое У. Джемс называл «душевно-здоровым», достижимым лишь людьми, «однажды рожденными». В отличие от двойственности «дважды рожденных», в воззрениях «однажды рожденных» счастье и религиозное удовлетворение заключаются в том, чтобы жить положительными элементами мира [10]. Душевный покой достигается жизнью в духе, Боге, а отрицательные факторы отбрасываются, мир представляется целостным, как и сама личность.

Завершая, отметим, что в нашем многообразном мире мы все *Другие* друг для друга и даже для себя, мы все странники и незнакомцы. Тем не менее именно в постижении Другого каждый субъект способен понять свою жизнь и увековечить ее, оставить свой неповторимый след. Взаимное духовное обогащение в отноше-

ниях *Я — Другой* позволяет принимать Другого на основе диалога и взаимопонимания. Философско-антропологические идеи мировых религий в их рефлексии предназначения человека в этом мире, его познавательных возможностей и нравственного совершенствования, роли субъекта во взаимосвязи Личность — Абсолют могут рассматриваться как межрелигиозные и межкультурные, поскольку устанавливают общечеловеческие ценности и смыслы. Не этого ли требует современный мир, охваченный глобализационными различиями и противоречиями?

© Чистякова О.В., 2017

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] Чистякова О.В. Общество и религия в секулярную эпоху: теоретические подходы и эмпирическое взаимодействие // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2016. № 2. С. 43—51.
- [2] *Unatuno M.* Tragic Sense of Life. New York, Dover Publication, INC. 2005.
- [3] *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments. Part I. The Property of Action. First published, 1759. Reprinted from the 6<sup>th</sup> edition, 1790.
- [4] *Zaman S.M.* Place of Man in the World — View of Islam // Islamic Studies. 1986. Vol. 25. No 3. P. 325—331. Published by Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad.
- [5] *Симеон Новый Богослов.* Творения. Том 3. Божественные гимны. Сергиев Посад. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1993.
- [6] Чистякова О.В. Концепция Богопостижения восточной патристики: экзистенциальный, сверхпонятийный и аскетический гносис // Verbum. Выпуск 3. Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России (Материалы международной конференции, 26—30 сентября 2000 г., Санкт-Петербург). Альманах Центра изучения средневековой культуры при философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2000. С. 277—284.
- [7] Чистякова О.В. Гносеология православной культуры. Монография. Ростов-на-Дону, 1998.
- [8] *Лествичник Иоанн.* Лествица. Сергиев Посад, 1908.
- [9] *Sayed Hassan Akhlad.* The Philosophical Discourse Between Islam and the West. Qom: Al-Mustafa International University, 2008.
- [10] *James W.* The Varieties of Religious Experience. A Touchstone Book. New York, 1997.

### Для цитирования:

Чистякова О.В. *Я и Другой* в философско-религиозных дискурсах христианства и ислама // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 479—487. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-479-487.

### Сведения об авторе:

Чистякова Ольга Васильевна — доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов (e-mail: olgachis@yandex.ru)

### For citation:

Chistyakova, O.V. *Self and Other* in the Philosophical-Religious Discourses of Christianity and Islam. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 479—487. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-479-487.

## **SELF AND OTHER IN THE PHILOSOPHICAL-RELIGIOUS DISCOURSES OF CHRISTIANITY AND ISLAM**

**O.V. Chistyakova**

RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia)  
6, Miklukho-Maklaya Str., 117198, Moscow, Russian Federation

**Abstract.** The article introduces a philosophical examination of the dichotomy of Self and Other in the contemporary analysis of Christianity and Islam. Reviewing the phenomenon of the Other, the author refers to God as the object and the subject of the relationship “Human — Absolution” at the same time. The author reveals philosophical and religious ideas of the two world religions in the context of the historical development of their theological doctrines. The author discusses shared and specific religious ideas in the religious anthropology and epistemology of Islam and Christianity. Special attention is paid to religious ideas that contribute to the relationship of man and God in the individual's strive towards achieving the unity with the Absolution. Moral categories of compassion, mercy, forgiveness, mutual understanding are presented as the linking stages among the subject, Self, God, and the Other. The author emphasizes the philosophical-anthropological ideas, reflecting the fine line of the relations between the divine and human, when the Other becomes internally inherent, personal, spiritually enlightening the individual Self.

**Key words:** interreligious relations, religious anthropology, God as the Other, Islam, Christianity, cognition of God

### **REFERENCES**

- [1] Chistyakova O.V. Obshchestvo i religiya v sekulyarnuyu epokhu: teoreticheskie podkhody i empiricheskoe vzaimodeistvie. *RUDN Journal of Philosophy*. 2016;(2):43—51. (In Russ.)
- [2] Unamuno M. *Tragic Sense of Life*. New York, Dover Publication, INC; 2005.
- [3] Smith A. *The Theory of Moral Sentiments. Part I. The Property of Action*. First published, 1759. Reprinted from the 6<sup>th</sup> edition, 1790.
- [4] Zaman S.M. Place of Man in the World — View of Islam. *Islamic Studies*. 1986;25(3):325—331. Published by Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad.
- [5] Simeon Novyi Bogoslov. *Tvoreniya*. Tom 3. Bozhestvennye gimny. Sergiev Posad, Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra; 1993. (In Russ.)
- [6] Chistyakova O.V. Kontsepsiya Bogopostizheniya vostochnoi patristiki: ekzistentsial'nyi, sverkhponyatiinyi i asketicheskii gnosiz. *Verbum*. Vypusk 3. Vizantiiskoe bogoslovie i traditsii religiozno-filosofskoi mysli v Rossii (Materialy mezhdunarodnoi konferentsii, 26—30 sentyabrya 2000, Saint Petersburg). Al'manakh Tsentra izucheniya srednevekovoi kul'tury pri filosofskom fakul'tete Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta. Saint Petersburg: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo filosofskogo obshchestva; 2000. p. 277—284. (In Russ.)
- [7] Chistyakova O.V. *Gnoseologiya pravoslavnoi kul'tury*. Monografiya. Rostov-na-Donu; 1998. (In Russ.)
- [8] Lestvichnik Ioann. *Lestvitsa*. Sergiev Posad; 1908. (In Russ.)
- [9] Sayed Hassan Akhlad. *The Philosophical Discourse Between Islam and the West*. Qom: Al-Mustafa International University; 2008.
- [10] James W. *The Varieties of Religious Experience*. A Touchstone Book. New York; 1997.



## ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-488-494

### П.Я. ЧААДАЕВ: ОТ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗА К РЕАЛЬНОМУ ЛИЦУ

С.А. Нижников

Российский университет дружбы народов  
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

В статье критически рассматривается бытующее представление о П.Я. Чаадаеве как представителе либерально-западнической идеологии. На основе исследования первоисточников показана эволюция взглядов мыслителя и их противоречивость. В результате Чаадаев предстает во многом как христианский мыслитель, строящий соответствующую историософию, пытающийся совместить веру и знание. От превозношения католической социальности он постепенно перешел к признанию ценности восточнохристианской духовности, увидел достоинства российской цивилизации и недостатки западной, в чем сблизился со взглядами Ф.М. Достоевского. Раскрывается полемика Чаадаева со славянофилами, которая способствовала эволюции его взглядов. Показывается противоречивость понимания Чаадаевым христианства, неортодоксальность его взглядов и особое понимание им эсхатологии, философии истории и др.

**Ключевые слова:** историософия, славянофильство, западничество, вера, знание, патриотизм, христианство

Петр Яковлевич Чаадаев (1794—1856) актуализировал проблему развития России и Западной Европы в их соотносительности, способствуя тем самым формированию славянофильского и западнического общественно-политических направлений в русской мысли. Он выразил общее стремление к осмыслению истории, к философскому осознанию прошлого и будущего. Стремясь мыслить последовательно, он приучал сознание к «западному силлогизму», продолжил традицию единения разума и веры в русской философии, которую начал еще М.В. Ломоносов и продолжили затем Вл. Соловьев, С.Н. Трубецкой и др.

Родился и умер он в Москве, учился в Московском университете, участвовал в Отечественной войне 1812 г. Ему открывалась замечательная военная карьера, он мог стать адъютантом Александра I, однако Чаадаев неожиданно выходит в отставку, сближается с декабристами, но не находит в их среде удовлетворения своим духовным запросам. Путешествует затем за границей (1823—1826), знакомится с Шеллингом и другими философами. В эти же годы он переживает мировоззренческий кризис, который отразился в написании «Философических писем», после чего вначале вел уединенную жизнь, однако вскоре стал принимать участие в жизни московских салонов.

**ПОЛЕМИКА ЧААДАЕВА СО СЛАВЯНОФИЛАМИ**

Относительно творчества и личности П.Я. Чаадаева, несмотря на множество адекватных исследований, сложился определенный миф, однозначно причисляющий его к либерально-западнической идеологии. Обычно к такому выводу приходят на основании некоторых высказываний мыслителя, вырванных из его первого «Философического письма», при этом совершенно игнорируя как его творчество в целом, так и эволюцию взглядов, которая несомненно присутствует. Однако уже М.О. Гершензон отмечал, что Чаадаев, «...решительно осуждавший все то, чем наиболее дорожила в себе наша передовая интеллигенция — ее исключительно позитивное направление и политическое революционерство, — был зачислен в синодик русского либерализма как один из славнейших деятелей нашего освободительного движения» [3. С. 108]. Этот факт Гершензон называет «чудовищным недоразумением», в котором во многом повинен Герцен, и на протяжении всего своего объемного исследования показывает и доказывает его неадекватность. В письме к А.И. Тургеневу Чаадаев пишет: «Что я сделал, что я сказал такого, чтобы меня можно было причислить к оппозиции? Я ничего другого не говорю и не делаю, я только повторяю, что все стремится к одной цели и что эта цель — царство Божие» [9. С. 240]. Однако «недоразумение» существует до сих пор, основываясь на вырванных из общего мировоззрения некоторых суждениях Чаадаева. Сам мыслитель так поясняет свою позицию: «Странное заблуждение считать безграничную свободу необходимым условием для развития умов. Взгляните на Восток! Разве это не классическая страна деспотизма? И что ж? Как раз оттуда пришел миру всяческий свет» [8. С. 96].

Творчество Чаадаева не поддается однозначной характеристике, ибо оно эволюционировало в процессе его интеллектуального и жизненного развития. Несколько огрубляя, можно сказать, что эта эволюция шла в направлении от «отрицательного патриотизма» к «положительному» [6]. Радикальную точку зрения «отрицательного патриотизма» Чаадаев изложил в своем первом философическом письме, опубликованном в 1836 году в журнале «Телескоп», которое вызвало нечто неопишное. «Письмо Чаадаева, — писал Герцен, — потрясло всю мыслящую Россию... все, даже сонные и забытые, отпрянули, испугавшись зловещего голоса. Все были изумлены, большинство оскорблено, человек десять громко и горячо рукоплескали автору». Про себя Герцен пишет: «Я... снова читал и читал. И это напечатано по-русски, неизвестным автором... Я боялся, не сошел ли я с ума» [2. С. 220—221].

Что же в этом письме так всех взбудоражило? Приведем некоторые высказывания из него: «Мы принадлежим к числу тех наций, которые как бы не входят в состав человечества, а существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок» [9. С. 44]. Отсюда Чаадаев заключает, что Россия стоит «в стороне от общего движения, где развилась и сформулировалась социальная идея христианства» [Там же. С. 51]. Русский народ подвергся рабству после того, как стал христианским (однако отсюда вовсе не следует, что он подвергся рабству в результате того, что принял православие), полагал Чаадаев. В русской нации, счи-

тал он, высокая чистота евангельских учений совмещается с неразвитостью задатков социального характера [7. С. 14], что усилило обрядовый и аскетический элементы в православии. Отсюда вывод о тусклом и мрачном существовании России на протяжении всей ее истории. Какой же исход для России из этой удручающей ситуации видит Чаадаев? Как это ни странно для довольно глубокого в некоторых идеях мыслителя — во всецелом копировании европейско-католического пути. Он также утопически верил в то, что «разум образумится», в постепенное отмирание войн в силу того, что «люди мира и разума» в итоге восторжествуют [9. С. 222, 223].

А.С. Хомяков начал полемизировать с Чаадаевым в небольшой работе «Несколько слов о философическом письме» (1836). Он не придерживается прогрессистской модели исторического развития, противопоставляя ей эсхатологическую [8. С. 450]. Относительно мнения Чаадаева о беспочвенности русской культуры и истории Хомяков замечает: «Надо знать только историю *салонов*, чтобы быть до такой степени несправедливым». Он обрушивается на салонную культуру высшего света, совершенно оторванную от народно-религиозных корней: ее представители «живут как гости на родине». Мнение о беспочвенности русской истории и культуры возникает, считает Хомяков, в результате элементарного невежества [Там же. С. 455].

Если Чаадаев видел отсталость России в ее религиозной традиции, пришедшей с Византии, которая, по его мнению, аскетична и асоциальна, то Хомяков, напротив, видит в ней достоинство: «Мы принимали от умирающей Греции святое наследие, символ искупления, и учились слову; мы отстаивали его... и не отдали во власть папы; сохраняли непорочную голубицу, перелетавшую из Византии на берега Днепра и припавшую на грудь Владимира» [Там же. С. 454]. Однако в целом отношение к византийской религии у Хомякова тоже не однозначно.

Хомяков, предвещая мысли Гоголя и Достоевского, рассматривает Россию как «центр в человечестве европейского полушария» [Там же. С. 450]. По мнению И.В. Киреевского, язычество отодвигалось Чаадаевым на задний план как преодоленное в католичестве и не учитывалось им при характеристике западной цивилизации [4. С. 35—36].

Как критика со стороны славянофилов, так и само противоречивое развитие западного общества во многом стали менять взгляды Чаадаева. В «Апологии сумасшедшего» (1837) он пишет, что есть разные способы любить отечество, что любовь к отечеству — прекрасная вещь, «но есть еще нечто более прекрасное — это любовь к истине» [9. С. 147—148]. И если любовь к отечеству рождает героев, то любовь к истине создает мудрецов, благодетелей человечества. Чаадаев здесь претендует не только на то, что он познал истину, но и на то, что он является благодетелем, ну если не человечества, то, по крайней мере, России.

Однако в «Апологии» содержится не только высокая оценка Чаадаевым собственных заслуг, но и попытка смягчить свою позицию: «...у меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить

на важнейшие вопросы, какие занимают человечество... мы... предназначены быть настоящим совестным судом... пред великим трибуналом человеческого духа...» [Там же. С. 157].

С Чаадаевым, как и с другими рьяными западниками, по словам П.В. Анненкова, происходило то, что, став туристами, они чувствовали себя как бы обманутыми Европой [1. С. 369]. «...Новые изыскания, — писал Чаадаев, имея в виду исследования славянофилов, — познакомили нас со множеством вещей, остававшихся до сих пор неизвестными, и теперь уже совершенно ясно, что мы слишком мало походим на остальной мир, чтобы с успехом продвигаться по одной с ним дороге» [9. С. 309].

Теперь Чаадаев начинает видеть в католичестве не только «вдвинутость» в историю, но и «людские страсти», «земные интересы», искажающие чистоту христианской истины [Там же. С. 265]. Он уже сомневается в самой возможности слияния религиозного и социально-прогрессистского начал, в возможности установления «царства Божия» на Земле. Так, в письме А. Тургеневу от 1837 года он пишет, что христианство «предполагает жительство истины не на земле, а на небеси... Политическое христианство отжило свой век... должно было уступить место христианству чисто духовному... должно действовать на гражданственность только посредственно, властью мысли, а не вещества. Более нежели когда оно должно жить в области *духа* и оттуда озарять мир, и там искать себе окончательного выражения» [Там же. С. 266—267].

Теперь черты этого духовного христианства он обнаруживает в восточной традиции: «...Христианство осталось в ней незатронутым людскими страстями и земными интересами, ибо в ней оно, подобно своему божественному основателю, лишь молилось и смирялось...» [Там же. С. 265]. В этих размышлениях Чаадаев предвосхищает идею русской всечеловечности Достоевского: «...провидение... поручило нам интересы человечества... в этом наше будущее, в этом наш прогресс...». «Провидение создало нас слишком великими, чтобы быть эгоистами»; «оно поставило нас вне интересов национальностей и поручило нам интересы человечества». Таким образом, то, что ранее ставилось в упрек России, теперь оказывается делом самого Провидения. «Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы.., — продолжает Чаадаев, — таков будет логический результат нашего долгого одиночества... наша вселенская миссия уже началась» [Там же. С. 240—243].

Помимо славянофилов на Чаадаева оказал влияние А.С. Пушкин, под воздействием которого он признал, что история России «требует другой мысли, другой формулы». Пушкин заверял Чаадаева: «Что же касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться. <...> Клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал» [5. С. 290]. Теперь в отличии России от западного мира Чаадаев видит не только недостаток, но и достоинство. «Мы — публика, а там актеры, — пишет он, — нам и принадлежит право судить пьесу». «Мы призваны, напротив, обучить Европу бесконечному

множеству вещей, которых ей не понять без этого... Таков будет логический результат нашего долгого одиночества; все великое приходило из пустыни». В письме к Тургеневу он утверждает, что «другие нам не пример, у нас свой путь» [9. С. 239—243]. Теперь он восхищается Карамзиным, «так здраво, так толково любившим свое отечество» [Там же. С. 268].

В «Записке графу Бенкендорфу» Чаадаев пишет о неприменимости западных политических теорий к России, так как они «противоположны требованиям великой нации, создавшей себя самостоятельно». Также и политические учреждения Запада, «возникнув из совершенно чуждого нам общественного строя, не могут иметь ничего общего с потребностями нашей страны». Он ратует за пробуждение «религиозного чувства», так как не может представить себе другую цивилизацию в России, помимо христианской [Там же. С. 374—375]. А в письме к А.И. Тургеневу отмечает: «В нас есть, на мой взгляд, изумительная странность. Мы сваливаем всю вину на правительство. Правительство делает свое дело, только и всего; давайте делать свое дело, исправимся» [Там же. С. 240].

### ИСТОРИОСОФИЯ П.Я. ЧААДАЕВА

Для Чаадаева «народы — существа нравственные, точно так же, как и отдельные личности» [9. С. 44]. Он полагал, что именно в католичестве развилась и сформулировалась социальная идея христианства, осуществлено двуединство религиозно-социального принципа. Католичество, по его мнению, «вдвинуто» в историю, оно «восприняло Царство Божие не только как идею, но еще и как факт» [Там же. С. 243], и в нем «все действительно способствует установлению совершенного строя на земле» [Там же. С. 50]. Теократическая мощь католической церкви позволяла ей соперничать с государством и силой внедрять в социальную жизнь «высокие евангельские учения». Восхищаясь этой мощью, Чаадаев доходит до оправдания крестовых походов, насилия в истории и обществе.

Чаадаеву было присуще также апокалипсическое настроение, он как бы слышал «треск машины мира...». Апокалипсис, по Чаадаеву, продолжается во все века и начался с самого происхождения мира. Исходя из этого «идея о совершенстве, красоте, гармонии, добродетели, любви есть только изменение идеи о вечном сохранении». Для Чаадаева «истинная смерть находится в самой жизни», она означает потерю сознания жизни. Это состояние он определяет как ад, проклятие и отчуждение [Там же. С. 165, 168—169].

Тем не менее Чаадаев не был последовательным в своих выводах, почти в одно и то же время в разных письмах он мог высказывать противоположные идеи. Так, в письме к Вяземскому он осуждал славянофилов за то, что они приписывали «нашей скромной, богомольной Руси» роль наставницы других народов. Можно согласиться с выводом исследователя Б.Н. Тарасова, что «мысль философа не эволюционировала, а пульсировала, развиваясь поступательно-возвратно». Дело в том, что Чаадаев вобрал в свое творчество разнородные вопросы, волновавшие и славянофилов, и западников. Он смотрел одновременно и на Запад, ожидая целенаправленной внешней деятельности людей, и на Восток, надеясь,

что духовная сосредоточенность гармонизирует весь строй его отношений с окружающим миром. И «чем пристальнее становились разнонаправленные взгляды, тем сильнее напрягалось сердце» [6. С. 23].

От западников Чаадаева отличало то, что его историософия наполнена религиозным содержанием, и в ней наличествует нравственная цель. Чаадаев называл себя христианским философом, и многие исследователи с этим согласны. Конечно, религиозные представления вошли в его душу, однако их соответствие христианству вызывает сомнение. Он представлял христианство как универсальную историческую силу, ведущую к установлению Царства Божьего на земле. Для Чаадаева настоящая, соединенная с религией философия истории должна «пролить на всю беспредельную область человеческих воспоминаний свет, который должен быть для нас как бы зарею грядущего дня». В письме Шеллингу он признается, что им также владела «великая мысль о слиянии философии с религией» [9. С. 225].

П. Чаадаев, видимо, не осознавал качественной разницы, прерыва постепенности при переходе от разума к вере. Хотя он понимал, что веру нельзя устранить из философии, он мыслил ее не в метафизическом, а дидактическом и гносеологическом смысле [Там же. С. 195]. Христианство для Чаадаева, что подтверждает и Гершензон, «прежде всего *объективный* исторический фактор». Он мечтал о том, чтобы Россия начала жить «жизнью религиозно-общественной», как католический Запад, то есть она должна «внести нравственную идею в социальную жизнь». «Только в синтезе аскетического начала с социальным», продолжает Гершензон, Чаадаев видел «истинный смысл христианской идеи». Исследователь приходит к выводу, что учение Чаадаева, «своеобразно преломившись сквозь призму славянофильства, воскресло затем как идея вселенской теократии — у Вл. Соловьева и как идея русской всечеловечности — у Достоевского» [3. С. 154]. У Чаадаева, таким образом, были глубокие прозрения относительно судьбы России, однако он не всегда мог адекватно их представить и осмыслить.

© Нижников С.А., 2017

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Анненков П.В.* Литературные воспоминания. М.: ГИХЛ, 1960.
- [2] *Герцен А.* Соч. В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1986.
- [3] *Гершензон М.О.* Грибоедовская Москва. П.Я. Чаадаев. Очерки прошлого. М.: Моск. рабочий, 1989.
- [4] *Киреевский И.В.* В ответ А.С. Хомякову // Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полное собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. Калуга: Издательский педагогический центр «Гриф», 2006. С. 33—46.
- [5] *Пушкин А.С.* Письмо П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г. // Переписка А.С. Пушкина. В 2-х т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1982.
- [6] *Тарасов Б.* П.Я. Чаадаев и русская литература первой половины XIX века // Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 5—37.
- [7] *Тынянова О.Н.* «...Пред лицом сего будущего века». Познание и его субъект: над стихией... внутри стихии... против стихии?... // *Пространство и Время*. 2017. № 1 (27). С. 10—16.
- [8] *Хомяков А.С.* Несколько слов о философическом письме // *Сочинения в двух томах*. Т. 1: Работы по историософии. М.: Московский философский фонд. Изд-во «Медиум», 1994. С. 449—455.
- [9] *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. М.: Современник, 1989.

**Для цитирования:**

Нижников С.А. П.Я. Чаадаев: от мифологического образа к реальному лицу // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 488—494. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-488-494.

**Сведения об авторе:**

Нижников Сергей Анатольевич — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (e-mail: nizhnikovs@mail.ru)

**For citation:**

Nizhnikov, S.A. P.Ya. Chaadayev: From Mythological Image to Real Phigure. RUDN Journal of Philosophy. 2017; 21 (4): 488—494. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-488-494.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-488-494

**P. YA. CHAADAYEV:  
FROM MYTHOLOGICAL IMAGE TO REAL PHIGURE**

**S.A. Nizhnikov**

RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia)  
6, Miklukho-Maklaya Str., 117198, Moscow, Russian Federation

**Abstract.** The author criticizes the existing opinion that Petr Yakovlevich Chaadayev belongs to liberal Western ideology. On the basis of the investigation of the original texts he shows the evolution and contradictions in Chaadayev's views. In the conclusion, the thinker emerges as an almost Christian philosopher, building special historiosophy and trying to unite faith and knowledge. From praising Catholic sociality he passed to the recognition of Eastern Christianity values and spirituality, began to see the advantages of the Russian civilization and the lacks of the Western one in what he came closer to F.M. Dostoevsky's views. The article provides insight into Chaadayev's polemics with Slavophiles, which promoted the evolution of his ideas. The author shows the discrepancy of Chaadayev's understanding of Christianity, the heterodoxy of his views, special understanding of eschatology, philosophy of history, etc.

**Key words:** historiosophy, faith, knowledge, Slavophilism, Westernism, knowledge, patriotism, Christianity

**REFERENCES**

- [1] Annenkov PV. *Literaturnye vospominaniya*. Moscow: GIHL Publisher; 1960. (In Russ.)
- [2] Gercen A. *Works*. In 2 volumes. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publisher; 1986. (In Russ.)
- [3] Gershenson MO. *Griboedovskaya Moskva. P.Ya. Chaadayev. Ocherki proshlogo*. Moscow: Mosk. rabochii; 1989. (In Russ.)
- [4] Kireyevsky IV. V otvet A.S. Khomyakovu. In: Kireyevsky IV, Kireyevsky PV. *Polnoe sobranie sochinenii: In 4 volumes*. Vol. 1. Kaluga: Izdatel'skii pedagogicheskii tsentr «Grif»; 2006. p. 33—46. (In Russ.)
- [5] Pushkin AS. A Pis'mo P.Ya. Chaadaevu ot 19 oktyabrya 1836 g.. In: *Perepiska A.S. Pushkina*. In 2 volumes. Vol. 2. Moscow, «Khudozhestvennaya literatura»; 1982. (In Russ.)
- [6] Tarasov B. P.Ya. Chaadaev i russkaya literatura pervoi poloviny XIX veka. In: Chaadaev P.Ya. *Stat'i i pis'ma*. Moscow; 1989. p. 5—37. (In Russ.)
- [7] Tynyanova ON. «...Pred litsem sego budushchego veka». *Poznanie i ego sub"ekt: nad stikhiei... vnutri stikhii... protiv stikhii?... Space and Time*. 2017;1(27):10—16. (In Russ.)
- [8] Khomyakov AS. Neskol'ko slov o filosoficheskom pis'me. In: Khomyakov AS. *Works in 2 volumes*. Vol. 1. Works on Historiosophy. Moscow: Moskovskii filosofskii fond. Izd-vo «Medium»; 1994. p. 449—455. (In Russ.)
- [9] Chaadaev PYa. *Stat'i i pis'ma*. Moscow: Sovremennik; 1989. (In Russ.)



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-495-504

## ЭРОС В ЭКОНОМИКЕ ВЛАСТИ: ТЕОРИИ ДИСКУРСИВНО-ДИСЦИПЛИНАРНОГО КОНТРОЛЯ (М. Фуко и Дж. Батлер)

Ф.В. Тагиров

Российский университет дружбы народов  
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

Несмотря на сохранение традиционных властных институтов, механизмы включения эроса в отношения власти в современном обществе претерпевают серьезные изменения по сравнению с их классическими формами. Специфика этих изменений обусловлена целым рядом причин историко-политического и социокультурного характера. К ним в первую очередь можно отнести разнообразные процессы, коренящиеся еще в буржуазных революциях, секуляризацию и демократизацию общества, кризис основных метанарративов в XX в. и, наконец, сексуальную революцию. Одной из наиболее состоятельных попыток теоретического осмысления взаимоотношения власти и эротизма в сегодняшнем социуме является, по мнению автора, модель дискурсивно-дисциплинарного контроля, которую предложил М. Фуко, а впоследствии развивал целый ряд мыслителей, в том числе Дж. Батлер.

Данное исследование опирается на социально-критическую, компаративную и историко-философскую методологию. Проведенный анализ теорий диффузно-дискурсивного контроля, прежде всего, сосредоточен на следующих вопросах: как власть участвует в формировании субъекта желания или, другими словами, производит его, что из себя представляет дисциплинарное общество, где следует искать истоки дисциплинарно-нормализующего контроля, каковы наиболее спорные положения подобного подхода к субъекту, власти и сексуальности, и, наконец, какую альтернативу существующему порядку предлагают данные теории.

**Ключевые слова:** власть, гендер, дискурс, идентичность, контроль, сексуальность, субъект, эрос, М. Фуко, Дж. Батлер

Часто припоминают те бесчисленные приемы, с помощью которых былое христианство будто бы заставило нас ненавидеть тело, но задумаемся немного о всех тех хитростях, которыми за несколько веков нас заставили-таки полюбить секс, которыми сделали для нас желаемым познавать его, сделали ценным все, что о нем говорится, которыми, опять же, побудили нас развернуть все наши способности, чтобы застигать его врасплох, и привязали нас к долгу извлекать из него истину, хитростях, которыми, наконец, нам вменили в вину то, что мы так долго его не признавали. Именно они и должны были бы удостоиться сегодня удивления. И нам следует подумать о том, что однажды, быть может, внутри другой экономики тел и удовольствий будет уже не очень понятно, каким образом этим ухищрениям сексуальности и поддерживающей ее диспозитив власти, удалось подчинить нас этой суровой монархии секса — до такой степени, что удалось обречь нас на бесконечную задачу выколачивать из него его тайну и вымогать у этой тени самые что ни на есть истинные признания.

Ирония этого диспозитива: он заставляет нас верить, что дело тут касается нашего «освобождения».

*Мишель Фуко*

Автором концепции дисциплинарного общества, которая относится к неклассическим теориям власти, является М. Фуко. Последующие мыслители, размышляющие о механизмах дискурсивного и символического контроля, или изо всех сил пытаются «забыть Фуко», как, например, Ж. Бодрийяр, или, критикуя и дополняя отдельные моменты в его рассуждениях, как это делает Дж. Батлер, в целом оказываются его последователями и едва ли не прямыми наследниками. В некоторой мере то, что Фуко пишет о власти и сексуальности, принципиально соотносимо с любым временем. Однако феномен Фуко не мог бы иметь место не только в эпоху аристотелевской «Политики» или макиавеллевского «Государя», «Левифана» или даже «Капитала», но и во времена, например, В. Райха. Новая теория — результат нового осмысления, ставшего возможным в изменившемся обществе. Но также — это и теория осмысления *изменившегося общества*.

### **ДИСЦИПЛИНАРНО-ДИСКУРСИВНЫЙ КОНТРОЛЬ: ФОРМИРОВАНИЕ СУБЪЕКТА ЖЕЛАНИЯ**

Фуко противопоставляет репрессивной гипотезе, оформившейся в первую очередь в работах З. Фрейда, В. Райха и Г. Маркузе [1], представление, согласно которому «удовольствие и власть не упраздняют друг друга; они не противостоят друг другу; они следуют друг за другом и усиливают друг друга» [2. С. 149]. Сексуальность не столько подавляется, сколько контролируется, а вместе с ней и посредством ее контролируется и индивид. Если подавление сексуальности (присущее в той или иной мере любому социальному порядку) и имеет место, то точно не ее замалчивание, как утверждают многие сторонники репрессивной гипотезы: даже в строжайше-пуританскую Викторианскую эпоху, по утверждению Фуко, ни о чем другом не говорили так много, как о сексуальности. Однако «говорение» не представляет собой проявление свободы и даже просто побочный продукт или сублимацию подавленной сексуальности. Напротив, именно через постоянное проговаривание, непрерывное привлечение внимания, мыслительное сосредоточение на сексуальности производится так называемое «выведение в дискурс», в рамках которого индивид проговаривает и осмысляет себя и свою сексуальность.

Помимо того, что, как считает Фуко, власть сама получает удовольствие от преследования запретных удовольствий (потребление удовольствия за счет последствий его распределения), включенность эроса в экономику власти проявляется также в действии власти, за счет которого производится удовольствие подвластного субъекта, а кроме того, сама возможность его удовольствия.

В отличие, например, от Райха, который, по мнению Фуко, остается заложником существующего дискурса о сексуальности, Фуко понимает сексуальность не в единичном (как нечто, присущее всем людям), а во множественном смысле — как сексуальности. Формирование субъекта в контексте определенного дискурса — это всегда и формирование той или иной его сексуальности.

Согласно теории дисциплинарно-дискурсивного контроля, власть не просто применяется к субъекту сексуальности, она же его и формирует. Индивид субъективируется, становясь субъектом, к которому применяются отношения власти

и который применяет их сам сообразно логике, установленной существующим дискурсом. По сути, что из себя представляет индивид до его «субъекции» властным дискурсом, сказать затруднительно. Он может состояться как субъект только благодаря тому, что некая внешняя инстанция (власть) обеспечивает условия его существования как субъекта и формирует траекторию его желания. Рождая субъекта сексуальности, субъекция, как показывает Батлер, производит его на свет зависимым от дискурса, который он не выбирал [3. С. 16].

Идентичность индивида, отталкиваясь от которой он только и может требовать собственного освобождения (как освобождения себя такого-то), невозможна без субъекции, то есть любое требование свободы и любое выступление против власти изначально предопределено ее же механизмами. Идентичности меньшинств, борющихся за свои права, соответственно также производятся властью.

Основным типом идентичности, посредством которой индивид осознает свою субъектность в области эроса, является, безусловно, гендерная идентичность. В то время, как для Фуко гендер — один из примеров властного формирования субъекта, с точки зрения Батлер гендер представляет собой *основу* властных отношений, логика которых уже заложена в бинарности гендера. Традиционно принято считать гендер категорией, производной от пола, поскольку пол биологичен, а гендер представляет собой набор социальных ролей и ожиданий, предписываемых данным обществом представителям того или иного пола [4]. Однако, по мнению Батлер, само понимание пола гендерно детерминировано, поскольку даже наше определение биологических различий обусловлено культурно, а следовательно, гендерно, поэтому не гендер есть категория, вторичная по отношению к полу, а наоборот [5. Р. 6—7].

Наличествующие в обществе механизмы, регулирующие желание субъекта, по Батлер, производятся в соответствии с существующей гендерной нормой, которая сама по себе едва ли поддается концептуализации, однако предшествует любым осмысленным практикам. Статус нормы, по Батлер, в целом схож со статусом Закона у Ж. Лакана. Гендер выступает в качестве принципа распределения удовольствия и власти, при этом отклонение от гендерной нормы, конкретные возможности которого этой же нормой и заложены, как правило, не освобождают от нее, а только способствуют активизации практики нормализации и, как следствие, укреплению реальности нормы [6. Р. 40—56].

Продолжая логику Фрейда и Райха, Батлер признает, что механизмы подчинения индивида власти закладываются еще с младенчества, и основным проводником здесь выступает любовь. Ребенок испытывает по отношению к своим родителям пассионарную (страстную) привязанность. Однако данная любовь никак не может быть названа свободной, поскольку ребенок просто не может не любить родителей, от которых он всецело зависит, какими бы они ни были. Именно благодаря родителям и начинается формирование субъектности ребенка, однако его к ним любовь стоит на пути обретения своего Я (Эго). Собственная субъектность не может быть просто продолжением субъектности другого, даже страстно любимого, она требует отличия от другого, его отрицания, его утраты. В процессе раз-

вития собственной личности индивид вынужден сопротивляться своему же желанию, поэтому любой субъект, производящийся властным дискурсом, уже несет структуру властных отношений внутри себя в виде противоречия между желанием и необходимостью подавления этого желания ради сохранения своей субъектности. «Обращающийся против себя (своего желания) субъект в этой модели выглядит условием продолжения своего существования» [3. С. 22]. Вспомнив, что одним из ключевых понятий критической социальной теории является категория «отчуждения» (К. Маркс, Г. Маркузе, Э. Фромм), а освобождение индивида мыслится в непосредственной зависимости от преодоления этого отчуждения, зададимся вопросом, насколько при таком понимании субъектности, которое предлагает Батлер, вообще возможен неотчужденный субъект, если быть субъектом — значит быть имманентно отчужденным от самого себя?

Невозможность собственного желания, нехватка, недостаток, следовательно, лежат в основе субъектности. Этот принцип ограниченности, отлученности от объекта любви, исключенности из желанных отношений, укорененный в психике индивида и воспроизводящий себя снова и снова, оказывается исходным основанием для подчинения субъекта власти. В дальнейшем на принципе исключения, возможном благодаря логике бинарных (а также любых n-кратных) оппозиций [7], будут строиться все механизмы власти. Любые индивидуальные структуры репрезентации субъектности неизбежно основываются на принципе исключения (себя — себе подобных — из числа других, поскольку субъект производится в ситуации, из которой он исключаем), а значит, всегда воспроизводят логику властных отношений.

Внутренний механизм самоконтроля устроен так, что субъект не только склонен подчиняться власти, когда последняя непосредственно к нему обращается, но и носит в себе готовность выполнить властные требования еще даже до того, как они предъявлены. В этой связи Батлер отсылает к понятию «интерпелляция» у Луи Альтюссера и к приводимому Альтюссером примеру, в котором на неопределенный оклик полицейского «Эй ты!» многие прохожие обязательно обернутся, подумав, не к ним ли обращается представитель власти. Батлер также замечает, что не только идентичность работает на систему контроля, но также и механизмы дисидентификации, «отторгнутой идентификации», когда власть как бы не замечает тебя, не признает твоей идентичности, заставляют индивида включаться в логику власти, дабы добиться ее признания [3. С. 92—111]

### **ДИСЦИПЛИНАРНОЕ ОБЩЕСТВО И ДИФFUЗНОСТЬ ВЛАСТИ**

Социум, где власть реализуется прежде всего в форме дисциплинарного контроля, может быть определен как дисциплинарное общество. По мере прогрессирующего утверждения либерально-демократических принципов в обществе позднего капитализма все меньшая доля контроля отводится собственно политическим институтам и все большая — ложится на экономические механизмы, работающие по принципу «стимул — вознаграждение». При этом диффузный характер дисциплинарной власти, о котором пишет Фуко, как мы видим, не отменяет относительно

стабилизировавшиеся классические властные институты — чем крупнее формы проявления власти, тем менее они динамичны, однако тем более абстрактна их «власть», и это не должно питать наши иллюзии об их роли в вопросе контролирования субъекта.

Власть, согласно теории дисциплинарного контроля, не есть просто власть институализированной репрессии, источник которой можно было бы локализовать в той или иной социальной группе, классе или конкретной властной инстанции. Эффекты власти — подавление и сопротивление — пронизывают, по Фуко, все социальные отношения [2]. Власть распространяется на личностные, private переживания субъекта (которые воспринимаются человеком как его собственные, в то время как на самом деле оказываются структурами соучастия субъекта в собственном подчинении) [3. С. 74—91].

Институт семьи, по Фуко, исторически испытывает на себе влияние двух дискурсов: дискурса о супружестве (браке) и дискурса о сексуальности. Связь между этими двумя дискурсами к началу XX века ослабевает, однако Фрейд, как считает Фуко, обнаружив в ядре сексуальности структуры семейных отношений (Эдипов комплекс), укрепляет связь между супружеством и сексуальностью и вместе с тем укрепляет сам дискурс о супружестве [2]. Сама же семья выступала и выступает не инстанцией, утверждающей запрет на сексуальность, но, напротив, — главным агентом сексуализации. В дисциплинарном обществе семья (или другая воспитывающая инстанция, заменяющая семью) транслирует внутрь собственного пространства главный нормализующий дискурс, под властью которого находятся родители.

### **ИЗНАЧАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ: ГДЕ НАЧИНАЕТСЯ ДИСЦИПЛИНАРНО-НОРМАЛИЗУЮЩИЙ КОНТРОЛЬ?**

Двумя ключевыми моментами в истории умножения методов контроля, как полагает Фуко, являются «направление и исповедание совести», утвердившиеся в XVI в., и сменившие практики добровольного покаяния [8. С. 204—243] и медиализация дискурса сексуальности, произошедшая в начале XIX в. [2. С. 223—224]. Начало же распространение собственно дискурсивно-дисциплинарной власти, согласно исследованиям Фуко, может быть датировано XVIII—XX вв.

В конце XVIII — начале XIX вв. категория «плоти» вытесняется категорией «организма» [Там же. С. 221], что позволяет желанию и удовольствию стать объектами уже не церковного, а светского «научно обоснованного» регулирования (сначала медицинского, а затем психиатрического).

До XVIII в. в центре дискурсивного внимания находится исключительно матримониальное пространство, остальное в сексуальности практически не рассматривается. С XVIII в. семейное пространство оказывается в зоне ослабленного дискурсивного внимания, а дискурс (множество дискурсов) сосредотачиваются на многочисленных явлениях, маргинальных по отношению к брачной сексуальности. Обращение к матримониальной сексуальности (упорядоченной институтом брака) теперь если и происходит, то опирается на / отталкивается от маргинальных форм [Там же. С. 136—139].

В начале XX в. психоанализ (при наличествующей в нем склонности к нормализации) освобождает сексуальность от связи с наследственностью и разрывает классическую на тот момент триаду «извращение—наследственность—дегенерация» [Там же. С. 223]. Вместе с тем семья «реабilitируется» в качестве объекта пристального внимания в контексте не только маргинальной, но и «нормальной» сексуальности.

Как утверждает Фуко, начиная с XVII в. постепенно утверждается власть общества (а) над производящим телом-машиной (анатомо-политика) и (б) над телом-родом (биополитика). Право властных инстанций забирать жизнь заменяется на право принуждать к ней. Именно сосредоточенность на жизни приводит к формированию «нормализующего общества» [Там же. С. 238—251], то есть общества, где ненормальность рассматривается не как проявление монструозности, а как нечто, потенциально таящееся в каждом индивиде и подлежащее целенаправленному исправлению (нормализации) [9].

Общества прошлого, по мнению Фуко, не знали *scientia sexualis*, на вопросы о сексуальности в них отвечала *ars erotica*. Вместе с утверждением науки о сексуальности на смену пути ученичества и посвящения приходят практики признания и инструменты дознания [2. С. 150—174]. В *ars erotica* «прекрасное» (возвышенное) передается сверху вниз — от учителя к ученику, в рамках же современных практик признания — вскрывается «низменное». Исходя из этого, можно заключить, что введение сексуальности в экономику не могло бы состояться без признания определенной нормальности того, что ранее считалось «низменным», его уместности. В новом дискурсивном поле отныне допускается и утверждается правомощность «низменного», право на манифестацию «низменного» и на самоутверждение в нем, в том числе и публичное.

### **ВОПРОСЫ К ТЕОРИИ ДИСКУРСИВНО-ДИСЦИПЛИНАРНОГО КОНТРОЛЯ И ВОЗМОЖНЫЕ ОТВЕТЫ**

Согласно теории дисциплинарного контроля, любая фиксированная идентичность, включая протестную идентичность, может быть сформирована только в контексте определенного властного дискурса. Это означает, что даже выступление против власти (или, как уточняет Батлер, против *злоупотребления* ею) осуществляется по ее же правилам и не способно вывести субъектов протестной идентичности из-под ее контроля. Однако такая позиция не может не встретить возражение с точки зрения логики политических практик. Как можно выступать за свои права, отстаивать собственные интересы без консолидации на основании некой общей идентичности? Не становится ли такая теория лишь «университетским рассуждением», далеким от нужд конкретных людей?

По мнению Батлер, любая консолидирующая идентичность работает по принципу исключения и тем самым сама воспроизводит отношения власти. Поэтому нужно бороться не только за конкретные права, но и за установление порядка, в котором борьба за права стала бы ненужной в силу независимости положения индивида от включенности или невключенности в те или иные институциональные механизмы, например, в институт брака.

Другим неоднозначным положением этой теории, которая, безусловно, относится к конструктивистской социальной мысли, является ее главная предпосылка, утверждающая несубстанциальность субъекта. Даже способность к рефлексии, по Батлер, не есть нечто преодолевающее социальное конструирование (что могло бы дать субъекту возможность с легкостью трансцендировать дискурсивный порядок), так как «Я» все время пребывает «внутри» [5. Р. 142—144]. Но можем ли мы быть уверены в том, что субъект и его желание целиком и полностью формируются под влиянием дискурсивно детерминированной субъекции, и что даже естественно-биологические их аспекты проявляются социально исключительно через призму определенного дискурса или определенной нормы? Отрицая дискурс о сущности, конструктивизм дисциплинарной теории, с одной стороны, обосновывает социально-исторический характер любых регулирующих принципов и потенциальную возможность их изменения, но при этом, с другой стороны, он помещает всего субъекта без остатка в ловушку дискурсивных форм, выбраться из которой ему, по сути, не представляется возможным.

Вопрос, который мы не можем не задать в этой связи: а существует ли субъект в какой-то исходной форме до его субъекции? Предположим, что да, но, скорее всего, не как константа (что значило бы «натурализацию» субъекта) и даже не как функция, но и не просто как переменная (Батлер: «субъект» не равно «индивид», это «место для переменной», «структура в непрерывном формировании» [3. С. 23]), а как функция от функции, предсуществующая по отношению к динамике возможных значений этой переменной. Проблема в том, как вывести эту функцию, если не в категориях конкретного дискурса?

### **НАСЛЕДИЕ РЕПРЕССИВНОЙ ГИПОТЕЗЫ**

Теория дискурсивно-дисциплинарной власти не спешит разделять репрессивную гипотезу, полагая ее произведенной внутри конкретного дискурса власти, и с сомнением относится к эвристической значимости самого понятия «подавления» в силу его неопределенности, предпочитая ему категорию «контроля». Однако, несмотря на это, определенные элементы репрессивной гипотезы способны пережить теорию дисциплинарного дискурса, и некоторые из них стоит упомянуть в нашем разговоре.

Во-первых, описывая пассионарную привязанность ребенка к родителям, которая будет впоследствии воспроизводить себя во взрослых отношениях привязанности к подчинению, Батлер развивает одно из краеугольных положений концепций репрессивного социокультурного порядка, предложенных Фрейдом и Райхом.

Во-вторых, теория дисциплинарной власти не исключает допущения если и не альтернативной модели (которую тоже мы будем представлять, исходя из текущего дискурса и текущей нормы), то, по крайней мере, факта возможной альтернативы (Маркузе также писал, что социальной критике, находящейся сегодня в парализованном состоянии, необходимо прежде критически трансцендиро-

вать, абстрагироваться от логики существующего порядка [10. С. XIII—XIV]). Признание неабсолютности нормы, лакановского Закона, за которое выступает Батлер, — первый шаг к данному трансцендированию.

Наконец, нам не стоило бы отбрасывать мысль о преобразующей силе фантазии [11. Гл. 7 «Фантазия и утопия»], однако с необходимостью дополнив ее требованием избегать категорий фиксированных идентичностей и бинарных оппозиций. Современная «утопия перестает быть „местом, которого нет“ и которое ищут за дальними далями, но становится модусом субъективного, борющегося за аутентичность своего существования здесь и сейчас, на фоне сложной неоднозначной действительности» [12. С. 89]. Мечта не чужда дисциплинарной теории: в частности, Фуко позволяет себе мечтать об иной «экономике тел и удовольствий» [2. С. 268]. Подобная фантазия лишает наличествующую экономику тел и удовольствий, «одержимую» сексуальностью, статуса имманентной.

### **АЛЬТЕРНАТИВА СУЩЕСТВУЮЩЕМУ ПОЛОЖЕНИЮ ВЕЩЕЙ?**

Рассуждая о возможной абсолютности нормы, Батлер оспаривает постулат Лакана, согласно которому символический Закон аисторичен (структурен, в понимании К. Леви-Стросса, для которого основные структуры также аисторичны и безразличны к своим содержаниям). Вместе с Законом Лаканом абсолютизируется и нехватка, недостаточность, переживаемая субъектом и обуславливающая неустранимый конфликт между желанием и реальностью. Как считает Батлер, они социогенны и неабсолютны.

Согласно Фуко, сексуальность предшествует сексуальным практикам, поэтому освобождение можно искать не в утверждении или отрицании тех или иных практик, но исключительно в преодолении зачарованности сексуальностью. Акцент должен быть перенесен с сосредоточенности на сексуальном желании (которое формируется и направляется дискурсивно) на внимание (к) телу и его удовольствиям — это может послужить основанием для выступления против власти сексуальности [2. С. 265—266]. Чем же телесные акты и удовольствия тела отличаются от сексуальности? Тело обладает потенциальной способностью участия в сексуальности, однако сексуализуется только в конкретных диспозициях, обусловленных дискурсом (например, когда определяется как тело того или иного пола, исходя из гендерной нормы). Сексуальность невозможна без дискурсивно формируемой идентичности, в то время как тело способно ускользнуть от логики идентичностей и бинарных оппозиций, поскольку оно, по Батлер, не мужское и не женское, а всегда единичное, идентичное только самому себе — при том не вообще какому-то инвариантному себе, а себе в текущий момент времени [5. Р. 79—141].

Неучастие в механизмах власти, полное самоустранение из них для субъекта невозможны. Однако, по мнению Батлер, дискурсивная сигнификация эротического может быть подорвана пародийным в них участием, создающим множественную сигнификацию, которая размывает устойчивые идентичности. Повторение идентичностей, о котором говорит Батлер, подобно делезовскому симулякру как

повторению, всегда различающемся с оригиналом [13]. Это идентичность, представляющая собой принципиально незаканчиваемый список характеристик, завершающийся открытой формулой «и т.д.». Такую идентичность Батлер называет «идентичностью *et cetera*» [5. Р. 143]. Если мыслить индивидуальность не как то, что участвует в практиках, а как производимый ими эффект, то вместо обобщающей консолидирующей идентичности следует производить множество локальных и дифференцированных стратегий, которые должны привести не к обретению каких-то конкретных прав представителями конкретной идентичности, а к радикальному умножению демократических практик как таковых [6. Р. 40—56].

© Тагиров Ф.В., 2017

### ЛИТЕРАТУРА

- [1] Тагиров Ф.В. Эрос в экономике власти: репрессивная гипотеза // Ценности и смыслы. 2017. № 4 (50). С. 44—57.
- [2] Фуко М. Воля к истине — по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.
- [3] Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции. СПб.: Алетейя, 2002.
- [4] Bronzino L.Y., Kurmeleva E.M. Identity in Contemporary Society: A Gender Perspective // European Society or European Societies: A View from Russia. 9th Conference of the European Sociological Association. М.: Maska, 2009. Р. 335—338.
- [5] Butler J.P. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York, 1990.
- [6] Butler J.P. Undoing Gender. New York, 2004.
- [7] Тагиров Ф.В. Пол и идентичность: от бинарной логики к гуманизму плюральности? // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2016. № 2. С. 30—42.
- [8] Фуко М. Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974—1975 учебном году. СПб.: Наука, 2004.
- [9] Тагиров Ф.В. Эрос: между нормой и перверсией // Философия права. 2011. № 4 (47). С. 74—79.
- [10] Маркузе Г. Одномерный человек. М.: REFL-book, 1994.
- [11] Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Киев: Гос. б-ка Украины для юношества, 1995.
- [12] Рудановская С.В. «Женщина на краю времени»: опыт субъекта в феминистической утопии // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2017. № 1. С. 86—92.
- [13] Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998.

#### Для цитирования:

Тагиров Ф.В. Эрос в экономике власти: теории дискурсивно-дисциплинарного контроля (М. Фуко и Дж. Батлер) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 495—504. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-495-504.

#### Сведения об авторе:

Тагиров Филипп Владимирович — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов (e-mail: ph.tagirov@mail.ru)

#### For citation:

Tagirov, Ph.V. Eros in the Economy of Power: Theories of Discursive and Disciplinary Control (M. Foucault and J. Butler). *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 495—504. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-495-504.

## **EROS IN THE ECONOMY OF POWER: THEORIES OF DISCOURSIIVE AND DISCIPLINARY CONTROL (M. Foucault and J. Butler)**

**Ph.V. Tagirov**

RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia)  
6, Miklukho-Maklaya Str., 117198, Moscow, Russian Federation

**Abstract.** Despite the preservation of traditional political institutions, the mechanisms for including eros in the logic of power are undergoing serious changes in contemporary society in comparison with their classical forms. Specificity of these changes is caused by a number of reasons of historical, political and socio-cultural nature. First of all, THEY include various processes rooted in bourgeois revolutions, the secularization and democratization of society, the crisis of the basic metanarratives in the 20th century and, finally, the phenomenon of sexual revolution. One of the most heuristic theoretical attempts to comprehend the relationship between power and eroticism in nowadays society is, in the author's opinion, the model of discursive and disciplinary control proposed by M. Foucault, and subsequently developed by a number of thinkers, including J. Butler.

This research primarily relies on methodology of social criticism, philosophical comparativism and history of philosophy. Our analysis of the theories of diffusive and discursive control, first of all, focuses on the following questions: how does the power participate in the formation of the subject of desire or, in other words, produce it, what is a disciplinary society, where the origin of disciplinary and normalizing control should be sought, what are the most ambiguous points of the studied approach to the subject, power and sexuality, and, finally, what alternative to the existing social order is offered by these theories.

**Key words:** control, discourse, eros, gender, identity, power, sexuality, subject, M. Foucault, J. Butler

### **REFERENCES**

- [1] Tagirov FV. Eros v ekonomike vlasti: repressivnaya gipoteza. *Tsennosti i smysly*. 2017;4(50):44—57. (In Russ.)
- [2] Fuko M. *Volya k istine — po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti*. Moscow; 1996. (In Russ.)
- [3] Batler Dzh. *Psikhika vlasti: teorii sub"ektsii*. Saint Petersburg: Aleteiya; 2002. (In Russ.)
- [4] Bronzino LY, Kurmeleva EM. Identity in Contemporary Society: A Gender Perspective. In: *European Society or European Societies: A View from Russia*. 9th Conference of the European Sociological Association. Moscow: Maska; 2009. p. 335—338.
- [5] Butler JP. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York; 1990.
- [6] Butler JP. *Undoing Gender*. New York; 2004.
- [7] Tagirov FV. Pol i identichnost': ot binarnoi logiki k gumanizmu plyural'nosti? *RUDN Journal of Philosophy*. 2016;(2):30—42. (In Russ.)
- [8] Fuko M. *Nenormal'nye: Kurs lektsii, pročitannykh v Kollezh de Frans v 1974—1975 uchebnom godu*. Saint Petersburg: Nauka; 2004. (In Russ.)
- [9] Tagirov FV. Eros: mezhdru normoi i perversiei. *Filosofiya prava*. 2011;4(47): 74—79. (In Russ.)
- [10] Markuze G. *Odnomernyi chelovek*. Moscow: REFL-book; 1994. (In Russ.)
- [11] Markuze G. *Eros i tsivilizatsiya*. Kiev: Gos. b-ka Ukrainy dlya yunoshhestva; 1995. (In Russ.)
- [12] Rudanovskaya SV. «Zhenshchina na krayu vremeni»: opyt sub"ekta v feministicheskoi utopii. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017;(1):86—92. (In Russ.)
- [13] Delez Zh. *Razlichie i povtorenie*. Saint Petersburg: TOO TK «Petropolis»; 1998. (In Russ.)



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-505-513

## СОЦИАЛЬНОЕ КАК ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ

Н.А. Терещенко, Т.М. Шатунова

Институт социально-философских наук и массовых коммуникаций  
Казанский (Приволжский) федеральный университет  
420008, Казань, Россия, ул. Кремлевская, 35

В статье показан эвристический потенциал концепта социального как системообразующего понятия современной социальной философии. Авторы полагают, что в неклассической социальной философии концепт социального выражает специфический способ бытия человека в мире. Вместе с тем социальное традиционно мыслится как помеха, препятствие всем проявлениям человеческого в человеке. Авторы признают, что человеческое начало социальности постоянно подвергается рискам в реальности и сомнениям в теоретических оценках, вплоть до провозглашения античеловеческой природы социального. Цель статьи — показать, что социальное, несмотря на существование своих отчужденных форм, по определению, как продукт и предмет человеческой деятельности обладает потенциалом человечности. Человеческий потенциал социального проявляется в его метафизической составляющей, соответствующей метафизичной природе человека и развивающей ее в направлении от минимума сверхчувственной рациональности к максимуму Абсолюта.

Перспективы социально-философского исследования феномена социального представлены методологически в контексте метафизики негативности. Авторы демонстрируют возможные варианты развития человеческих смыслов социального в условиях его кризиса, одним из путей развития и преодоления которого является эстетизация социальных форм жизни современного человека.

**Ключевые слова:** социальное, человеческое, метафизика негативного, практическая метафизика, эстетическое, эстетизация социальной реальности

Начиная с 70—80-х годов прошлого века понятие «социальное» оказалось в эпицентре исследований практически всей социальной философии в качестве ее особого и главного предмета [см. 1]. Такой постановкой вопроса о предмете своего анализа неклассическая социальная философия отличала себя от классики, провозглашавшей своим предметом общество. В.А. Конев писал о некорректности определения общества в качестве предмета социальной философии, поскольку, самоопределяясь через феномен общества, философия отчасти изменяла сама себе, переставая искать всеобщее, целое как бытие и обращаясь лишь к конкретно выделенной части этого целого. Откликаясь на этот запрос, неклассическая социальная философия сделала своим основным предметом социальное как способ бытия человека в мире [2. С. 14]. Новая традиция складывалась усилиями как зарубежных (Ж. Бодрийяр, Э. Лаклау, Б. Латур), так и отечественных философов (П.Ю. Уваров, А.Ю. Согомонов, П.К. Гречко, К.С. Пигров, В.Н. Фурс и другие авторы).

В пространство, схватываемое концептом социального, попадают далеко не только отношения между социальными группами, взаимоотношения субъектов истории; не только так называемая социальная сфера. Не ограничивается концепт социального и обозначением всего мира социального в его институциональной

форме — как совокупности социальных институтов, сложившихся в капиталистическом обществе под знаком «рождения социального» [3]. Сегодня возникает представление о социальном как об «отношении к общественному отношению» [4. С. 167—208]. Подобное понимание социального есть выражение роста роли субъективного фактора в общественном развитии сегодня, понимания ситуации, когда субъективный фактор сам становится объективной необходимостью этого развития. В субъективном факторе представлена мера субъектного участия человека в объективном ходе вещей: степень его участного сознания и участного действия. В таком действии складываются личностные формы общественных отношений, когда общественное воспринимается как самое главное, как пространство личной ответственности человека за действие и мысль.

Только в Новое время человек свое социальное не просто сам создает, но и сознает как продукт собственного творческого ума, сознает, что с помощью разума как искусственно созданного инструмента он формирует дважды искусственное образование — социум. Парадокс в том, что это строительство осуществляется в форме цивилизации, представляющей собой систему социальных институтов, выступающих в качестве совокупного органа или системы органов по овладению человеком объективным ходом развития общественных отношений. Здесь зафиксируем «захват» социального субъектно-объектными формами отношений, наиболее ярко проявившийся в форме властных отношений разного порядка. Этот захват позволяет понять, почему социальное традиционно воспринималось как античеловеческое, как помеха развитию личностного начала в человеке, как властная структура, господствующая над ним, в пределе — как крайняя форма этого властвования. Вместе с тем понимание социального как античеловеческого есть симптом забвения некоторых исходных предпосылок формирования феномена, деформации представления в логике теоретизирования.

В действительности соотношение социального и человеческого гораздо сложнее. Во-первых, социальное, если оно есть продукт деятельности человека (что не снимает вопроса о том, что сам человек есть продукт социального) по определению несет в себе человеческое. Оно предстает как результат осуществления процессов опредмечивания человеческих сущностных сил, целей, способностей, а затем, принимая устойчивые формы, встает перед человеком в виде особого предмета его дальнейшей деятельности. Как любой такой предмет, социальное требует распредмечивания — постижения и присвоения содержания и смыслов своих ставших форм. Человек каждый раз заново охватывает эти формы трудом, который как живой фермент дает им новую жизнь. В единстве опредмечивания и распредмечивания рождаются новые формы социального, и деятельностное начало человека выступает как способность выявить «меру любого вида», в том числе и как источник красоты и гармонии социального.

Во-вторых, если мы хотим понять социальное как предмет научного исследования, мы должны уйти от изначально оценочной формы его описания. В этом смысле социальное — содержательно пустое понятие для философии, но в реальности его содержанием являются различные социальные практики, которые как

раз и демонстрируют его разные, противоречивые, а иногда и противоположные лики, поворачиваются сторонами, которые как раз и попадают в зону ценностных отношений.

В-третьих, вопрос о социальном непременно выходит на проблему родовой природы человека. Традиционный упрек в адрес классической философии, например, состоит в том, что понимание человека как родового существа осуществляется в логике примата положительного (разум, труд, творчество, добро, красота и т.д.). Почему не зависть, злоба, ненависть, предательство? Да, конечно, человеку свойственно и это. Однако понимание человека как родового существа предполагает обнаружение в нем качеств, работающих на сохранение и развитие рода, а не на его разрушение. Поэтому при признании противоречивости человеческой природы тезис о примате положительного остается, тем не менее, продуктивным методологическим подходом, не отрицающим и другие, а диалогизирующим с иными, иногда противоположными точками зрения. Последние порождаются отнюдь не только динамикой социальной теории, но и реальным существованием отчужденных, превращенных форм социальной реальности, созданных самим человеком, но фантазматически направленных против него самого. Это туманное, призрачное царство закона иронии истории, где над человеком властвуют стихийные социальные процессы, не схваченные в его отношении к общественному отношению.

Возможно, именно против такого властвования обращена антисоциальность или а-социальность некоторых направлений неклассической философии, что, кстати, было выражено и в определенной интенции «онтологического поворота», в рамках которого законы бытия рассматривались в качестве никак не связанных с социальностью, понимаемой институционально, цивилизационно. Возможно, именно это видение было одной из причин критики метафизики субъекта. Однако развертывание этой логики (конечно, были и другие причины) определило то, что своеобразное продолжение онтологического поворота в начале XXI века привело к попыткам расширительного понимания социального, к размыванию его границ за счет распространения его на все формы связи. Так, Б. Латур распространяет понятие социального и «на человек и на не-человек» [5. С. 23]. Таким образом, современная философия, и социальная теория в том числе, хочет соединить две противоположные идеи: с одной стороны, распространить социальное за пределы социального мира, сделав его тотальным, а с другой стороны, уничтожить его в логике нивелирования качественных различий модусов бытия. В любом случае любовь, смерть, все человеческие абсолюты видятся как не имеющие отношения к социальности.

В действительности чаще всего мы страдаем в обществе не столько от социальности социального, сколько от недостатка социальности, от ее нехватки. Повседневные формы такой нехватки — неразвитость или отсутствие именно институциональных, в том числе и властных структур, выполняющих вполне конкретные социальные функции. Крайняя, предельная форма такой нехватки — ситуация, когда общество предаст человека, бросая его на произвол судьбы. Эрих

Соловьев в таком ключе писал о потерянном поколении на основе исследования книг Э. Хемингуэя. А потом судьбу потерянного поколения разделили солдаты Афгана, Чечни, ветераны Вьетнама в Америке и участники других войн.

Непосредственная живая общность как форма социальности сегодня также в кризисе, она тоже не работает. Так, например, фордизм, понимаемый не только как система пожизненного сосуществования предпринимателя и наемного работника в рамках единого предприятия с постоянным переучиванием персонала на самом предприятии, но и расширительно — как форма коллективного четко регламентированного действия — завершен. Все формы коллективной работы сегодня воспринимаются в лучшем случае как игра, в худшем — просто негативно.

Наступила «эра индивида» (А. Рено), и никакие формы совместности не работают. В этом смысле постмодернистская философия права, настаивая на том, что нельзя фундировать будущее прошлым и только прошлым. А институциональные формы — это уже прошлое, хотя и, безусловно, адаптируемое в настоящем не только в силу инерции и обладания властными механизмами, но и в силу объективной необходимости этих форм.

Предельной формой нехватки социального выступает отсутствие форм ответственности, социальности, адекватных природе/структуре и особенностям современного человека. Если понимать социальное как «отношение к общественному отношению», то нехватка социальности — это блокирование отношений включенности, фрагментация, не позволяющая реализовать отношение, так как осознать — мало, надо еще воплотить осознанное.

Отсутствие адекватной *формы* социальности можно представить и как нехватку эстетического начала социальных процессов. Отказ от этой формы неизбежно влияет на содержание, поскольку социальное как *искусственное* образование всегда до какой-то степени представляет собой *искусство* бытия-с-другими (Хайдеггер). Классическая эпоха развития социальности — XVIII век, эпоха Просвещения и, по Фуко, эпоха власти надзора характеризуется тем, что искусство чаще всего мыслится как миметическое явление, и это не случайно: миметически-отражательно и «прозрачно» устроен в это время сам социум. Институт образования, школа, повторяет черты монастырской и одновременно армейской жизни; в армии *учат* военному делу, и это *школа* воинской службы; в монастырях занимаются обучением, как в школе; больница по организационной структуре напоминает казарму. Чтобы общество подчинялось власти взгляда (надзора), оно должно быть удобным для просмотра: структуры должны быть подобными (гомогенными), в чем-то повторять друг друга и как-то друг в друге отражаться, друг другу подражать, а значит, соотноситься миметически. Таким образом, миметическая природа искусства в Новое время начинает мыслиться как а-историческая форма существования, и принцип мимесиса «видится» как универсальный, бегущий историзации, и распространяется на все общество. Историческая форма развитой новоевропейской социальности складывается по миметическому принципу взаимоотношений подобных друг другу макроструктур. Эстетическое начало как форма проживания транспонируется в пространство социального.

Сегодня это нововременное социальное поставлено под вопрос кризисом институтов в условиях массового общества. В социальной теории этот факт представлен в известных идеях невозможности общества [6] и конца социального [7]. Бодрийяр говорит о смерти социального под воздействием всепоглощающей массы. Однако можно сказать, что смерть социального не абсолютна, а сама идея — скорее, выражение кризиса социальной формы в ее институциональном проявлении [см.: 4. С. 202—203]. Социальные институты, конечно, не исчезли, но перестали воспроизводить свое человеческое, метафизическое (пред)назначение. Начинают подвергаться коррозии и идеи, продуцируемые самим существованием некоторых социальных институтов. Так, например, девальвируется понятие патриотизма, что выразилось в абсолютизации ставшей сегодня расхожей в риторике нашей отечественной оппозиции фразе «патриотизм — последнее прибежище негодяя». Эти слова были произнесены доктором Сэмюэлем Джонсоном в 1775 году во вполне конкретной ситуации, когда любой английский преступник имел право избежать наказания, в том числе смертной казни, согласившись отправиться на колонизаторскую войну. Сегодня, вырванные из контекста, де-историзированные и как следствие — мифологизированные, эти слова приобрели совершенно иной смысл. Естественно, в таком контексте метафизическое наполнение слова «патриотизм» становится весьма относительным, если не теряется вообще.

Если социальное есть продукт деятельности человека, то оно по определению производит и метафизику, так как все практики имеют социальную инструментальную основу.

При всех возможных вариантах развития этих практик природа человека остается метафизичной. М. Хайдеггер пишет об этом: «Почему метафизика присуща природе человека? При первом приближении человек в метафизическом представлении есть сущее среди другого сущего, снабженное способностями. Это таким-то образом устроенное существо, его „природа“, „что“ и „как“ его бытия сами по себе метафизичны: *animal* (чувственность) — и *rationale* (внечувственное). Очерченный такими границами внутри метафизики, человек привязан к непонятому различию между сущим и бытием. Метафизически отчужденный способ человеческого представления обнаруживает повсюду только метафизически устроенный мир. Метафизика присуща природе человека» [8. С. 178].

Если социальное в какой-либо форме перестает удерживать и воспроизводить метафизические смыслы, оно не может выступить и формой человеческого, хотя исторически, конечно, те или иные формы социальных связей порождали собственно бытийственные формы. Так, например, религия, конечно, была изначально важнейшей формой выхода человека за граничные условия существования рабовладельческого общества, но затем, с «подшиванием» (термин Бадью, который мы распространим за пределы его использования самим автором) религии институциональностью, а института церкви — властью большого нарратива, как доминантная форма духовного производства, религия утратила свой метафизический потенциал.

Получается парадокс: социальное не может не быть по определению метафизическим, но в итоге кризиса социальности на первый план выходит социальная

физика (Мамардашвили), не ставшая опорой метафизики и утратившая метафизический горизонт.

Социальная физика представляет собой необходимые любому демократическому обществу институты и механизмы, подобные накатанным рельсам, двигаясь по которым человек может ощутить себя полноценным членом этого общества. Однако вся беда в том, что, слишком гарантированные, но лишенные «эффемерно-го» метафизического содержания, эти рельсы превращаются в костыли для человека социально невзрослого. Они делают его беззащитным в ситуации, которая сегодня в социальной теории маркирована как общество риска. Рисковать человек на костылях не будет никогда, значит, станет жертвой созданных другими условий. Слишком многое за него эти механизмы делают сами. Эти социальные костыли как застывшие цивилизационные формы лишены человеческого метафизического начала. Физика без метафизики, пусть даже социальная, оказывается мертвой и умерщвляющей человека.

Однако попробуем несколько сместить взгляд, добившись параллаксного эффекта. Если понимать социальное не только как предмет или продукт деятельности в его результативной форме, но и как сами практики (форму деятельности в вещи), то именно эти формы деятельности и будут той социальной материей, которая является субстанцией социальной физики. Тогда картина меняется: не только физика без метафизики костенеет, но метафизика становится невозможной без физики, без изначально нейтральной социальной практики, которая сама по себе будет порождать метафизические эффекты, метафизический эпифеномен, если можно так сказать. Что же касается метафизики как философии, то именно потому, что она есть одна из социальных практик, она способна актуализировать или элиминировать потенциал «эмпирической метафизики» [5. С. 36] любого участника социальных процессов.

Если социальное в философии рассматривалось традиционно как область за гранью метафизики, как редуцированность к социальной технологии, то сегодня необходимо понять социальное как метафизическое, что можно сделать в логике выстраивания метафизики негативного. Причем задача состоит не в том, чтобы создать апологию негативного. То, что любой социальный феномен амбивалентен и иногда его амбивалентность может быть доведена до антиномичности, это секрет Полишинеля. Надо понять негацию социального как исток онтологического, а, следовательно, как возможность, потенцию метафизического. «Может быть, мы поражены ужасной слепотой, считая, что сущность негативного сама есть нечто „негативное“», — полагал Хайдеггер [9. С. 101].

Движение в сторону обнаружения положительного потенциала негативной метафизики уже происходит (1). Среди работ данного направления особое место занимает монография Д.Э. Гаспарян «Социальность как негативность», в которой выделены по крайней мере три логики неклассической философии, в которых негативность работает по принципу примата положительного. Во-первых, это традиция Гегель—Маркс—Кожев, где негация порождается постоянно самой человеческой деятельностью: создавая нечто, человек с неизбежностью отрицает

что-то бывшее и ставшее. Поэтому творчество, созидание, как сказал бы Хайдеггер, про-из-водство, всегда одновременно есть извод, трата, травма. И без этой негации не воспроизводится ни разум человека как минимум его метафизичности, ни самые высокие ипостаси Абсолюта. Во-вторых, это традиция Сартра, для которого любое проявление человеческой свободы есть негация связанности, зависимостей, оков, есть завоевание и постоянная борьба, и в этой негативности свобода рождается как метафизическая сущность человека. В-третьих, традиция Хайдеггера, в которой человек видится как существо, сущность которого — экзистенция, стояние между сущим и бытием, где человек занят не чем иным, как ничтожением Ничто. Двойная негативность, из которой прямо и непосредственно рождается сущее и спасается бытие.

Доведение социальности как негативности до выявления в этом социальном метафизической составляющей — идея, которая требует развития в направлении диагностики и анализа конкретных форм явленности социального как человеческого.

© Терещенко Н.А., Шатунова Т.М., 2017

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Назовем лишь несколько работ, появившихся уже после «Негативной диалектики» Адорно, после Хайдеггера и Сартра, после кожевского прочтения Гегеля («Идея смерти в философии Гегеля»): Гаспарян Д.Э. Социальность как негативность. М.: КДУ, 2007. 256 с.; Саенко Н.Р. Нигитология культуры (опыт построения). Волгоград: Изд-во ВГПУ «Перемена», 2010. 218 с.; Разинов Ю.А. Метафизика кривых троп: Очерки об экзистенциальной природе истины и заблуждения. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2011. 308 с.; Секацкий А.К. Онтология лжи. СПб.: Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2000. 125 с.; Онтология негативности: Сборник научных трудов / Отв. ред. Е.Г. Драгалина-Черная. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. 376 с.

#### ЛИТЕРАТУРА

- [1] Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы / Под общ. ред. П.К. Гречко, Е.М. Курмелевой. М.: РОССПЭН, 2009.
- [2] *Конев В.А.* Социальная философия. Дата обращения: 26.05.2017. Доступ по ссылке: [https://vk.com/doc-11804567\\_318873093](https://vk.com/doc-11804567_318873093).
- [3] *Согомонов А.Ю.* Парадоксы вывихнутого времени, или как возникло социальное // Конструирование социального. Европа. V—XVI вв. / Сост. П.Ю. Уваров, И.В. Дубровский. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 135—159.
- [4] *Терещенко Н.А.* Социальная философия после «смерти социального». Казань: Казан. ун-т, 2011.
- [5] *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
- [6] *Лаклау Э.* Невозможность общества // Логос. 2003. Вып. 4/5. С. 54—57.
- [7] *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000.
- [8] *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // Время и бытие: статьи и выступления / Сост., пер. с нем., вступ. ст., коммент. и указ. В.В. Биbihина. М.: Республика, 1993. С. 177—192.
- [9] *Хайдеггер М.* Парменид / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009.

**Для цитирования:**

Терещенко Н.А., Шатунова Т.М. Социальное как человеческое // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 505—513. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-505-513.

**Сведения об авторах:**

Терещенко Наталья Анатольевна — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры социальной философии Казанского (Приволжского) федерального университета (e-mail: tereshenko\_tata@mail.ru)

Шатунова Татьяна Михайловна — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социальной философии Казанского (Приволжского) федерального университета (e-mail: shatunovat@mail.ru)

**For citation:**

Tereshchenko, N.A., Shatunova T.M. The Social as Human. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 505—513. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-505-513.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-505-513

## THE SOCIAL AS HUMAN

N.A. Tereshchenko, T.M. Shatunova

Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications  
Kazan (Volga Region) Federal University  
18, Kremlevskaya Str., 420008, Kazan, Russian Federation

**Abstract.** The heuristic potential of Social Phenomenon and Concept in social-philosophic research is shown in the article. The Social Concept is represented as a backbone notion of nonclassical social philosophy. The authors believe that in non-classical social philosophy the concept of Social expresses a specific way of human being-in-the world. At the same time the Social was perceived traditionally as anti-human: as an impediment, an obstacle to all manifestations of human in the person. The authors realize that the human foundation of sociality is exposed constantly to risks in reality and to doubts in theoretical estimates, up to the declaration of anti-human nature of the Social. The purpose of the article is to show that the Social, despite the existence of the alienated forms, has its own humanistic potential as the product and the subject of human activity. Human potential of the Social extends in its metaphysical component. It correlates to the metaphysics of human nature and develops it in the direction from a super-sensual rationality minimum to the Absolute maximum.

The analysis of social-philosophical prospects of the Social phenomenon are disclosed methodologically in the context of the metaphysics of negativity.

The authors show possible options of the human meanings of Social in the conditions of its crisis by means of aestheticization of social life forms of the modern person.

**Key words:** social, human, metaphysics of negativity, practical metaphysics, aesthetic, aestheticization of social life

### REFERENCES

- [1] Grechko PK, Kurmeleva EM., editors. *Sotsial'noe: istoki, strukturnye profili, sovremennyye vyzovy*. Moscow: ROSSPEN; 2009. (In Russ.)
- [2] Konev VA. *Sotsial'naya filosofiya* [cited 2017 May 26]. Available from: [https://vk.com/doc-11804567\\_318873093](https://vk.com/doc-11804567_318873093) (In Russ.)

- [3] Sogomonov AYu. Paradoksy vyvikhnutogo vremeni, ili kak vzniklo sotsial'noe. In: *Konstruirovaniye sotsial'nogo. Evropa. V—XVI vv.* Comp. by PYu. Uvarov, IV. Dubrovsky. Moscow: Editorial URSS; 2001. p. 135—159. (In Russ.)
- [4] Tereshchenko NA. *Sotsial'naya filosofiya posle "smerti sotsial'nogo"*. Kazan: Kazan University; 2011. (In Russ.)
- [5] Latour B. *Peresborka sotsial'nogo: vvedenie v aktorno-setevuyu teoriyu*. Translation from English by I. Polonskaya; S. Gavrilenko, editor. Moscow: Publishing House of the Higher School of Economics; 2014. (In Russ.)
- [6] Laclau E. Nevozmozhnost' obshchestva. *Logos*. 2003;4/5:54—57. (In Russ.)
- [7] Baudrillard J. *V teni molchalivogo bol'shinstva, ili konets sotsial'nogo*. Ekaterinburg: Publishing House of Ural University; 2000. (In Russ.)
- [8] Heidegger M. Preodolenie metafiziki. In: *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya*. Content by, Translation from German, Introductory Article, Comments and Guidelines by VV. Bibikhin. Moscow: Republic; 1993. p. 177—192. (In Russ.)
- [9] Heidegger M. *Parmenides*. Translation from German AP. Shurbelyov. Saint Petersburg: Vladimir Dal; 2009. (In Russ.)



## ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ: ПРОБЛЕМА ТРАНСЛЯЦИИ СМЫСЛОВ

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-514-523

### К ВОПРОСУ О СТРАТЕГИЯХ В ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ (на материале отечественной латиноамериканистики)

Часть 1

О.Ю. Бондарь

Российский университет дружбы народов  
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

В статье рассматривается ключевая для отечественной латиноамериканистики проблема культурного синтеза. Ставится вопрос определения смыслового поля термина «культурный синтез», о возможности или невозможности (культуро)порождающего (типа) взаимодействия и его границах в случае (исторически) разнородных культурных традиций, встретившихся на землях Нового Света.

Раскрываются различные уровни решения проблемы, предложенные отечественной латиноамериканистикой. Проводится критика «дотеоретической» установки, генетически связанной с попытками континентальной культурфилософской рефлексии осмыслить феномен метисной культуры. Рассматриваются интерпретативные модели, возникшие в отечественном культурологическом литературоведении и социокультурном системном анализе, в которых происходит отказ от одномерных историко-социальных объяснительных схем, предлагается переосмысление и переоценка общетеоретических и общеисторических подходов, что позволяет выявить и представить процесс культурогенеза в Латинской Америке в его изначальной неравновесности, нелинейности и анормативности.

Выявляются теоретические и методологические ресурсы цивилизационного дискурса, обсуждается возможность его применения к анализу данной проблемы. Выявляются типологические черты классических объектов, сложившихся «монолитов», и становящихся неклассических образований, пограничных. В рамках концепции пограничных цивилизаций представляются векторы поисков решения вопроса, заданные онтологическим (статическим) и историческим (динамическим) подходами.

**Ключевые слова:** латиноамериканский культурный синтез, взаимодействие культур Старого и Нового Света, метисная культура, пограничная цивилизация

**Латинская Америка: от периферии мировой истории к центру научного дискурса.** Вторая половина XX века для Латинской Америки была ознаменована выходом на арену мировой истории. Движение из зоны периферии к центру мировой жизни подготовили общественные, политические и культурные процессы, проходившие на континенте. Победа Кубинской революции — воплощение континентальной утопии, «латиноамериканский (литературный) бум» — новаторские

и экспериментальные «практики» в литературе, открывшие «константу» латиноамериканского художественного сознания, появление «национальной» философии, концептуализированной как «философия латиноамериканской сущности», и «философии освобождения», конституировавшей народ главным субъектом латиноамериканского философствования, стали главными свидетельствами выброса цивилизационной энергии. Последний был такой силы, что события, имевшие континентальное значение, вывели Латинскую Америку за ее пределы и сделали объектом пристального внимания не только стран Третьего мира, но и Старого Света.

Становление Латинской Америки актором мировой истории шло на фоне изменений глобальной системы — на этапе «исторической бифуркации» (И. Валлерстайн). Следствием «двойного перелома» стали трансформации ее экономического, социально-политического и культурного порядков. Свое символическое воплощение это нашло в нарастающей в Западной Европе волне Культурной революции 68 года и в мировом экономическом кризисе 70-х годов. В переходе к новой структуре, открытой вмешательству и творчеству, усилилась роль и новых действующих лиц, прежде маргинализированных и исключенных из мирового исторического процесса. В таких обстоятельствах совмещалось время собственно латиноамериканское и общеисторическое. Значение этого факта для континента можно выразить рядом определений, данных представителями латиноамериканской интеллигенции: О. Пас выражает это фразой «впервые мы стали современниками всего человечества», П. Неруда дополняет его словом «соучастник» [См.: 12. С. 10], а Л. Сеа называет этот период «часом Латинской Америки».

Несмотря на то, что в поле зрения отечественных ученых латиноамериканский континент попал в конце XIX века, формирование широкого фронта исследований региона началось с 60-х годов XX века, и латиноамериканистика складывается в качестве комплексной научной дисциплины, объединяя специалистов из различных областей. Несоответствие степени разработанности теоретико-методологической базы комплексности и сложности изучаемого объекта, его богатому феноменологическому полю, стало серьезным препятствием для ряда представителей гуманитарной ветви этого направления научного знания. Большая заслуга в преодолении создавшейся ситуации принадлежит отечественным филологам и литературоведам В.Н. Кутейщиковой, И.А. Тертерян, В.Б. Земскову, Ю.Н. Гирину, А.Ф. Кофману. Их работы, ввиду особенности и специфики изучаемого предмета, вышли за рамки собственно литературоведческого поля и превратились в масштабные культурологические искания, впоследствии ставшие опорными не только для литературоведов, но и для исследователей исторической, культурологической и философской направленности.

**Культурогенез в Латинской Америке как проблема.** Специфичность феномена латиноамериканской культурно-исторической общности, ставшей следствием взаимодействия разнородных и разностадиальных культурных пластов и традиций — автохтонной и иберийской, для этой группы ученых выступила по-

будительным мотивом вывести на первый план проблему культурогенеза. Изменение исследовательской стратегии — отказ от одномерных историко-социальных объяснительных моделей в пользу культурологической, переосмысление и переоценка общетеоретических и общеисторических схем, позволили выявить и представить процесс культурогенеза в его изначальной неравновесности и нелинейности, анормативности и репрессивности, и вместе с тем обнаружить в нем топоры культуропорождающей и созидающей энергии, определить культуростроительные силы.

Постановка вопроса о специфике культурогенеза в Новом Свете определила и сопряженную с ним проблему «культурного синтеза». Последняя, став узловой, создала вокруг себя неутраченную дискуссию. Сведенная, в конечном итоге, к вопросу определения механизмов и стратегии продуцирования нового качества — именно того, что можно назвать «латиноамериканским» в собственном смысле слова, эта проблема требовала ряда уточнений теоретического порядка. В частности, определения смыслового поля термина «культурный синтез», а также постановки вопроса о возможности/невозможности (культурно)порождающего (типа) взаимодействия и его границах или пределах в случае (исторически) разнородных культурных традиций, встретившихся на землях Нового Света.

Оставив в стороне негативистские объяснительные схемы, отрицающие возможность межкультурного взаимодействия (1) и признающие латиноамериканскую культуру теоретически несуществующей, артикулируем основные позиции, принятые отечественными исследователями в решении этой проблемы.

**Феномен латиноамериканского культурного синтеза: попытки теоретического обоснования.** Отечественная латиноамериканистика, первоначально центрируемая «дотеоретической» установкой, рассматривала процесс синтеза, идущий на уровне культурных образований, как аналогию реакций, протекающих в органических и неорганических средах. Это обусловило понимание культурного синтеза как конкретного культурообразующего механизма, описываемого формулой «все смешивается со всем» [8. С. 370].

Вследствие этого понятие «культурный синтез» в содержательном плане «покрывалось» понятием «метисная»/«смешанная» культура. Корни такой экспликации уходили в континентальную культурфилософскую мысль. Традицию этого понимания определило творчество выдающегося писателя конца XVI — начала XVII веков испано-метиса Инки Гарсиласо де ла Веги, который первым осознал свое положение как «сына двух миров» [См.: 13. С. 316—334]. Свою последующую репрезентацию эта традиция нашла в линиях-тенденциях, связанных как с идеями С. Боливара и испано-американскими модернистами — Х. Марти, Х.Э. Родо и пр., так и с построениями Х. Васконселоса и О. Паса. Свою концептуализацию идея синтезности (метисности) латиноамериканской культуры получила в ряде возникших идентификационных формул — «срединный вид», «пятая раса»/«космическая раса», «Наша Америка».

Понятия «метисная культура», «метисный континент» фиксировали полиморфный и «производный» характер латиноамериканского мира, «при всей их

ненаучности... отражали... действительность» [4. С. 17]. Однако их «естественно-биологическая» природа ограничивала познавательный потенциал. Описываемый с их помощью реальный процесс культурообразования недопустимо упрощался, следовательно, его механизм оставался скрытым. Отсюда тенденция поверхностно рассматривать неподлежащую однозначным и упрощенным решениям проблему не могла не вызвать возражений у отечественных исследователей.

Репрезентативной в этом отношении выступает позиция А.Ф. Кофмана. Его критику теории «культурной метисации» представляется возможным свести к следующим моментам: во-первых, недопустимо уравнивать расовое и культурное начала; во-вторых, необходимо поставить под сомнение тезис о равнозначности культур — участников взаимодействия; в-третьих, понятия «культурный синтез» и «культурная метисация» требуют четкой конкретизации и дифференциации [10. С. 393—398]. Несмотря на теоретическую уязвимость и недостаточность теории «культурной метисации», продуктивной видится заложенная в ней идея понимать в неразрывной связи с этно-расовым (метисным) смешением появление не только нового физического (антропного) типа, но и ментального, новых базовых оснований культуры.

Обращение латиноамериканистов к проблеме синтеза было обусловлено общей современной гуманитарной и познавательной ситуацией. Изучение феномена незападного мира требовало вывести на новый уровень теоретическое осмысление факта, что наряду с реальностью изучаемых культур или цивилизаций существует и реальность их взаимодействия [15. С. 103].

В процессе разработки терминологического аппарата позиции исследователей-латиноамериканистов относительно смыслового наполнения понятия культурный синтез разделились, и сложились две версии его трактовки. Первая была заимствована из исторического и культурологического дискурсов, где под культурным синтезом понималась «общая характеристика протяженного во времени историко-культурного процесса, развивающегося в результате межкультурного взаимодействия, в ходе которого возникает некая новая культурная система». Вторая предлагала рассматривать его как «конкретные механизмы межкультурного взаимодействия и генерации новых культурных форм» [5. С. 7].

Касаясь смыслового наполнения понятия культурный синтез и его аналитических ресурсов в вышеозначенном варианте, В.Б. Земсков подчеркнул принципиальную невозможность прямого его применения «для интерпретации и характеристики культурогенеза» [7. С. 505]. С его позиции, наличие корреляции между данными уровнями понятия отрицать нельзя, безусловно, она существует, однако понимать ее как прямую ошибочно — уровни соотносятся, но не совпадают. С его точки зрения, понятие культурный синтез манифестирует общий вектор и смысл развития. Прямое применение этого понятия ограничено в тех случаях, когда речь идет о конкретных уровнях и видах культуры — зонах конкретных форм культурообразования. Там действуют различные механизмы (наложение, перевод, транскрибирование, ассимиляция, синкретизация, перекодировка), а синтез может быть лишь одним из возможных их вариантов. Объяснение этому

усматривается в том, что взаимодействие культур протекало не на равных началах [См.: 5. С. 8]. Развиваясь на «стволе» европейской культуры (в иберийском ее варианте), латиноамериканская получила «прививку» индейского и африканского компонентов. Будучи доминантной в силу исторической выдержанности, европейская культура сосредоточила вокруг себя силы культурогенеза и выступила в роли «моделирующей». Это определило последующее приспособление к ней и модификационную изменчивость включенных в ее орбиту автохтонных и африканской традиций. Понятие «культурный синтез» в полной мере оправдывает себя в предельных уровнях (бытования) культуры — низшем и высшем: на уровне биологической «почвы» (расово-этических процессов) и сопряженных с ней форм материальной культуры, социально-хозяйственных областей, укладов повседневной жизни и высших форм духовности (мировоззрение, идеология и пр.). Что же касается срединного уровня, то, как показано выше, оно не работает с полной отдачей и (потому) требует дополнений.

Исследователь предлагает трактовку понятия культурный синтез, учитывающую различные случаи познавательной ситуации и контексты, как «способ измерения и определения на универсальном уровне макроцивилизационных процессов, в результате которых возникают новые цивилизационные образования; в преломлении к историческому развитию это — процесс, а не итог» [8. С. 369] (2), и в качестве методологического выдвигает требование — «для изучения конкретных процессов культуuroобразования на разных уровнях историко-культурного формирования необходимо дифференцировать это понятие и изучать конкретные культуuroобразующие механизмы» [8. С. 369].

В отличие от В.Б. Земского, который признал понятие культурный синтез релевантным латиноамериканскому варианту культуuroгенеза, Ю.Н. Гирин поставил под сомнение возможность его применения, считая это понятие экзогенным и европоцентричным по своей сути. Заняв контрпозицию, он предложил заменить его «моделированием»/«конструкционностью» и «интеграционностью» — понятиями, отражающими, с его точки зрения, стратегию самостроительства латиноамериканской культуры. Рассуждая с таких позиций, последняя, включившая в себя «сколки практически всех мировых культур» [2. С. 425] — результат их соприсутствия, сопряжения и рекомбинации, а не возникновения, исчезновения, трансформации исходных феноменов, как полагает В.Б. Земсков. «Внутренняя механика ее детерминирована процессами диверсификации, соположения гетерогенных... образований, составляющих общую структуру, построенную на принципах открытости и нелинейности...» [3. С. 425]. Более адекватным для ее отражения выступают понятие «микст» и согласующееся с ним «эkleктизм». В них акцентируется (принципиальная) невозможность реализации синтезных форм культуuroгенеза и актуализируется идея различия, продуктивного совмещения-сочетания полиморфных, разнородных этнических и культурных составляющих. В таком контексте идея движения к синтезу, как конечной цели самообретения и самоосуществления, замещается необходимостью выявления и визуализации реальных различий — основы строительства подлинной национальной идентич-

ности [См.: 2. С. 430—431]. Вместе с тем, определяя себя «антисинтезником», отечественный исследователь все же признает существование синтеза как реальности определенных культурных форм. Разделяя взгляды латиноамериканских авторов, не безусловно принимающих фактор синтеза (но в качестве «текущего процесса в жизни страны»), он понимает его сугубо как частный случай, а не общий принцип, определяющий процесс культуuroобразования.

По мнению В.Б. Земскова, то, что для некоторых отечественных исследователей понятие «культурный синтез» утратило свою эпистемологическую привлекательность, отнюдь не означало его аннигиляции. Велась его интенсивная проработка вглубь, до уровня механизмов конкретного культуuroобразования, как в сфере феноменологии, так и художественного сознания. Сходным образом формировался и понятийный аппарат, соответствующий выявленным уровням. Серьезная теоретическая работа в этом плане была проделана специалистами-историками, и обсуждаемая тема открылась в новом ракурсе.

В частности, Я.Г. Шемякин, считая понятие культурный синтез, предложенное В.Б. Земсковым, перегруженным в содержательном плане, показал его ограничения в случае исследований конкретного механизма взаимодействия различных культур в заданных хронологических границах. Обозначенная проблема получает свое решение в рамках предложенного им системного социокультурного подхода.

Взяв гегелевское понимание синтеза за опорное, он рассматривает синтезные образования как явления более сложные и редкие, качественно отличные по своим параметрам и характеристикам от тех, которые возникли в результате смешения гетерогенных (в культурном отношении) элементов. Рассуждая с таких позиций, он предлагает интерпретировать культурный синтез как процесс взаимодействия культур, который приводит к образованию новой реальности, качественно отличной от первоначально вступивших во взаимодействие человеческих миров. Определяющим признаком данного типа выступает его порождающий характер — обладающий импульсом, стимулирующим новую реальность к дальнейшему развитию, «это ток, который приводит... механизм в действие» [14. С. 450].

Результатом наложения этого концепта на латиноамериканскую реальность стала последующая дифференциация процесса взаимодействия культур, которая выявила в нем начальные, срединные и завершающие типы развития. Описав их триадой понятий «противостояние — симбиоз — синтез», отечественный исследователь развернул их содержание на широком историческом материале и зафиксировал хронологические границы и зоны их действия. По сути, становление синтезного типа взаимодействия шло в переходах от отторжения-противостояния репрессивным формам трансплантации культурных моделей (эпоха Конкисты) к последующему соприкосновению-со-присутствию культурных миров, в котором они, продолжая оставаться самими собой, образовывали неразрывное (системное) единство (XVII век). И далее от него к появлению нового (культурного) качества, которое нарождалось в зонах контакта традиций (период с конца XVIII по XIX век).

Рассматривая синтез сквозь призму гегелевского подхода, он представляет его именно как «процесс создания нового качества, но еще не само это качество. <...> В начале процесса зарождения нового качества самого... качества еще нет... в цельном виде, оно присутствует лишь как зародыш, в потенции» [15. С. 107]. Отсюда зоной возникновения, в которой образовывались симптомы нового, он определяет фазу симбиоза. Такая постановка вопроса позволила выделить в становлении синтезного взаимодействия его исторические этапы: «первичный» испано-индейский синтез периода XVI—XVIII веков и «вторичный», связанный с рецепцией сложного по своему характеру комплекса (универсальных) ценностей модернизации, выращенных на европейской почве к XVIII веку. Становление синтезного взаимодействия шло с осложнениями, и на момент реализации «вторичных» форм культурных новаций «первичный» этап ни в одном из регионов континента не был завершен. Препятствием на пути реализации этого процесса стала родовая черта, определившая специфику латиноамериканского культурогенеза в целом — тенденция к синтезным формам, будучи динамической силой социокультурного развития, вынуждена пробивать себе дорогу через преодоление мощных контртенденций в виде сохранившихся иных форм взаимодействия — симбиоза и противостояния. И эта ситуация характерна как для континента в целом, так и для его регионов в частности.

Объемная и вместе с тем дифференцированная картина процессов культурного взаимодействия, представленная в работах отечественного исследователя, выводит проблему культурного синтеза на новый уровень. Расширив терминологическую «емкость» понятия симбиоза как ступени синтеза, с одной стороны, он подтвердил (принципиальную) возможность взаимодействия разностадиальных культурных пластов, с другой — поставил вопрос об открытости процесса культурообразования, в виду незавершенности и неполноты культурного синтеза.

© Бондарь О.Ю., 2017

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Мамардашвили М.К. Другое небо // Три каравеллы на горизонте. М.: Международные отношения, 1991. С. 37—59; Субичус Ю.Б., Шелешнева-Солодовникова Н.А. в: Ибероамерика в мировом цивилизационном процессе (из материалов дискуссии) // Латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX — начала XXI века. М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 52—64; Пичугин П.А. Генезис креольской музыкальной культуры и эволюции испанских музыкальных традиций в Америке // *Iberica Americans*. Культуры Нового и Старого Света XVI—XVIII вв. в их взаимодействии. М.: Наука, 1991. С. 179—187.
- (2) Разумеется, синтетическое образование можно определить и как итог, но только как промежуточный. См.: Земсков В.Б. Ибероамерика в цивилизационном процессе (из материалов дискуссии) // Латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX — начала XXI века. М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 13.

#### ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Агирре Рохас К.А.* Латинская Америка на распутье. Социальные движения и смерть современной политики. М.: Кругъ, 2012.
- [2] *Гирин Ю.Н.* А был ли синтез? // Латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX — начала XXI века. М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 430—431.

- [3] *Гирич Ю.Н.* К вопросу о самоидентификационных моделях латиноамериканской культуры // *Iberica Americans. Механизмы культурообразования в Латинской Америке*. М.: Наука. С. 42—54.
- [4] *Земсков В.Б.* Введение. Литературный процесс в Латинской Америке. XX век и теоретические итоги // *История литератур Латинской Америки. XX век: 20—90-е годы*. Кн. 4. Ч. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 5—106.
- [5] *Земсков В.Б.* Введение. О межцивилизационном взаимодействии // *Iberica Americans. Механизмы культурообразования в Латинской Америке*. М.: Наука, 1994. С. 5—10.
- [6] *Земсков В.Б.* Латинская Америка и Россия. Проблема культурного синтеза в пограничных цивилизациях // *ОНС*. 2000. № 5. С. 96—103.
- [7] *Земсков В.Б.* О литературе и культуре Нового Света. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2014.
- [8] *Земсков В.Б.* От изучения литературного процесса к осмыслению цивилизационной парадигмы // *Латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX — начала XXI века*. М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 360—392.
- [9] *Земсков В.Б.* Цивилизационно-культурное пограничье — универсальная константа и средство самостроения мирового историко-культурного процесса // *Проблемы культурного пограничья. Памяти В.Б. Земскова (1940—2012)*. М.: ИМЛИ РАН, 2014. С. 13—21.
- [10] *Кофман А.Ф.* Проблема синтеза в латиноамериканской культуре // *Латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX — начала XXI века*. М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 393—398.
- [11] *Кофман А.Ф.* Памяти В.Б. Земскова // *Проблемы культурного пограничья. Памяти В.Б. Земскова (1940—2012)*. М.: ИМЛИ РАН, 2014. С. 6—8.
- [12] *Кутейщикова В.Н.* Предисловие // *Писатели Латинской Америки о литературе*. М.: Радуга, 1982. С. 3—16.
- [13] *Кутейщикова В.Н.* Творчество Инки Гарсиласо де ла Веги // *История литератур Латинской Америки. От древнейших времен до начала войны за независимость*. К. 1. М.: Наука, 1985. С. 316—334.
- [14] *Шемякин Я.Г.* Латиноамериканская цивилизация и латиноамериканская литература // *Латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX — начала XXI века*. М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 445—461.
- [15] *Шемякин Я.Г.* У истоков процесса синтеза культур: взаимодействие испанского и индейского миров в эпоху открытия и завоевания Америки // *Америка после Колумба: взаимодействие двух миров. Проблемы индеанистики*. М.: Наука, 1992. С. 103—112.

**Для цитирования:**

*Бондарь О.Ю.* К вопросу о стратегиях в гуманитарных исследованиях (на материале отечественной латиноамериканистики). Часть 1 // *Вестник Российского университета дружбы народов*. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 514—523. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-514-523.

**Сведения об авторе:**

*Бондарь Ольга Юрьевна* — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов (e-mail: bondar\_oyu@rudn.university)

**For citation:**

Bondar, O.Y. To the Question of Strategies in Humanities (A Case Study of the Russian Latin American Studies). Part 1. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 514—523. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-514-523.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-514-523

## TO THE QUESTION OF STRATEGIES IN HUMANITIES (A Case Study of the Russian Latin American Studies)

### Part 1

O.Y. Bondar

RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia)  
6, Miklukho-Maklaya St., 117198, Moscow, Russian Federation

**Abstract.** The author of the article focuses on the concept of cultural synthesis, which is the key concept for the Russian Latin American studies. The author sets the questions of determining the semantic field of the very concept of “cultural synthesis”, of the possibility or impossibility of (culture) generating (a type of) interaction and its boundaries in the case of (historically) diverse cultural traditions encountered in the lands of the New World.

The author reveals the different levels of the solution to the problem, offered by the Russian Latin American studies. The criticism of the “pre-theoretical” setting is offered, genetically related to the attempts of the continental cultural and philosophical reflection to comprehend the phenomenon of the miscegenative culture. The interpretative models are revealed, that arose in the Russian cultural and socio-cultural systematical analysis, in which the rejection of one-dimensional socio-historical explanatory schemes occurs. The author offers the rethinking and reassessment of general theoretical and historical approaches, which will allow to identify and represent the process of the cultural genesis in Latin America in its original imbalance, non-linearity and abnormality.

The author brings to light theoretical and methodological resources of the civilizational discourse, discussing the possibility of their application to the analysis of the given problem. Special attention is paid to the typological features of classical objects, formed “monoliths”, and becoming of non-classical borderline formations. In the framework of the borderline civilizations concept, the author introduces the vectors of the search for the problem solution, set by the ontological (static) and historical (dynamic) approaches.

**Key words:** Latin American cultural synthesis, interaction of the cultures of the Old and New world, miscegenative culture, borderline civilization

### REFERENCES

- [1] Aguirre Rojas CA. *América Latina en la encrucijada. Los movimientos sociales y la muerte de la política moderna*. Moscow: Crug; 2012. (In Russ.)
- [2] Girin YN. Was there a Synthesis? In: *Latin American Culture in the Discussions of the 20th — early 21st century*. Moscow: IMLI RAN; 2009. p. 430—431. (In Russ.)
- [3] Girin YN. To the Question of Self-Identification Models of Latin American Culture. In: *Iberica Americans. Mechanisms of Culture Genesis in Latin America*. Moscow: Nauka; 1994. p. 42—54. (In Russ.)
- [4] Zemskov VB. Introduction. The Literary Process in Latin America. XX Century end Theoretical results. In: *The History of Latin American Literatures. XX Century: 1920s—1990s*. Vol. 4. Part 1. Moscow: IMLI RAN; 2004. p. 5—106. (In Russ.)
- [5] Zemskov VB. Introduction. On Inter-Civilization Interaction. In: *Iberica Americans. Mechanisms of Culture Genesis in Latin America*. Moscow: Nauka; 1994. p. 5—10. (In Russ.)
- [6] Zemskov VB. Latin America and Russia. The Problem of Cultural Synthesis in Borderline Civilization. *Social Sciences and Contemporary World*. 2000;(5):96—103. (In Russ.)
- [7] Zemskov VB. *On Literature and Culture of the New World*. Moscow: Center for Humanitarian Initiatives; 2014. (In Russ.)

- [8] Zemskov VB. From the Study of the Literary Process to Understanding the Civilizational Paradigm. In: *Latin American Culture in the Discussions of the 20th — early 21st century*. Moscow: IMLI RAN; 2009. p. 360—392. (In Russ.)
- [9] Zemskov VB. Civilizational and Cultural Borderland — Universal Constant and Means of Self-Creation of the Global Historical-Cultural Process. In: *Problems of Cultural Borderlands. In Memoriam V.B. Zemskov (1940—2012)*. Moscow: IMLI RAN; 2014. p. 13—21. (In Russ.)
- [10] Kofman AF. The Problem of Synthesis in the Latin American Culture. In: *Latin American Culture in the Discussions of the 20th — early 21st century*. Moscow: IMLI RAN; 2009. p. 393—398. (In Russ.)
- [11] Kofman AF. In Memoriam V.B. Zemskov. In: *Problems of Cultural Borderlands. In Memoriam V.B. Zemskov (1940—2012)*. Moscow: IMLI RAN; 2014. p. 6—8. (In Russ.)
- [12] Kuteyshikova VN. Preface. In: *The Writers of Latin America about the Literature*. Moscow: Raduga; 1982. p. 3—16. (In Russ.)
- [13] Kuteyshikova VN. Creative Works of el Inca Garcilaso de la Vega. In: *History of the Literatures of Latin America. From the Earliest of Times till the Beginning of the Independence War*. Vol. 1. Moscow: Nauka; 1985. p. 316—334. (In Russ.)
- [14] Shemyakin YG. Latin American Civilization and Latin American Literature. In: *Latin American Culture in the Discussions of the 20th — early 21st century*. Moscow: IMLI RAN; 2009. p. 445—461. (In Russ.)
- [15] Shemyakin YG. At the Origins of the Cultural Synthesis Process: The Interaction of Spanish and Indian Worlds in the Age of Discovery and Conquest of America. In: *America after Columbus: the Interaction between two Worlds. The Problems of Indian Studies*. Moscow: Nauka; 1992. p. 103—112. (In Russ.)

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-524-533

## К ОСМЫСЛЕНИЮ ТРАНСЛЯЦИИ ДОКТРИНЫ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ\*

А.В. Парибок<sup>1</sup>, Р.В. Псху<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Санкт-Петербургский государственный университет  
Университетская набережная, 7/9, Санкт-Петербург, Россия, 199034

<sup>2</sup>Российский университет дружбы народов  
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Россия, 117198

В статье анализируются специфические черты модуса трансляции философского знания в древней и средневековой философии Индии. Трансляция определяется как наиболее интегральный тип передачи культуры от человека к человеку, то есть внедрения в реципиента, или интериоризации им, комплекса содержаний, ценностей и связанных с ними эвристик и алгоритмов деятельности и мышления. Авторы исходят из того, что философия с содержательной стороны и по месту в западной, античной и классической индийской культурах столь сложна и обширна, что нуждается в трансляции, а не простой передаче содержания и навыков. Другими словами, философия именно транслируется, а не, к примеру, сообщается учителем, чтобы быть принятой к сведению и запомненной учеником. В статье рассматривается вопрос, когда и какими приемами стала осуществляться эта трансляция в индийской философии. На примере ключевых фрагментов «Чхандогья-упанишадъ» показано принципиальное отличие способа трансляции индийской философии, зафиксированное в расслоении текстов на теоретические и методические, что позволяет сообщать лишь надьиндивидуальный проверенный инвариант содержания, избавленный от всякого конкретного и преходящего компонента философского знания.

**Ключевые слова:** индийская философия, трансляция смыслов, философия, образование, упанишады, веданта

Определим трансляцию как наиболее интегральный тип передачи культуры от человека к человеку, то есть внедрения в реципиента, или интериоризации им, комплекса содержаний, ценностей и связанных с ними эвристик и алгоритмов деятельности и мышления. Процесс культурной трансляции необходим в случаях, когда транслируемое включает в себя и теорию, и практикование, когда важный аспект его есть искусство (*τεχνη*), а его результат в человеке немислим как внешнее присвоение чего-то, переход во владение или «вступление в культурное наследство». Происходящее с реципиентом трансляции близко к тому, что в немецкой философской и литературной классике называлось *Bildung*.

Несомненно, что философия с содержательной стороны и по месту в западной, античной и классической индийской культурах столь сложна и обширна, что нуждается в трансляции, а не простой передаче содержания и навыков. Из новоевропейских мыслителей, осознававших это, достаточно упомянуть И.Г. Фихте

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 16-18-10427.

и И. Канта. Ведь в различении последним «философии» и «философствования» первая понималась как совокупность присвояемых, если угодно, внешним образом, знаний о философии, второе же — ставшее чертой личности и тем самым изменившее ее способность. Так что Кантово «философствование» есть по меньшей мере грань практикования философии.

Впрочем, в современном философском сообществе господствует недооценка или даже пренебрежение таким аспектом философии, как ее практика, и при данном взгляде философия не нуждается в трансляции, она лишь преподается и изучается. Похоже, что это сделалось обычным предрассудком: стоит всерьёз упомянуть философам о необходимости практики, как это воспринимается в качестве приглашения уйти с философского поля, возможно в религию, но во всяком случае как отход от мышления. При такой позиции присутствие философии в личности философа заметно лишь по тому, какие письменные и устные, монологические философские тексты и реплики в философском диалоге он порождает. Поступки же его, нрав и образ жизни в счет как бы и не идут.

Оба автора не согласны с очерченной позицией ни теоретически, ни тем более в аспекте практикования. Оставляя в стороне обстоятельную полемику, отметим два момента. Во-первых, напомним, что ни античности, ни Европе до Декарта включительно, ни Гуссерлю, ни в период классического существования индийской философии такое редуцирующее заблуждение не было присуще.

Во-вторых, расхожее мнение, которому мы возражаем, подрывает самой специфику философии и ее претензии. Ведь по замыслу философия есть сфера рефлексии и промышления тотальности человеческих смыслов; занять и удерживать такую позицию индивидууму-философу не представляется возможным без распространения собственных философских убеждений на всю свою жизнь в культуре. В противном случае мы бы признали культуру и бытие человека в культуре в принципе не человекосоразмерными, что нелепо, а философию как таковую тем самым — неудавшеюся затеей.

Размежевавшись с редуционистским взглядом на способ отношения философии к индивиду, мы далее исходим из убеждения, что философия транслируется (а не, к примеру, сообщается учителем, чтобы быть принятой к сведению и запомненной учеником). Теперь нас занимает вопрос, когда и какими приемами стала осуществляться эта трансляция в индийской философии. На пороге как индийской философии, так и ее трансляции мы обнаруживаем некоторые пассажи древнейших упанишад. Они донесли до нас начало индийской философии в обоих смыслах: это еще не вполне она, но уже необходимый переход к ней. Методов собственно философской трансляции в них не найти, зато описан ряд *прецедентов* трансляции содержания, целей и ценностей, впоследствии оказавшихся философскими. Разумеется, не следует забывать, что перед нами не протокол, а древняя литература.

Рассмотрим пассаж из Чхандогья-упанишады с беседой отца, Уддалаки Аруни, с сыном, Шветакету, в важнейший день жизни сына. *«Тот, уйдя в ученичество двенадцати лет, вернулся двадцати четырех, заучив все веды, полный самомнения, полагающий, что все повторил за учителем и спесивый»* (VI.1.2, здесь и далее

фрагменты упанишад приводятся в переводе А.В. Парибка). И что же? Отец с порога осаживает его сомнение и озадачивает его вопросом, на который сыну нечего сказать: «Сынок, а ты спросил ли о том наставлении, от которого не услышанное делается услышанным, немислимое — мыслимым, неузнанное — узнанным?» (VI.1.2-3). Сын, однако, справляется с шоком и просит отца о наставлении про наставление, иными словами, оказывается способен не только к рефлексии о процессе обучения, но и к рефлексии о содержании. «А что это за наставление, почтенный?» (VI.1.3).

Способность пройти через подобное испытание, сохранив присутствие духа, дана далеко не каждому, но лишь успешно справившийся удостоивается дальнейшего обучения, которое именно поэтому и оказывается тайным для всех прочих, сокровенным. Вот две параллели. В «Брихадараньяка-упанишаде» Яджнявалкья собирает завершить этап жизни *грихастха*, главы семьи, и сообщает об этом своим обеим женам. Но только одна из них, Майтреи, способна взять в скобки все имущественные вопросы, отвлечься от того, что сегодня Яджнявалкья для нее, быть может, последний день предстает как муж и господин, — и в состоянии попросить знания о бессмертии. В результате она, но не вторая жена мудреца, Катьяни, у которой был «ум домохозяйки», и получает наставление о бессмертии. В «Катха-упанишаде» Начикетас, буквально следуя сердитой реплике отца, приходит к богу смерти Яме, три дня голодным проводит у него в гостях. Благодаря этому испытанию Ямы он получает возможность задать три вопроса, последний из которых касается посмертной участи человека. И получает три ответа.

— «Как по одному комку глины (...куску меди... ножницам...), узнается любое нечто из глины (...меди... железа...), и разница здесь — в наименовании, в словоупотреблении, действительное же — лишь глина (...медь... железо...). Вот такое, сынок, бывает наставление» (VI.1—6).

С формальной точки зрения ответ для нас избыточен, поскольку все три уподобления (глина, медь, железо) полностью однотипны. Безо всякого ущерба для его содержания можно было бы сказать: «Действительно сущее есть материал, а его различное оформление в конечном счете сказывается лишь в различии употребляемых слов». Это сжатая философская мысль. Ей в таком виде нетрудно было бы возразить. Но выразить ее нами предложенным способом в те давние времена было нечем. До создания понятия *upādāna* «материальная причина» оставалось еще несколько сот лет. Впоследствии в ведантских теоретических трактатах пользуются, конечно, именно им, прибегая к абстрактным категориальным рассуждениям.

Но заметим, что при всем удобстве абстрактных понятий и мощи мышления, ими оперирующего, им присущ своеобразный недостаток: они не производят живого, сильного впечатления. Шветакету же сейчас временно находится в очень восприимчивом состоянии духа, а потому отец-учитель в любом случае непременно воспользовался бы наглядными примерами, материя которых хорошо известна, которые хорошо усваиваются и запоминаются. Вряд ли у Шветакету имелся опыт абстрактных рассуждений. Все 12 лет своего обучения молодой человек был погружен в обширный конкретный материал.

Приведенные примеры, в отличие от нашего абстрактного подытоживания, вдобавок неуязвимы. В первом из них имеется в виду необожженная глина, а любая глиняная вещь может быть размочена, чтобы затем из полученного материала слепить все что угодно, — точно так же, как может быть пущено в переплавку изделие из металла. Однако то, с чем мы можем проделывать и что можем по-всякому изменять, тем самым не может быть признано действительным или, если угодно, реальным. Санскритское слово *satya*, которое употреблено в подлиннике, образовано от причастия *sat* «сущий» и здесь может трактоваться как конкретизация: «нечто сущее, нечто реальное». Три однотипных понятных объяснения создают в уме инерцию, шаблон, в данном случае эквивалентный использованию абстрактного понятия. Зато трудности, возникающие при попытках создания такого эксплицитного понятия, не имеют шанса возникнуть. Отец поостерегся привести в пример ткань и одежду или дерево и изделия из дерева, которые невозможно неограниченно «расплавлять» и заново использовать, однако и та, и другая суть материалы не в меньшей степени, чем глина или медь. Мы не можем сказать, что Уддалака мыслит категориально, но несомненно, что он очень умный человек.

Любые конкретные наставления, в изобилии полученные сыном за все годы, так относятся к начинающемуся отцовскому наставлению, как конкретные глиняные или металлические вещи к самой глине или металлу. Но то, что уже было сказано отцом, тоже есть наставление. Следовательно, это наставление о том, что такое наставление. Такой рефлексивный ход мысли близко напоминает сократический способ пробуждения ума, известный нам из диалогов Платона. И по месту в биографии сына, и по существу происходит завершающий этап обучения. Рефлексия наставления как формы действия позволит сыну впоследствии уподобиться отцу-учителю, тем самым будет осуществлена передача и содержания, и способа их данности для индивидуума, то есть трансляция.

*«Принеси сюда плод баньяна». — «Вот, почтенный». — «Разломи». — «Разломил, почтенный». — «Что ты в нем видишь?» — «Да вот маленькие скорлупки, почтенный». — «Ну-ка одну разломи». — «Разломил, почтенный». — «Что ты там видишь?» — «Ничего, почтенный». И он сказал ему: «Право, сынок, сие — нечто малое, чего ты не замечаешь; право, сынок, от этого малого существует большой баньян. Поверь, сынок. И это малое — само по себе (ātman), то — действительное, то — сам (ātman). Ты еси то, Шветакету!» (VI.12).*

Здесь отцом преподано метафизическое наставление и сообщена формулировка, впоследствии в веданте названная одним из «великих речений» (*mahāvākya*) упанишад — «ты еси то». Но сделано это в практической ситуации. Ученик совершает действия, побуждается к восприятию, проходит через три шага, пока не достигает предельного результата: от баньяна к плоду, от него к скорлупке-семечку и, наконец, к неразличимости чего-то предельно мелкого (*aṇu*). Знаток веданты, владеющий текстологическим понятием «матрицы откровения», заметит здесь наставление о взаимной вложенности трех онтологически значимых состояний сознания, описанию которых посвящена «Мандукья-упанишада». Сложному дереву-

роще, баньяну, соответствует форма опыта, именуемая явью или бодрствованием (*jāgrat*), плоду баньяна — сновидение или грёза (*svapna*), скорлупке — глубокий сон без сновидений (*susupti*), а полной незаметности, к которой Шветакету был подведен на последнем этапе — глубочайшее «четвертое состояние» (*turya*), когда «[я] сам» (*ātman*) пребывает в себе самом. Зависание ума в объектной безопорности — ничего же не видно! — фиксируется учителем для ученика в качестве замеченного, особого, сугубо необыденного, немирского, а значит, с позиции философии, средств которой в древнем тексте, впрочем, еще нет, *метафизического* опыта отсутствия предметности, и предлагается в качестве задания ученику: понять, что это отсутствие предметности, исчезновение объекта есть не что иное, как опыт онтологического субъекта, опыт *меня самого*. Мы воспользовались средствами разившегося с тех давних пор языкового мышления. Аналитически несложно заключить, что всякие объекты суть таковые для субъекта, и что с исчерпанием, сведением в точку пространства объектности проясняется субъект как таковой, сам по себе, не могущий быть объектом ни по содержанию (аккуратнее выражаясь, содержания у субъекта нет никакого, поскольку содержательность есть атрибут объектов и только объектов), ни по способу бытия (все объекты существуют для кого-то, от них отличного, субъект же не таков). Но такая корректная экспликация хороша только по содержанию, но не по способу существования, ибо «субъект» — это понятие, тем самым, некоторый *объект* или *средство* нашего ума. Мы вновь натолкнулись на принципиальную недостаточность чисто теоретического подхода. Но Шветакету-то занимался не теорией! Он получил а) метафизически-экзистенциальный опыт, б) рефлексию его, благодаря помощи учителя и в) задание продолжить, закрепить и продлить этот опыт. Принимая точку зрения традиции, есть все основания полагать, что Шветакету справится с последним заданием и вполне уподобится своему отцу. Значит, прецедент трансляции развитости от учителя к ученику некогда случился. Нелишнее будет еще раз напомнить о нетождественности персонажей прототипам, однако если мы сочтем, что разбираемый нами пассаж есть всецело литература, вымысел, то тем самым мы припишем его автору или авторам значительно большую степень интеллектуальной и метафизической опытности и изощренности сравнительно с вариантом признания реальности исторических прототипов, что неубедительно.

Сыну Аруни некогда посчастливилось. Он познал *себя* (*ātman*) как исток всего сущего. Но эпоха героев и персонажей упанишад и их реальных прототипов осталась в прошлом, на смену ей в первые века н.э. явилась эпоха философии, в частности, нескольких школ веданты, отделенных от периода ведийской поздней классики многими сотнями лет. Упанишады теперь перестали быть сугубо эзотерическими текстами, о самом существовании которых, к примеру, даже не подозревали основатели джайнизма и буддизма 2500 лет назад. Они стали доступны для чтения и штудирования, по меньшей мере это дозволено и рекомендовано брахманскому сословию. И пассажи, один из примеров которых нами был разобран, уже могут восприниматься как философские, поскольку философия и ее языковые средства, т.е. абстрактные понятия и особые типы текстов, теперь

созданы. Пассажи эти могут своим содержанием производить на философски даровитые умы весьма сильное впечатление. Но увы, этого впечатления никак не достаточно, чтобы с вдумчивым читателем произошло примерно то же, что в свое время с сыном Аруни. Пребывание внутри ситуации и сколь угодно увлеченное и компетентное постижение текста, в котором описывается ситуация, радикально отличаются. Текст не может быть эквивалентен жизненной практике, и это верно не только применительно к различию между чтением кулинарной книги и хорошим обедом, но в не меньшей мере и применительно к предметам метафизических интересов и целей. Таким образом, налицо опасная ситуация возможного разрыва трансляции. Если разрыв не преодолеть, то культурные достижения останутся лишь в неадекватном виде содержаний, в мумифицированном (музееобразном) виде.

Отметим, что в европейской философии это достаточно обычное явление. К примеру, без методического подражания опыту Декарта, изложенного им в его трудах (а также и без христианской веры), невозможно стать картезианцем, останется только текстово-рассудочная эмуляция картезианской философии, что обычно и происходило. Некто читал труды Декарта, соглашался с аргументацией и пренаивно полагал, что теперь он стал картезианцем. Однако опыт, проделанный Декартом и описанный в его трудах, и опыт по освоению трудов Декарта весьма несходны. Но где в европейской философии взять инструкцию по воспроизводству на материале своего интеллекта и личности того, что впервые проделал Декарт? Таких текстов-инструкций почти нет, за исключением, быть может, некоторых сочинений Фихте, не пользующихся популярностью.

В Индии же, в отличие от Европы, подходящий способ удалось в свое время разработать. Успех индийцев мы склонны приписывать хорошо в Индии сохраненному институту личного ученичества, то есть убеждению (и сообразной ему практике), что сложные культурно-значимые формы не могут быть без существенного ущерба овнешнены и отцеплены от своего носителя. В Европе это всем понятно в области искусств: очевидно, что стать скрипачом без обучения у скрипача невозможно. Но в областях, считающихся чисто интеллектуальными, такое нередко полагают осуществимым. Напомним, что философия, по нашему убеждению, не является чисто интеллектуальным или, выражаясь более философски, рассудочным занятием.

Найденное индийцами решение может быть описано так. Создаются два типа текстов: теоретические и методические, при этом последние неправильно будет понимать как «педагогические». Педагогическое как таковое мыслится как приспособление и упрощение содержания, учитывающее несовершенство интеллектуальных и знаниевых ресурсов адресата, спускающееся с теоретических высот к нему навстречу. А методическое наставление не исходит из представления об интеллектуальной незрелости пользователя. В нем ставится цель и предлагаются средства превратить мысли, уже понятые читателем их теоретических сочинений, с которыми он согласен, в его собственные мысли. Различие между мыслями, с которыми человек согласен, и своими мыслями — не в содержании,

а в способе данности этого содержания субъекту. Возможно, правильным будет сказать, что в античной философии такая цель ставилась хотя бы в области этики: превратить в этос, в привычку поступания то, с чем человек абстрактно уже согласился на уроках философии и читая трактаты и что счел для себя уместным и благим. Однако в школах индийской традиционной философии это же планировалось осуществлять и для метафизической (онтологической) области. В буддийской мадхьямаке предлагались методы пережить в метафизическом опыте пустоту всего сущего *после* того, как интеллектуальные доказательства этого тезиса уже освоены. В адвайта-веданте предлагается пережить, как свои мысли и переживания мыслей (внимание! Если мысли не переживаются, а только понимаются, то это либо знаковые копии оперирования с вещами, то есть нечто рассудочное, не философское, либо всего лишь принятие к сведению того, что должно быть постигнуто и встроено в субъект), великие речения упанишад, в частности «ты еси то»; «нет, нет», «я сам — это брахман» и т.д. В антропологическом срезе то, что осуществляет будущий полноценный носитель некоторой философской школы, уже овладевший ее основным содержанием, именуется в индуистских традициях мысли термином *nididhyāsana* «усердное вдумывание», а в буддийских *bhāvanā* «освоение, интериоризация». И то и другое строго отлечено от предшествующих стадий, среди которых отмечаются в частности такие. Первый — «принятие к сведению» с запоминанием, то есть обретение знания как багажа, результат этого этапа — устойчивое наличие для индивидуума, благодаря памяти и первичному языковому пониманию, знакового образа или следа кардинально важных мыслей его предшественников, учителей и учителей его учителей, о существенных предметах. Далее — «продумывание», иными словами, частичное преодоление привязанности к конкретному выражению, совершение достаточного количества интеллектуальных актов и в результате интериоризация содержательной связности той или иной картины мира с готовностью и способностью делать выводы. Завершающий же этап «освоения» имеет целью снять различие между духовным индивидуумом и осваиваемым мировоззрением. Все остающиеся после этого индивидуальные различия между разными адептами одной и той же философии мыслятся, говоря привычным европейским термином, чисто природными. И совершенный последователь адвайты, и буддист-мадхьямик могут быть, к примеру, как флегматичными, так и чрезвычайно живого нрава, могут быть безгранично острого ума или обладать более скромными дарованиями и т.п.

Следы выработки такого двойного решения заметны, в частности, по Бхагавадгите, в которой отмечается, что путь санкхьи чрезвычайно труден, а предпочесть ему предлагается другие пути, как-то йогу ряда направлений. Однако санкхья, как она преподносится в Гите, есть не что иное, как чистая теория, чаемая же цель и Арджуны, и традиционного читателя Гиты — преобразование своей жизни и максимы своих поступков для избавления от небага, а этого чистой теорией достичь вряд ли возможно. Йога, как отличающаяся от санкхьи, уже есть выделенный методический аспект при общности для них обеих мировоззренческих установок и картины мира. Примером того, что уже на уровне «принятия к сведе-

нию» с запоминанием, может возникнуть неприятие того знания, которое учитель транслирует ученику, может служить конфликт между Ядавапракашей и Рамануджей, который, как известно, закончился для последнего сменой учителя. Интерпретация фрагмента упанишад, предложенная своему ученику Ядавой («Глаза Брахмана подобны ягодицам обезьяны»), была непригодной для дальнейшего ее «продумывания», поскольку не вписывалась в общую «картину мира» упанишад и не снимала, а усиливала упомянутое различие между духовным индивидуумом и осваиваемым им мировоззрением. Заметим, что для концепции бхеда-абхедавады, к которой принадлежал Ядава, подобная интерпретация была достаточно безболезненной, так как между Брахманом как причиной и Брахманом как следствием проводилось четкое разграничение. В такой картине мира Брахмана можно без ущерба для его истинной природы уподобить чему угодно, в то время как для вишишта-адвайты, опирающейся на иную традицию комментирования священных текстов, подобное сравнение означало умаление достоинства Брахмана, сущность которого *неразрывно* связана с приписываемыми ей атрибутами.

В этом случае можно говорить о состоявшейся трансляции *только* философского, но не духовного знания, поскольку Ядавапракаша сумел донести до Рамануджи идею Брахмана как субстанцию чистого бытия, сознания и блаженства, которая не может быть определена в состоянии причины, но обладает силой бытия (*śakti*), способной развернуть в форме следствия все для этого следствия специфические состояния (*avasthā*). Именно эта идея легла в основу понимания Бога в философии вишишта-адвайты.

В ведантской литературе отчетливо отделены друг от друга два типа текстов: теретические и экзегетические — к примеру, комментарии на упанишад, на Брахма-сутры, на Бхагавад-гиту, — и методические, представленные нередко поэмами, предназначенными для заучивания наизусть, чтобы опираться на них в процессе «освоения» или «усердного продумывания». Таковы приписываемые Шанкаре «Вивека-чудамани» («Драгоценный самоцвет метафизического различения»), «Апарокша-анубхути» («Постижение-переживание на личном опыте») и многие другие. Нередко один из разделов такого текста содержит прямую инструкцию к философскому созерцанию, порой выделенную особым стихотворным размером. В вишишта-адвайте, к примеру, для первичного усвоения философских и теологических доктрин школы использовался жанр *стотра*, начало которого в вишишта-адвайте датируется X веком, временем создания «Стотра-ратны» Ямунной. При том что наряду с этим существует разнообразная прозаическая литература экзегетического характера, зачастую недоступная освоению без комментаторского сопровождения.

В заключение отметим как бесспорно выигрышную, так и возможно не вполне удачную стороны сложившегося способа трансляции индийской философии. Выигрыш заключается в том, что расслоение текстов на теорию и методику позволяет в теоретических текстах не углубляться в частности и сообщать лишь надындивидуальный проверенный инвариант содержания и его способов рассмотрения, который избавлен от всякого конкретного и преходящего, случайного интеллектуального облика автора. В новоевропейской философии читатель не раз

сталкивается, даже если отвлечься от нередких надоедливых риторических особенностей и личных претензий и пристрастий автора (см. Фейербаха, Шопенгауэра, Бергсона и других), со смешением, неразличением в тексте общезначимого и ценнейшего содержания — и индивидуальных особенностей недюжинного ума автора. Однако второе интересно преимущественно интеллектуальным биографам философа, тогда как первое адресовано собственно философам. Такой способ подачи материала и крайне громоздок и вынуждает самого автора к невероятно избыточным, а при индийской манере ненужным усилиям. Это отличает труды Гуссерля, и остается лишь как восхититься его безмерным трудолюбием, так и пожалеть, что в его распоряжении не оказалось индийского способа. Индийский способ предоставляет любому осваивающему методический аспект сообразовываться с конкретным устройством своего ума и даже темперамента, благо основы теории уже были выделены и текстово оформлены предшественниками-классиками, а им — проработаны и поняты. Поэтому человек, воплотивший в себе такую-то философскую школу и стиль мысли, для индийской мысли не редчайшее исключение, как в новой Европе, но не слишком редко достижимый идеал.

Не вполне удачным возможным побочным результатом индийского способа трансляции является, как ни странно, его большая надежность. Нет сомнения, что существенно новое в мышлении начинается порой с ошибок и недопониманий, пусть громадное большинство таковых и непродуктивно, ведет в тупик. Однако индийский способ оказался столь проработан, что ошибки почти не совершаются при условии, что носители традиции — те, в ком событие трансляции свершилось — доступны. А если они делаются недоступны, как это случилось с буддийскими философскими школами после исчезновения буддизма в Индии или с индуистскими для тибетских буддийских философов, то, напротив, понимание утрачивается достаточно быстро, а непонимание оказывается более глубоким, чем непонимание нами, философами-европейцами, угасших европейских философских школ.

© Парибок А.В., Псху Р.В., 2017

**Для цитирования:**

*Парибок А.В., Псху Р.В.* К осмыслению трансляции доктрины в индийской философии // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2017. Т. 21. № 4. С. 524—533. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-524-533.

**Сведения об авторах:**

*Парибок Андрей Всеволодович* — кандидат филологических наук, доцент кафедры философии и культурологии Востока Института философии СПбГУ (e-mail: paribok6@gmail.com)

*Псху Рузана Владимировна* — доктор философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (e-mail: r.pskhu@mail.ru)

**For citation:**

Paribok, A.V., Pskhu, R.V. On Methods of Translation of Philosophical Doctrines in History of Indian Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 524—533. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-524-533.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-524-533

## **ON METHODS OF TRANSLATION OF PHILOSOPHICAL DOCTRINES IN HISTORY OF INDIAN PHILOSOPHY**

**A.V. Paribok<sup>1</sup>, R.V. Pskhu<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>Saint Petersburg University  
*7/9, Universitetskaya nab., 199034, Saint Petersburg, Russian Federation;*

<sup>2</sup>RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia)  
*6, Miklukho-Maklaya Str., 117198, Moscow, Russian Federation*

**Abstract.** The paper deals with the specific features of the means of translation of the philosophical knowledge in the Ancient and Middle Age History of Indian Philosophy. Translation is defined as the most integrating type of transferring of culture from one human being to another. In other words, such a translation is an interiorization by a human being of the complex of ideas, philosophical values, algorithms of action, behaviour and thinking. The authors of the article take philosophy as a complicated and developed sphere of knowledge, which demands translation, not merely a simple transferring the content of a philosophical doctrine. The article deals with the question about the means of such a translation in the history of the Indian philosophy. The analysis of the key-fragments of “Chandogya-upanishada” discovers the basic specifics of Indian methods of translation, which includes the division of the theoretical and methodical texts.

**Key words:** indian philosophy, translation of meanings, philosophy, education, Upanishada, VedAnta



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-534-545

## ОБРАЗ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ТРУДАХ БОНКИМЧОНДРО ЧОТТОПАДДХАЯ\*

Т.Г. Скороходова

Пензенский государственный университет  
440026, Пенза, Россия, ул. Красная, 40

В статье предпринята попытка реконструировать образ индийской философии, созданный в трудах индийского писателя, социолога и общественного деятеля Бонкимчондро Чоттопаддхая (1838—1894). Целью исследования стало выявление процесса превращения индийской философии в объект познания. Работа выполнена с использованием феноменологического подхода и герменевтического анализа текстов по истории общественной мысли Бенгальского Возрождения XIX — начала XX вв. В результате образ индийской философии, созданный Бонкимчондро Чоттопаддхаем, реконструирован как просветительское представление об истории и содержании индийской мысли в контексте мировой философии. В нем показаны отличия в плане целеполагания и содержания индийской философии — она ставит целью получение знания ради достижения высших духовных целей и культивирует пассивное отношение человека к миру, обществу и собственной жизни. Бонкимчондро Чоттопаддхай обосновал общий подход к индийской философии как особой традиции, воплощающей универсальный поиск истины, но ориентированной на обретение знания ради высшей цели освобождения от страдания, а не на производство полезного для общества знания.

**Ключевые слова:** история индийской философии, Бенгальское Возрождение, методология исследования истории философии, Бонкимчондро Чоттопаддхай, даршана, диалог Востока и Запада

Изучение индийской философии в Индии Нового времени и появление фундаментальных трудов по ее истории, принадлежащих С. Радхакришнану и С. Дасгупте, были результатом серьезных интеллектуальных трансформаций, которые происходили в сознании культурных элит разных регионов Британской Индии. Трансформации сознания элит способствовали, с одной стороны, выход Индии из состояния культурной изоляции благодаря знакомству с западной цивилизацией, ее мыслью и культурой, с другой — осмысление индийского социокультурного наследия, которое Дж. Неру назвал «открытием Индии». На рубеже XVIII—XIX вв. индийскую культуру, историю и «древнюю мудрость» открыли для себя европейские ученые-ориенталисты [См.: 1; 2. Р. 7—41], и их обнаружение «золотого века» в индийском прошлом [См. 3. Р. 21—38] вызвало интерес новых неортодоксальных интеллектуальных элит, получивших западное образование наряду с традиционным, а иногда и вместо него.

Открытие собственной страны и осмысление ее культуры, истории и мысли самими индийцами стало революционным поворотом в области самопознания индийской культуры и общества. Этот поворот пришелся на эпоху Индийского

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 16-18-10427.

Ренессанса XIX — начала XX вв. — национально-культурного возрождения, связанного с обновлением и развитием мысли, культуры и социума через синтез в них индийского и западного.

Открытие индийской философии было частью процесса открытия Индии интеллектуалами — и здесь передовые позиции среди других регионов занимали мыслители Бенгалии — наиболее развитого региона, ставшего пространством западно-восточного диалога. Бенгальский Ренессанс [См.: 2, 3] был общим контекстом процесса постижения и изучения индийской философии самими индийцами. Родоначальник ренессансных процессов Раммохан Рай (1772—1833) был первым, кто попытался дать интерпретацию индийской философии, точнее, ее ортодоксальных школ в полемике с христианскими миссионерами. Его трактовка была тенденциозна, поскольку Раммоханом двигало побуждение защитить *даршаны* от нападков, однако он указал на их равноценность инорелигиозным философиям благодаря их устремленности к истине — универсальной для всех культур [4. Vol. I. P. 147, 162].

Благодаря открытию индийской философской мысли интеллектуалы Бенгальского Ренессанса, во-первых, обрели опору в традиции для обоснования необходимых обществу духовных, моральных и социальных преобразований (и такой опорой стала веданта — Упанишады как завершение Вед и собственно философская школа), а во-вторых, поставили проблему постижения и изучения индийской философии, поскольку сам метод апелляции реформаторов к конкретной традиции предполагал «вчитывание» в нее идей, изначально ей не свойственных, тогда как научное изучение истории философии предполагает отношение к ней как объекту познания, а не как к средству решения практических задач. Решение проблемы лежало в плоскости выработки методологического подхода к исследованию истории индийской философии, но для выбора подхода требовалось более или менее целостное представление о ней самой.

Появление такого целостного и обобщенного представления связано с трудами Бонкимчондро Чоттопадхья (1838—1894) [5—8]. Писатель, социолог, публицист, а в последний период творчества — религиозный мыслитель, он не был профессиональным исследователем философии Индии, но был хорошо знаком с ее системами и читал их тексты на санскрите. Внук брахмана-пандита по материнской линии, он воспитывался в вишнуитской религиозной традиции и изучал санскрит. Отец, служивший сборщиком налогов, отдал сына в калькуттский Хугли-колледж, и Бонкимчондро был в ряду первых, кто выдержал экзамен на степень бакалавра в только что основанном Калькуттском университете (1857). Бонкимчондро работал в колониальном аппарате, по долгу службы хорошо знал проблемы народа и потому стал одним из первых индийских социологов [См. 9]. Его литературное творчество — романы, новеллы и сатирические очерки — за два десятилетия сделало его властителем дум читающей аудитории. Как издатель литературно-публицистического журнала «Бонгдоршон» («Зеркало Бенгалии», 1872—1879) Бонкимчондро стал в ряд ведущих просветителей, поднимающих общественные проблемы и открывающих читателям разные области знания и культуры.

Бонкимчондро владел европейскими языками и восхищался западным культурным наследием, научной мыслью и технологическими достижениями, и одновременно был знатоком традиционной культуры Индии. Независимо от темы в его трудах доминировал рационально-научный подход к любому предмету, что было обусловлено влиянием британского утилитаризма и позитивизма [10. Р. 7]. Вместе с тем он не принадлежал ни к одной из сохранившихся до Нового времени философских ортодоксальных школ, в которых философские истины транслируются от учителя к ученику — и потому все школы равным образом могли быть для него объектом изучения. Освоение рационально-научной европейской модели мышления вместе с принадлежностью к индийской культурной традиции создали предпосылки для осмысления Бонкимчондро индийской философии как области знания, — по его словам, «ради того философского знания, которое она производит» [11. Р. 114].

Амийо П. Сен полагает, что Бонкимчондро не интересовался исследованием индийской философии как таковой; скорее она была «интеллектуальной историей индусов, которая могла бы пристально рассмотреть воздействие индусской мысли на историю, социологию, религию и научные поиски индусов» [12. Р. 25]. Однако и в этом качестве, и как история философии, индийская философия предстает в трудах Бонкимчондро как многослойная и специфическая традиция, возникшая и развившаяся в индийском культурном пространстве.

Фактически Бонкимчондро решает две базовых проблемы — понимание своей философской традиции и вписывание ее в контекст мировой философии. Общим контекстом размышлений бенгальского писателя явилось присутствие и открытие *другой* — европейской — философии: знание о ее характерных особенностях и ее ведущих современных представителях побуждает к осмыслению своего типа мышления как иного, несходного с европейским.

Различия между двумя философиями зависят от значений терминов, которыми называют эту интеллектуальную деятельность в Европе и в Индии. «Что означает термин *даршана* в Индии? — с этого вопроса Бонкимчондро начинает очерк „Наши источники знания“. — Прежде чем предложить ответ на этот вопрос, важно осознать, что значение, которое мы придаем этому термину, — не то же самое, которым европейцы наделяют термин „философия“» [11. Р. 85]. Последний может применяться и к обозначению духовного мира (*spirituality*), и естественных наук, и морали; широту и нестрогость понятия философии Бонкимчондро объясняет тем, что ее единственная цель — приобрести знание во всех областях — духовной, материальной, моральной и социальной. *Даршана* также совпадает в цели приобретения и сохранения знания с философией, и в поле ее зрения также входят *любые* возможные объекты. Отличие «даршаны» от «философии» заключается в том, что она преследует и внутреннюю цель — «обретение состояния освобождения, по-разному называемого *мукти*, *нирвана* или др. сходными терминами. Для философии знание — это искомая цель, для даршан — это не что иное, как обретение чего-то высшего», — заключает Бонкимчондро [Ibid. Р. 85]. Отсюда — особенность индийской философии, по мнению писателя: получение знания как

средства достижения целей скорее религиозных, нежели интеллектуальных. В другой работе он говорит о «напряженном теологическом духе» индийской мысли и о более широком значении того, что в Индии может быть названо западным термином „философия“» [Ibid. P. 119].

При этом обе философии возникли из общего размышления о мире и проблемах человеческого существования. На этой трактовке явно сказалась общая мировоззренческая позиция Бонкимчондро, который на протяжении всей жизни пытался ответить на вопрос: «Что следует делать человеку, чтобы быть довольным своей жизнью, и как лучше сделать, чтобы он был счастлив?» [13. P. 112]. Поэтому происхождение философии Бонкимчондро также связал с опытом человеческого существования в мире, в котором человеку противостоит природа, и в схватке с ее силами он редко выходит победителем, и редко достигает состояния счастья — и его сложно сохранить [11. P. 85—86]. Общий поиск ответа на вопросы о возможности преодолеть власть природы над человеком и в средстве преодоления страданий привел европейцев и индийцев к разным результатам. Первые убеждены, что природу можно покорить — и делать это все более и более эффективно, в том числе используя сами ее силы, — отсюда выросло непрерывное исследование природы ради раскрытия ее тайн, установка на добывание знания, которое можно использовать так, чтобы заставить природу служить человеческому счастью. Индийцы же дали принципиально иной ответ: «...Природа непобедима, и человеческое счастье приходит только тогда, когда человек разрывает узы, связывающие его с природой. Считается, что это возможно только через применение знания. Отсюда — рождение индийской даршаны» [Ibid. P. 86].

Следовательно, подход к пониманию индийской философской традиции (как и к пониманию *другой* — западной) Бонкимчондро предлагает строить от понимания особенностей мировосприятия в конкретной культуре, поскольку они определяют и сознание людей, и специфику их философствования. «Запад убежден, что знание — сила, Индия убеждена, что знание освобождает. Два народа, таким образом, пошли по одной и той же дороге, но с полностью отличными целями в сознании. Народ Запада преследовал цель достижения власти и обрел ее; но надо задать вопрос: достигла ли Индия освобождения?» [Ibid. P. 96]. Сама универсальность пути, которым шли обе традиции мысли, вписывает индийскую философию в контекст мировой истории философии — тем более что в других философиях Бонкимчондро находит те же результаты, к которым пришли индийские мыслители собственным путем. В частности, он сопоставляет идеи и концепции индийских даршан с построениями европейских философов Нового времени — в пользу индийской мысли. О теории познания исключительно через восприятие у чарваков Бонкимчондро говорит: «Слава арийскому интеллекту! То, что только недавно установили Юм, Милль и Бэн, предвидел Брихаспати около двух тысяч лет назад» [Ibid. P. 89]. В *майяваде* веданты, по мнению писателя, содержит аналог критики эмпиризма у И. Канта. «...Современная Европейская философия, пройдя полный цикл, теперь вернулась к тому, что открыто в философии древней Индии. <...> В области высшей духовной мысли, в самом деле, очень мало того, что было от-

крыто Европой, и что не было бы раньше известно древним ариям» [Ibid. P. 90]. И хотя здесь и заявлено превосходство индийской мысли над европейской в области духовного познания и эпистемологии вообще, Бонкимчондро говорит и о необходимости оценить не только достижения, которые действительно составляют в ней «меру подлинного золота» [Ibid. P. 122], но также ее неудачи, позволяющие объяснить не только недостаточное развитие наук, но и очевидное отставание Индии от европейских стран и ее социальный упадок, отсутствие общественно-го прогресса.

Индийская философия, таким образом, представлена у Бонкимчондро как объект познания — не только научного, но и социального. Целям и принципам, субъектам и их методам он посвящает статью «Исследование индийской истории» [14]. «Индусская философия должна изучаться с определенными целями — или не изучаться вообще» [11. P. 116], — говорит Бонкимчондро. Эти цели детерминированы ее ценностью: 1) как культурного наследия — «высшей формы интеллектуальной активности, которая развилась в более поздний период индусской истории» [Ibid. P. 113], 2) как собственно философского знания и 3) «как важных оснований, которые повлияли на население Индии и которые сформировали национальный характер, приучающий индуса презирать блага земного существования и искать пассивности (inaction) как идеала человеческого счастья; говоря кратко, — оснований, к которым могут быть отнесены очень многие характеристики национальной жизни» [Ibid. P. 115]. Ключевое требование к целеполаганию в исследовании — ориентироваться на содержательность процесса для получения плодотворного результата, тогда как современные европейские исследования бесплодны из-за непонимания ее специфики, а индийцы заняты лишь «искусством словесной софистики», но не анализом истории мысли. Сам Бонкимчондро намечает три конкретных цели — отношение философии к мифологии, отношение философии к науке и воздействие философии на политическую и социальную жизнь индусов.

В статье Бонкимчондро определяет принципы исследования, причем ориентация на полезный результат для самопознания индийцев и для развития культуры оказывается, по сути, первым принципом. Другим принципом, пронизывающим все его работы об Индии, стало знание цивилизационной специфики и учет ее при анализе философских школ. «Индийцы ищут трансцендентного и потому не могут достичь какого бы то ни было примечательного успеха в своей мирской жизни. И есть сомнения в том, достигнут ли они какого-то успеха в будущей жизни» [Ibid. P. 97]. Третьим принципом, который писатель применил на конкретных примерах, стал анализ исторической эволюции философских идей. Так, источник представления о трех атрибутах Брахмана (*сам-чит-ананда*) писатель усматривает в идее троицы, появившейся первоначально в мифологии Вед, затем в пуранах [Ibid. P. 116—117]. Продуктивен и принцип сравнения индийской философии с другими, в первую очередь — европейской. Если в Европе дедуктивное получение знания сочетается с индуктивным, то в Индии «неудобства ошибочного метода» просто затормозили развитие науки и знания: «Напряженный теологический

дух редко приведет к чему-либо, кроме дедуктивного метода, и индусский метод был почти всецело и чисто дедуктивным. Наблюдение и эксперимент считались ниже достоинства философии и науки. И даже дедукция, как правило, не продвигалась к разумным следствиям» [Ibid. P. 119].

Адекватное познание индийской философии Бонкимчондро связал со способностью понимать ее дух, в свою очередь обусловленный особенностями мышления ее творцов. Поэтому более всего подходят на роль субъектов изучения индийской мысли сами индийцы — им «доступно вхождение в привычные русла мысли, которые усвоены ими со времен их начального образования» [Ibid. P. 115], тогда как европейцам с трудом дается понимание духа индийской мысли. Но индийцам, приступающим к исследованию своей философии, мало одного лишь благоговения перед нею — необходимы смелость, «широкая культура, которой может наделить только обстоятельное знакомство с Европейской наукой» [Ibid.], и знание культуры Индии.

Обобщенный образ индийской философии, возникающий в статьях Бонкимчондро, строится на представлении о том, что она происходит из поисков знания, которое способно освободить человека от несчастий этого мира. Поэтому понимание каждой из школ — классических, признающих (пусть и формально) авторитет Вед, и оппозиционных Ведам (буддизм) — писатель строит от анализа методов философствования.

В статье «Наши источники знания» Бонкимчондро описывает общие и специфические способы познания в индийской философии. Первый — прямое восприятие с помощью пяти органов чувств, к которым «арийские философы» добавили ум (*mind*) и потому «говорили о прямом духовном (*mental*) восприятии» — хотя ум и не является внешним органом чувств, он дает человеку «знание о нашей самости (*self*)» [Ibid. P. 86—87]. Другой способ получения знания — от непосредственного опыта к выводу (*анумана*). «Большая часть человеческого знания покоится на выводе. Повседневная жизнь в мире протекает на его основе. Наука и философия — также порождения вывода». Ограничения в применении вывода преодолеваются «свидетельством тех, кто пришел к некоторому знанию через один из этих методов (восприятие и вывод. — Т. С.)» [Ibid. P. 87]. В индийской философии *шабда*, или «словесное свидетельство», допускают как достоверное *ньяя* и *санкхья*, а *чарваки*, напротив, отвергают. Но знание, полученное от *шабда*, требует исследования его достоверности, т. к. одно утверждение исходит от авторитетного человека (как знание о притяжении земли от Ньютона), а другое может исходить и от лжеца. За это Бонкимчондро критикует эпистемологию Индии: «В Индии... мы склонны слепо принимать все, что сказано лицом, чье свидетельство мы в целом поддерживаем. Причина тому — опять же в тенденции принимать *шабда* как независимый авторитетный источник сам по себе. Арийские философы постановили, что все, что приписано богам, святым или ученым, должно быть принято как авторитетное. Такое некритическое принятие внесло свой вклад в общий упадок (*decline*) Индии в течение веков. Вполне явно, что заблуждение наших философов произвело множество негативных следствий» [Ibid. P. 88].

В этом смысле наиболее приемлемой в познании является логика ньяи, признающая источниками познания только прямое восприятие (*пратьякшиа*) и основанный на нем вывод (анумана). И хотя Бонкимчондро, несомненно, симпатизирует эмпирическому пути познания, он признает и интуицию, исходящую из укорененного в чувственном восприятии знания (пример такой эпистемологии — теория *майявады* в веданте).

Однако заявленные в индийской мысли эмпирические методы не закрепились и не развились в индуктивное познание с применением наблюдения и эксперимента, которые «считались ниже достоинства философии и науки» [Ibid. P. 119]. Философы имели в распоряжении «самые совершенные орудия дедуктивной логики», но никто не утруждал себя обоснованием первоначальных утверждений через движение к их законным следствиям. Поэтому, например, гелиоцентрическая теория была создана в Европе, а не в Индии, хотя Арьябхатта еще в древности заявил о постоянном вращении земли и неподвижности небесного свода [Ibid. P. 120].

И тем не менее достижения индийской эпистемологии, прежде всего логики школы ньяи, Бонкимчондро оценивает высоко — хотя достижения эти не оценены еще по достоинству в истории мировой мысли. Пример тому — объяснение закона причинности у найяиков: «Строго философская концепция закона причинности предполагает важный пункт, а именно: признание закона как единственного средства, посредством которого управляется вселенная». Закон, превосходство которого лишь недавно признано в Европе, признается верховным «в высших системах индусской философии», таких как санкхья и ньяи [Ibid. P. 122].

Анализируя эпистемологию индийской мысли в сопоставлении с европейскими теориями эмпиризма (Локк, Юм) и рационализма (Кант), Бонкимчондро выявил их глубинное сходство — хотя и с убеждением, что индийская мысль опередила своими открытиями европейскую, и одновременно показал неудачи индийской эпистемологии — в некритическом принятии свидетельств. В этом недостатке критического духа и слепом благоговении перед авторитетом, по-видимому, коренится и отмеченное Бонкимчондро в другой статье современное ему состояние традиционной философии: «Ее в самом деле до сих пор с благоговением преподают и с трепетом выучивают в уединенных *толах* Надии и других центрах древней учености. Но философия в *толах* — самое бесплодное и бесполезное исследование, которым только может занять себя человеческий интеллект. Философия в том виде, как ее преподают *пандиты*, — это просто склад словесных нагромождений, и высокая опытность в них рассматривается как синоним высокой искусности в искусстве бесполезных споров» [Ibid. P. 114]. Вырождение философии в схоластику вместо развития приводит писателя к нелюбимому заключению: «Сумма полезного человеческого знания никоим образом не будет уменьшена, если по какой-то счастливой случайности философия в *толах* исчезнет с лица земли» [Ibid.].

Бонкимчондро не углубляется в содержание теорий философских школ Индии, но в разных контекстах, включая общее видение индийской философии, говорит почти обо всех: ньяи, санкхья (*ниршивара* и *шешвара (йога)*), миманса

и веданта, а также чарвака и буддизм — иллюстрируют мысль об устремленности философии к цели преодоления страданий, о связи ее с «национальными способами мышления» [Ibid. P. 116].

Одну из ключевых характеристик индийской философии Бонкимчондро связывает с преобладанием в ней (от ведийской теологии до буддийской философии) аскетизма: «ни одна страна в мире не пострадала от его губительной силы больше, чем Индия. Как мифология, так и философия насквозь пропитаны аскетическим духом» [Ibid. P. 118]. Но если в теологии аскетизм рассматривается как искупление греха, то в философии понятие греха отброшено — она ищет более возвышенного идеала и действует рационально. Философы увидели причину страданий человека не в действиях богов, но в «могущественных энергиях природы». Каждая из школ занята вопросом прекращения страдания, но дает собственный ответ. Санкхья предлагает «прекращение всяческого опыта», буддизм — «уничтожение чувствующей души», веданта отказывается верить, что такое множество очевидных страданий может быть реальным, и решает, что существование — это масса иллюзии, йога «создает причудливую систему действий для овладения силами природы» [Ibid. P. 118—119]. Понятия греха и страдания позволили, по мысли Бонкимчондро, расти аскетизму, фатализму, безразличию в политике и чувственности — в поэзии [Ibid. P. 119]. Тем не менее из этих кратких обобщений складывается общекультурный образ индийской философии.

Однако среди даршан есть одна, вызывающая у Бонкимчондро наибольшие симпатии — санкхья. Это школа, способная объяснить мир на основе законов — без отсылки к божественному вмешательству, провидению, чуду и т.п. [Ibid. P. 122]. Бонкимчондро считает ее системой, которая дала всей цивилизации Индии беспрецедентно много — и потому представляет собой ключ к пониманию «истории индусской цивилизации» и «природы современного общества» Индии [Ibid. P. 91]. Поскольку до 1880-х гг. Бонкимчондро склонялся к атеизму, хотя и признавал роль религии в развитии Индии, в статье «Санкхья-даршана» (журнал «Бонгдоршон», 1872—1873) он предпочитает «безбожную» (ниришвара) санкхью Капилы теистической (т.е. йоге Патанджали). Санкхья — одна из школ, которой Индия обязана «убеждением в том, что мир полон несчастий», и преодолеть его — «величайшая моральная и социальная обязанность (*пурушартха*) человека» [Ibid.]. Желая просто, по его словам, объяснить принципы санкхьи [Ibid. P. 96], Бонкимчондро показывает, что ее убеждение в том, что мир — обитель несчастий, имеет под собою вполне разумные основания. «Если допустить, что мир сотворен Творцом, неясно, почему несчастий больше, чем счастья, богоданные законы легко нарушить, что само по себе создает сомнение в благости намерений Бога. Страдание вызывает и естественный ход жизненных процессов и действий людей» [Ibid. P. 93—94].

Основанием для выстраивания пути преодоления страдания человеком является онтология санкхьи. Творец мира / Бог хотя и упоминается в ее текстах, но исключается из объяснения, т.е. его существование никоим образом не может быть установлено (I. 92 «Санкхья-правачана») [Ibid. P. 99] с помощью доступных

методов познания (прагьякша, анумана, шабда). Существование *пуруши* — «вездесущего, всесильного» — не позволяет рассматривать его как Творца, а первою причиной мира санкхья называет *пракрити* [Ibid. P. 98]. *Пуруша* — это душа (называемая в веданте атманом), которая по природе отлична от *пракрити*, но способна испытывать счастье и страдание, приобретать опыт. Мир и все живые существа созданы благодаря соединению *пуруши* с *пракрити*: «Союз с *пракрити* порождает страдания в *пуруше*» [Ibid. P. 95].

Бонкимчондро поясняет, что именно *пуруша/душа* в человеке страдает от боли и несчастий, санкхья говорит о временном, а не вечном взаимоотношении *пуруши* и *пракрити*, и это дает надежду на освобождение от страдания. Отсюда — путь освобождения, предложенный санкхьей, которая являет собой переход от практической древней религии Вед, обещавшей счастье как следствие жертвоприношений и ритуалов, к философии, делающей акцент на знании. Чтобы освободить человека «из комплексной тюрьмы ритуалов», санкхья заявила, что «исполнение жертвоприношений не образует первостепенной обязанности человека. Скорее таковой является поиск знания, и только в нем заключена освобождающая сила, — пишет Бонкимчондро. — Индусское сознание, которое долго подавлял обширный ритуализм, легко прислушалось к этим словам» [Ibid. P. 97]. Знание приходит благодаря различению (*вивека*) *пуруши* и *пракрити*, разрыв связей между ними ведет к освобождению.

Бонкимчондро поясняет, что если душа продолжает существовать после смерти физического тела, страданий для нее больше нет [Ibid. P. 95]. Санкхья названа предтечей буддизма в атеистической позиции, а признание ею авторитета Вед писатель связал с желанием ее основателя «использовать ортодоксию, чтобы заставить молчать своих оппонентов» [Ibid. P. 101].

Санкхья прекрасно объясняет, по мнению Бонкимчондро, культурную специфику и социальные проблемы Индии: «Характер современного индуса напрямую определен этим избыточным подчеркиванием отречения. К нему же относится недостаток духа активности, столь повсеместно присущий индийскому характеру. Покорность судьбе — еще одно характерное для нас качество — не что иное, как разновидность духа бесстрастия, рожденного санкхьей» [Ibid. P. 91—92]. Как следствие — прекращение прогресса цивилизации и множество иностранных завоеваний.

Образ индийской философии в статьях Бонкимчондро получился обобщенным и неизбежно неполным. Но он ставил не исследовательские, а скорее просветительские цели, и ему удалось обозначить ключевые черты, определившие ее специфику. Являясь воплощением универсального для человека поиска истины, она выработала методы получения знания, сопоставимые с методами европейской философии. Однако целеполагание и содержание философствования в Индии серьезно отличается от европейского, поскольку знание само по себе не цель, но средство достижения высших целей. Последние понимаются сообразно общей духовной специфике жизни человека в условиях индийской цивилизации: мир истолкован как место страдания, которое требуется преодолеть. Отсюда — ориен-

тация большинства систем на поиск средств преодоления страдания и прекращения перерождений, и отсюда происходит культивируемое индийской мыслью пассивное отношение человека к миру, обществу и собственной жизни. В современности традиционные школы скорее являются фактором сохранения и поддержания этих настроений и потому — торможения интеллектуального развития и производства полезного знания. Тем актуальнее для индийских интеллектуалов становится, по мысли Бонкимчондро, объективное исследование всех достоинств и неудач индийской философии в ее историческом генезисе (от мифологии к даршанам), развитии и современном состоянии — для понимания себя, своей культуры и для обретения перспектив развития.

© Скороходова Т.Г., 2017

### ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Kopf D.* British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley: University of California Press, 1969.
- [2] *Dasgupta Subrata.* Awakening: The Story of the Bengal Renaissance. Noida: Random House Publishers, 2010.
- [3] *Dasgupta Subrata.* The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi: Permanent Black, 2012.
- [4] *Roy Raja Rammohun.* The English Works / Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo, 1982.
- [5] *Новикова В.А.* Бонкимчондро Чоттопаддхай. Жизнь и творчество. Л.: ЛГУ, 1969.
- [6] *Kaviraj S.* The Unhappy Consciousness: Bankimchandra Chattopadhyay and the Formation of Nationalist Discourse in India. Delhi: Oxford University Press, 1998.
- [7] Bankim Chandra Chattopadhyay: His Contribution to Indian Life and Culture / Ed. by U.K. Majumdar. Calcutta: Asiatic Society, 2000.
- [8] *Sen Amiya P.* Bankim Chandra Chattopadhyay: An Intellectual Biography. New Delhi: Oxford University Press, 2008.
- [9] *Chatterjee Bankim Chandra.* Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal / Transl. & Ed. by S.N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta: Wild Peony, 1986.
- [10] *Flora G.* The Evolution of Positivism in Bengal: Jogendra Chandra Ghosh, Bankimchandra Chattopadhyay, Benoy Kumar Sarkar. Napoli: 1993. (Annali/Institute Universario Orientale. Vol. 55. Fasc. 2. Suppl. № 75).
- [11] Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopadhyay / Ed. by Sen Amiya P. New Delhi: Permanent Black, 2011.
- [12] *Sen Amiya P.* Introduction // Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopadhyay. Ed. by Sen Amiya P. New Delhi: Permanent Black, 2011.
- [13] The Bengali Intellectual Tradition: From Rammohun Roy to Dhirendranath Sen / Ed. by A.K. Mukhopadhyay. Calcutta: Bagchi, 1979.
- [14] *Чоттопаддхай Бонкимчондро.* Исследование индусской философии // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 167—174.

#### Для цитирования:

Скороходова Т.Г. Образ индийской философии в трудах Бонкимчондро Чоттопаддхя // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 534—545. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-534-545.

**Сведения об авторе:**

Скороходова Татьяна Григорьевна — доктор философских наук, кандидат исторических наук, доцент, профессор кафедры теории и практики социальной работы Пензенского государственного университета (e-mail: skorokhod71@mail.ru)

**For citation:**

Skorokhodova, T.G. Image of Indian Philosophy in the Works by Bankimchandra Chattopaddhyay. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 534—545. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-534-545.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-534-545

## **IMAGE OF INDIAN PHILOSOPHY IN THE WORKS BY BANKIMCHANDRA CHATTOPADDHYAY**

**T.G. Skorokhodova**

Penza State University  
40, Krasnaya Str., 440026, Penza, Russian Federation

**Abstract.** The article is a first attempt to reconstruct an image of Indian philosophy created by Indian writer and sociologist Bankimchandra Chattopaddhyay. The goal of the research is to represent the process of turning Indian philosophy into the object of study based on objective idea. The research is based on phenomenological approach and hermeneutical method of analysis of the Bengal Renaissance texts. As a result, the image by Bankimchandra Chattopaddhyay is reconstructed as enlightening notion on history and content of Indian thought in the World philosophy context. It represents differences in goal-setting and content of Indian philosophy — it sets a goal of knowledge acquiring for high spiritual ends and cultivates human's passive relation to the world, society and his own life. Bankimchandra Chattopaddhyay established general approach to Indian philosophy as a specific tradition embodying universal search for the truth, but aimed at acquiring knowledge for the high goal of liberation from suffering rather than production of useful knowledge for society.

**Key words:** History of Indian philosophy, the Bengal Renaissance, methodology of research in history of philosophy, Bankimchandra Chattopaddhyay, darshana, East-West dialogue

### **REFERENCES**

- [1] Kopf D. *British Orientalism and Bengal Renaissance*. Berkeley: University of California Press; 1969.
- [2] Dasgupta Subrata. *Awakening: The Story of the Bengal Renaissance*. Noida: Random House Publishers; 2010.
- [3] Dasgupta Subrata. *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*. Delhi: Permanent Black; 2012.
- [4] Roy Raja Rammohun. *The English Works*. In 4 vols. Ghose JC, editor. New Delhi: Cosmo; 1982.
- [5] Novikova VA. *Bonkimchondro Chottopaddkhai. Zhizn' i tvorchestvo*. L.: LGU; 1969. (In Russ.)
- [6] Kaviraj S. *The Unhappy Consciousness: Bankimchandra Chattopadhyay and the Formation of Nationalist Discourse in India*. Delhi: Oxford University Press; 1998.
- [7] *Bankim Chandra Chattopadhyay: His Contribution to Indian Life and Culture*. Majumdar UK, editor. Calcutta: Asiatic Society; 2000.

- [8] Sen Amiya P. *Bankim Chandra Chattopadhyay: An Intellectual Biography*. New Delhi: Oxford University Press; 2008.
- [9] Chatterjee Bankim Chandra. *Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal*. Transl. & Ed. by SN. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta: Wild Peony; 1986.
- [10] Flora G. *The Evolution of Positivism in Bengal: Jogendra Chandra Ghosh, Bankimchandra Chattopadhyay, Benoy Kumar Sarkar*. Napoli: 1993. (*Annali/Institute Universario Orientale*. Vol. 55. Fasc. 2. Suppl. № 75).
- [11] *Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopadhyay*. Sen Amiya P, editor. New Delhi: Permanent Black; 2011.
- [12] Sen Amiya P. Introduction. In: *Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopadhyay*. Sen Amiya P, editor. New Delhi: Permanent Black; 2011.
- [13] *The Bengali Intellectual Tradition: From Rammohun Roy to Dhirendranath Sen*. Mukhopadhyay AK, editor. Calcutta: Bagchi; 1979.
- [14] Chattopadhyay Bankimchandra. Issledovanie indusskoi filosofii. *Voprosy filosofii*. 2016;(11): 167—174. (In Russ.)



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-546-556

## СУДЬБА ГАНДИСТСКОГО НАСЛЕДИЯ: ВЗЛЕТЫ И ЗАБВЕНИЕ\*

М.Т. Степанянц

Институт философии РАН  
109240, Москва, Россия, ул. Гончарная, 12, стр. 1

Судьба наследия великих людей никогда не бывает однозначной. Ганди нарекли «великой душой», «отцом нации», «победоносным воителем», «апостолом ненасилия». Но есть и те, кто называют его факиром, великим обманщиком, провокатором, безумным идеалистом. Махатма — одновременно утопист и визионер. Ему первому в истории удалось превратить ахимсу — традиционный концепт индийской культуры — в универсальный принцип нравственности: в личной жизни, в политике, в экономике, в отношении к природе, в расовых, межрелигиозных и кастовых отношениях, в вопросах войны и мира.

**Ключевые слова:** Махатма, философия ненасилия, ахимса, сатьяграха, сварадж, свадеши, независимость, рама радж, пацифизм, Бог, истина, любовь

«Победоносный воитель, всегда отвергавший применение силы» — так писал о Махатме Ганди великий Альберт Эйнштейн. Известно, что махатма (букв. «великая душа») — эпитет, применяемый в индуизме к высокодуховным, сверхмирским личностям — риши в эпосе, Кришне в «Бхагавад-гите». В современной Индии — уважительный титул, добавляемый к имени особо почитаемых лиц, выдающихся общественных деятелей (1). Рабиндранат Тагор был первым, кто назвал Ганди Махатмой.

Признание Ганди пришло не сразу и не для всех. Одни называли его махатмой, «бапу» (отцом индийской нации), другие — факиром, обманщиком, юродивым. «„Вызывает тревогу и отвращение зрелище Ганди, этого бунтаря из мелких адвокатов, выступающего в роли полуголого факира, разгуливающего по ступеням дворца вице-короля“, — так отзывался Черчилль о своем политическом противнике в 1931 году. „Ганди не следует освобождать, даже если он грозит нам голодовкой, — заявил Черчилль на заседании кабинета. — Если он умрет, мы избавимся от врага Британской Империи“» (2).

В последние годы наступила мода на критику Ганди. Его называют «провокатором», «голодающим Микки-Маусом», обвиняют в циничном прагматизме, в двуличии, в заигрывании с Гитлером, в сексуальных отклонениях и расизме.

Кажется, и в России нашлись желающие присоединиться к подобной критике. Не прямолинейно, но, тем не менее, совершенно очевидно, что иронически-крити-

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 16-18-10427.

ческое отношение к Ганди и его идеям продемонстрировали драматурги и постановщики спектакля «Толстой — Столыпин. Частная переписка». Владимир Мирзоев поставил в Театре.doc спектакль по пьесе Ольги Михайловой, которая взяла за основу переписку писателя и премьер-министра. Переписка трактуется как доказательство того, что любая идея мельче жизни и, в принципе, мало ей интересуются (3).

Толстой и Столыпин спорят о нравственности — о том, что важнее — закон и порядок или благо и справедливость. Столыпин представлен как государственный муж. Большой, солидный человек, прямой и смелый, с язвительной иронией, живой, способный, несмотря на самоуверенность, к сильной эмоции и азарту.

Если Столыпина еще можно представить себе таким, то такого Толстого, каким он сыгран в спектакле, точно еще не было. Молодой, подвижный, с восточной хитростью на лице, он, то встанет на голову на подоконник, то сядет в позу лотоса. Что-то лукавое, фанатичное, многослойное и опасное есть в этом Толстом. Он с циничной даже радостью наблюдает за разворачивающейся историей, за рассказами роковой крестьянки с колодкой на руке. Та ложится с ним рядом, и он обвиняет ее словно змей-искуситель, сахарно поддакивая и поглаживая металлической ложкой по матовой щеке.

И гаснет весь идеалистический запал как адвоката, так и писателя. Рассказ героини, осужденной за убийство Марьи, «женская правда», на судебную совсем непохожа. Так завершается блестящая интеллектуальная, но абсолютно умозрительная дуэль.

По иному, повторяя буквально критиков с Запада, «развенчивает» Ганди бойкий журналист (именующий себя индологом) Евгений Пахомов. 4 февраля 2015 года на сайте московского отделения Фонда Карнеги была опубликована его статья под названием «Сто лет борьбе Ганди: как Запад создал символ Индии» (4).

Этот журналист, пишущий обо всем (об Индии, Пакистане, ИГИЛ и т.д.), называет гандизм утопизмом, «наивность которого сегодня ясна многим». Однако все еще распространено «заблуждение», что Ганди привнес в движение за независимость философию индуизма, древнюю индийскую мудрость, это и помогло добиться успеха в борьбе с колонизаторами. Но заслуга Ганди как раз в том, что он познакомил Индию с идеями, которые позаимствовал у самих колонизаторов. Заслуга Ганди в том, что он создал «Индийский коктейль из британских напитков».

Верно, что Ганди считал своими гуру — наставниками Джона Раскина, имея в виду его «К этой последней» («Unto This Last»); Генри Д. Тору, в частности, его «Жизнь в лесу» («Walden») и Льва Толстого («Царство Божие внутри Вас»). Но признание влияния тех или иных мыслителей не означает того, что именно оно и породило гандизм как философию и практику. Ганди был и всегда оставался истинно продуктом индийской культуры в самом широком смысле (не только индуизма, но и буддизма, джайнизма). Если и называть его учение индийским коктейлем, то он был составлен из индийских напитков, а христианство было добавлено к нему как своего рода «вишенка».

«Я верю, что цивилизация, которая развилась в Индии, не может пройти бесследно в этом мире. Ничто не может сравниться с семенами, брошенными нашими предками. Рим исчез, Греция разделила ту же судьбу, могущество фараонов было сломлено. Япония подпала под влияние Запада; о Китае нечего сказать. Но Индия, так или иначе, все еще в своей основе здорова», — написал в 1908 году Ганди в программной книге «Хинд Сварадж» — «Индийское самоуправление» [1. С. 446].

Важно признать, что и собственно индийское культурное наследие было воспринято Ганди творчески, по-реформаторски.

Да, в сакральных книгах вед, в частности в «Аюрведе» (12.32), говорится: «Не смей использовать дарованное тебе Богом тело для убийства тварей Его — будь то люди, животные или кто-нибудь другой». В «Падма-Пуране» сказано: «Человек, услышь суть праведности и следуй ей: не делай другим того, чего ты не хочешь, чтобы сделали тебе».

Однако в древнеиндийской ведической культуре ахимса не была нормой праведного поведения. Достаточно взглянуть на изображения индийских богов, особенно женского пола, вроде Кали и Дурги, чтобы понять, насколько у индийцев был силен культ силы, даже жестокости, используемых во имя торжества воли богов. Об этом же свидетельствуют и индийские мифы.

Центральной поведенческой нормой ахимса стала в джайнизме, где она названа первым из великих обетов, необходимых для задержания притока новых карм и исчерпания старых. В буддизме ахимса включена в перечень норм, обязательных для продвижения человека к нирване. В индуизме это норма праведного поведения, которая всегда предписывается в литературе смрити. Зарождение ахимсы допустимо связывать с неприятием ведийско-брахманистской практики жертвоприношения животных, постепенно замененных бескровными приношениями. Ахимса понимается как дисциплинирующий элемент нормативного поведения отдельного человека, изначально способного на насилие.

Ахимса никогда не выдвигалась в Индии как норма в межгосударственных отношениях. Ганди фактически выступил в роли реформатора, превратившего ахимсу в моральную норму, универсальную для всех сторон жизни, будь то индивидуальной или общественной, притом не только в границах Индии, но всего мира. Правда, сам Ганди считал этот термин неадекватным и заменил его другим — сатьяграха.

Первоначально то был опыт использования ненасильственных методов в борьбе против расизма в Южной Африке. Организованные Ганди в 1908—1914 годах сатьяграхи представляли собой ненасильственное сопротивление посредством кампаний гражданского неповиновения. Они оказались настолько успешными, что привлекли внимание мировой общественности. Ганди поддержали Бернард Шоу, Альберт Эйнштейн, Бертран Рассел, Рамен Роллан, Лев Толстой.

По возвращении на родину в 1915 году Ганди стал использовать сатьяграхи в борьбе за национальную независимость Индии. Благодаря его усилиям в 1920 году возглавлявшая национально-освободительное движение партия — Индийский национальный конгресс — приняла подготовленную им резолюцию о «прогрес-

сивном ненасильственном несотрудничестве», в которой сатьяграха признавалась общенациональным методом борьбы с колониализмом. В связи с этим рекомендовалось не покупать иностранные товары, не участвовать в выборах в законодательные органы, не поступать на военную службу, бойкотировать английские суды, школы, колледжи, отказываться от почетных званий, уйти в отставку с постов в органах управления и т.п.

Хотя многие критиковали Ганди, усматривали в его позиции слабость, склонность к подчинению интересов народа интересам колонизаторов, дальновидные политики оценили сатьяграху как ярко выраженную, хотя и ненасильственную, форму сопротивления, как фактически мирное восстание, высоко цивилизованный метод ведения войны. По словам Джавахарлала Неру, сатьяграха стала эффективным способом пробуждения широких масс к действию, методом, который отвечал особенностям психического склада индийского народа.

Освобождение от колониального гнета не было для Ганди конечной целью. В нем он видел лишь первый шаг к построению ненасильственной цивилизации.

Еще в 1908 году, находясь в Южной Африке, Ганди на страницах издаваемой им газеты «Индийское мнение» («*Indian Opinion*») подробно изложил свои взгляды на цивилизацию. «Разговор» редактора (Ганди) с читателем (собираательным) позже был опубликован в неоднократно переиздававшейся брошюре «Хинд сварадж» («Индийское самоуправление»).

Под цивилизацией (на родном для Ганди языке гуджарати означающей «хорошее поведение») он понимает «такое поведение, которое указывает человеку путь долга» [Там же]. Современная западная цивилизация не отвечает этому понятию, ибо она есть воплощение «зла». «Главный символ» западной цивилизации — машины, которые «представляют собой великий грех» [Там же. С. 449]. Ганди ненавидит машинное производство, прежде всего потому, что видит в нем причину уничтожения кустарных промыслов и традиционного индийского образа жизни. «Именно машины довели Индию до нищеты... Индийские ремесла исчезли из-за Манчестера» [Там же. С. 448—449]. Машинное производство Ганди сравнивает со «змеиной норой», в которой гнездятся «сотни змей»: города, уничтожающие деревни, рабство рабочих, ужасающая эксплуатация женского труда, безработица, половая распущенность, неверие в бога, наносящие вред здоровью людей механические средства передвижения и т.д. [Там же. С. 450]. Насилие насквозь пронизывает западную цивилизацию во всех ее сферах — экономике, политике, во взаимоотношениях людей, в международных отношениях. «Тягчайший грех» этой цивилизации — империализм.

В «машинизированном» Западе Ганди претило также нарушение органически присущих человеку связей с природой. Его мироощущению полностью созвучны настроения европейских противников техницизма, так точно переданные Николаем Бердяевым: «Техника радикально меняет отношение человека к пространству и времени. Она враждебна всякой органической воплощенности. В технический период цивилизации человек перестает жить среди животных и растений, он возвращается в новую холодно-металлическую среду, в которой нет уже животной теп-

лоты, нет горячей крови. Власть техники несет с собой ослабление душевности в человеческой жизни... Техника убивает все органическое в жизни...» [2. С. 219].

Истинная цивилизация, по мысли Ганди, должна быть основана на принципах сознательного и добровольного самоограничения. В области экономики это опора на деревню и кустарные промыслы. Не случайно символом национально-освободительного движения Ганди избрал прялку — именно ее он считал орудием национального возрождения. Прялка могла бы восстановить ремесла, освободить индийцев от зависимости колониального импорта тканей, обеспечить массовую занятость людей и тем самым избавить страну от безработицы.

Махатма являлся сторонником децентрализации производства. Концентрация промышленности в городах, по его мнению, привела деревню к разорению. Он считал целесообразным сохранить лишь некоторые отрасли промышленности (он воздерживался от уточнения, какие именно). Причем полагал, что необходимо установить «государственную собственность всюду, где работает совместно большое число людей. Через посредство государства они будут собственниками продуктов своего труда...» [3. С. 551]. Во всех остальных сферах Ганди (хотя он и не исключал индивидуальное производство) предпочтению отдавал кооперации: «Всякая деятельность, насколько возможно, должна вестись на кооперативной основе» [4. Р. 5].

Стремясь уничтожить такую форму насилия, как эксплуатация, Ганди в то же время был противником принудительной экспроприации собственности. Однажды его спросили, как он смотрит на полную ликвидацию частной собственности? Ганди ответил: «уничтожив капиталистов, рабочие лишатся курицы, несущей золотые яйца» [5. Р. 150].

Ганди возражал против экспроприации не потому, что выступал «агентом» эксплуататорских классов, как полагали некоторые. У него для этого имелись другие основания. Во-первых, Ганди учитывал низкий культурный уровень основной массы трудящихся индийцев, которые в большинстве своем, будучи неграмотными, просто не могли быть независимыми производителями. Во-вторых, ему претило всякое насилие, даже оправдываемое благородными целями. Он считал не только более нравственным, но и более результативным, эффективным путь последовательных реформ, личного и коллективного совершенствования. Постепенное устранение частной собственности, по мысли Махатмы, возможно через опеку. Своим нетерпеливым противникам, считавшим подобный путь преобразований слишком долгим, Ганди отвечал: «Путь к счастью и процветанию किसानов (крестьян. — М.С.) заключается в том, чтобы сделать их образованными, с тем, чтобы они поняли причину своего нынешнего положения и пути его улучшения. Мы можем указать им ненасильственный или насильственный путь. Последний, может быть, кажется соблазнительным, но в конечном итоге — это гибельный путь... По видимости самый длинный путь часто оказывается кратчайшим» [6. С. 531—532].

Точно так же во взаимоотношениях рабочих с предпринимателями Ганди отдавал предпочтение мирному урегулированию, а не конфронтации. Это не значит,

что он вообще возражал против стачек, забастовок. Однако полагал более желательным обращение к законодательству, арбитражу. Только в крайнем случае он считал возможным забастовки.

Махатма не раз стоял во главе забастовок, завершавшихся успехом. При этом он руководствовался определенными правилами: не начинать забастовку без соответствующей подготовки и не использовать ее в сугубо политических целях. «Не отрицаю, — писал он, — что забастовки могут служить политическим целям. Но... не нужно большого ума, чтобы усвоить, что чрезвычайно опасно использовать рабочих в политических целях, пока рабочие не поймут политическую обстановку в стране» [7. С. 483].

Идеал ненасильственной цивилизации может воплотиться в жизнь лишь при условии коренного изменения характера международных отношений. В связи с этим Ганди мечтал о создании всемирного правительства или, по крайней мере, всемирного союза свободных наций, который бы положил конец колониальному гнету, гарантировал равенство всех народов, предотвращая агрессию и эксплуатацию одних народов другими, защитил национальные меньшинства, объединил мировые ресурсы во имя всеобщего блага. Махатма настаивал на необходимости установления такого мирового порядка, который бы был свободен от эксплуатации, базировался на принципах равноправия, взаимного уважения и сотрудничества народов. Безусловно, в этой цивилизации нет места какому-либо виду агрессии. «Я верю, — писал Ганди, — что любая война непременно является злом». В то же время Махатма признавал, что следует различать агрессоров и тех, кто взялся за оружие, оказавшись жертвой агрессии.

Чрезвычайно показательна позиция, занятая Ганди в связи с атомной бомбардировкой Хиросимы и Нагасаки. Махатма не принял оправдательных мотивов этой акции. Япония совершила злодеяние во имя недостойных устремлений. «Но большая недостойность не дает права менее недостойному (имеются в виду США. — М.С.) безжалостно уничтожать японских мужчин, женщин и детей» [8. С. 567]. Ганди видит трагичность случившегося в том, что атомная бомба отвергла «законы войны», которыми веками руководствовались люди. А главное, она «погубила души» Японии и США, ибо контрнасилием нельзя положить конец насилию: «Ответная ненависть служит лишь распространению и усилению ненависти» [Там же. С. 567—568]. Ганди выступал за разоружение, призывал великие нации подать пример, решиться на то, чтобы в одностороннем порядке отказаться от милитаризации.

Конечно, проповедь любви как нормы поведения в международных отношениях может казаться наивной. Махатма и сам признавал, что «потребуется долгое время для того, чтобы закон любви получил признание в международных делах» [9]. Тем не менее он предсказывал медленное и неуклонное движение к осознанию людьми той истины, что сила не решает проблемы.

Таково в общих чертах идейное кредо гандизма. Оно не ограничено задачами достижения Индией национального освобождения или радикального переустройства индийского общества на основе переосмысления религиозных традиций. Оно имеет глобальные измерения, ибо, в конечном счете, направлено на достижение мировой ненасильственной цивилизации.

Является ли гандистская схема будущего умозрительным построением утописта или же проницательным провидением хотя и отдаленного, но все же принципиально возможного мироустройства? Многие оценивают гандистский проект как «архаическую для нашего времени историческую концепцию», ориентирующую на консервацию докапиталистических общинных отношений. Такого рода суждения не бесосновательны. Поводов для них достаточно в высказываниях Махатмы о машинном производстве, о современных видах транспорта и энергетики, о городах, которые виделись ему не иначе как «придатками деревни», о денежной системе и торговле, сводимой к межобщинному натуральному обмену, и т.д. По существу, Ганди выступил предтечей современного общественного феномена, который стал особенно ощутим в последнее десятилетие. Речь идет о «фундаментализме» или «возрожденчестве». В странах «третьего мира» оно представляет ныне не просто широкое, но зачастую доминирующее социально-политическое течение.

«Возрожденчество» — своеобразная реакция отторжения ориентированной на Запад модернизации. Но не только. Оно по сути дела и признак реформационного процесса, направленного на выявление внутренних, импульсов развития, позволяющих традиционным обществам выйти на современный уровень жизни. «Каждый, кто любит Индию, — писал Ганди, — должен прильнуть к древней индийской цивилизации, как дитя к материнской груди» [1. С. 448]. Здоровый рост возможен лишь при сильных корнях, питающихся живительными соками родной почвы.

В то же время «возрожденчество» Ганди отлично от идейных течений указанной направленности. Достаточно сравнить его с идеологией индусского «Джана сангх» или «Братьев-мусульман», чтобы понять — принципиальная особенность гандизма в терпимости, и более того, в уважении к другим культурам, во всеобъемлющем духе ненасилия.

Гандистское возрожденчество полностью свободно от националистического эгоизма. Нравственно оправданным Махатма считал лишь то, что не ущемляет интересов других. Он утверждал, что когда интересы чьей-то страны не находятся в конфликте с интересами мира, служение делу страны ведет человека к мокше. «Интернационализм» Ганди основывается на убежденности в существовании человеческого единства. «Бог — общая сумма всех душ», «у нас одна душа», — любил повторять он [10. Р. 132].

Одной из принципиальных особенностей гандистского реформаторства является то, что порожденное реалиями индийской действительности, оно ориентировано на преобразование человеческого сообщества в целом. Обращая внимание на этот «всемирский» характер гандизма, первый биограф Махатмы писал: «Я сомневаюсь, чтобы какая-либо религиозная система абсолютно сдерживала его. Взгляды Ганди слишком тесно роднятся с христианством, чтобы быть полностью индийскими, и слишком глубоко пропитаны индуизмом, чтобы называться христианскими. Его симпатии так обширны и всеобъемлющи, что, кажется, он

достиг точки, где сектантские формулы бессильны» [11. Р. 106]. Сам Махатма внешним обликом, использованием терминов, понятий, символов индуизма постоянно демонстрировал неразрывную связь с индийской культурой. В то же время он не устал настаивать на единстве человечества. «...Общественная, политическая, религиозная деятельность человека должна направляться конечной целью поиска Бога, — писал Махатма. — Единственный путь найти Бога — это увидеть Его в Его творении и быть единым с Ним. Это может быть осуществлено только посредством служения всем. Я — часть целого, и я не могу найти Его в отрыве от всего человечества» [1. С. 2].

Что это — утопия или провидение? Не была ли приверженность к идеалу ненасилия самой трагической ошибкой Махатмы? Разве история Индии и его личный полный драматизма конец не доказывают бесперспективность отстаиваемого им метода ненасильственного достижения цели? Вспомним, какой высокой ценой оплачена независимость Индии — разделом великой страны по религиозному признаку, созданием в 1947 году Пакистана. Раздел сопровождался жестокими межобщинными столкновениями. В ответ на обращение Ганди с проповедью религиозной терпимости и братства все чаще и чаще слышалось (как со стороны индусов, так и мусульман) ожесточенное: «Ганди мурдабад!» — «Смерть Ганди!» И тогда Махатма объявил шестнадцатую в своей жизни голодовку протеста. Она длилась с 12 по 18 января 1948 года. Получив обещание начать примирение, Ганди прекратил голодать. Но 30 января в момент выхода Махатмы к людям, пришедшим выслушать его проповедь, из толпы вышел человек и трижды в упор выстрелил в него.

Бескровное обретение независимости не состоялось. Людское ожесточение привело к захлестнувшей страну межрелигиозной вражде, гибели сотен тысяч людей. Сам проповедник ненасилия-ахимсы был убит.

Неужели подвижничество Ганди оказалось напрасным, отстаиваемые им идеалы — бессмысленными?

Ответ на этот вопрос важен не только для оценки прошлого. Без него не может быть спокойной совесть современников.

Сам Ганди отвечал на поставленный вопрос совершенно четко: «Единственной надеждой для страждущего мира, — писал он 29 июня года в предчувствии трагического конца, — является узкий и прямой путь ненасилия. Миллионы, подобно мне, могут потерпеть неудачу в попытке доказать истину своей собственной жизнью, но это будет их личная неудача, ни в коем случае не неудача этого вечного закона» [13. С. 569].

Да и на самом деле, справедливо ли считать гандистский эксперимент полностью неудавшимся? Разве не пробудил Махатма самосознание соотечественников, не вселил в них, забытых, безоружных, лишенных надежд, веру в свои силы, способность одолеть зло? Разве не объединил он в могучем освободительном порыве всех без различия касты, классовой и религиозной принадлежности? Разве не обезоружил многих из своих противников примером «страдания без отмще-

ния»? Разве, наконец, не вдохновил он на ненасильственное подвижничество антирасистское движение в США и Африке, на борьбу за мир на Востоке и Западе, Севере и Юге?

Недальновидному взору Ганди предстанет как безнадежный идеалист. Но проницательный ум оценит его как «мечтателя, твердо стоящего на земле». Будучи трезвым реалистом, Махатма осознавал нереальность полного торжества идеи ненасилия в ближайшем будущем. «Я знаю, что прогресс ненасилия, по всей видимости, ужасающе медленный процесс, — писал он в 1939 году, — но опыт убедил меня в том, что это самый надежный путь к цели... Насилие, даже ради защиты справедливости, уже почти изжило себя. С этим убеждением я согласен прокладывать свою одинокую борозду, если мне не суждено иметь единомышленников в беспредельной вере в ненасилие» [14. С. 510].

«Банкротство» (его собственное выражение) политики ненасилия в Индии Махатма объяснял не ошибочностью самой идеи, а тем, что осуществлявшееся в его стране в течение нескольких десятилетий движение демонстрировало, по существу, «пассивное сопротивление, к которому прибегает слабый» [15. С. 570]. Ненасильственное сопротивление, по его мнению, станет «могущественнейшей силой в мире», когда к нему обратятся из убеждения. Тогда оно превратится в «ненасилие сильного» [13. С. 568].

Ганди трезво оценивал и перспективы реализации проекта ненасильственной цивилизации. «Возможно, мне язвительно заметят, что все это утопия и потому не стоит даже об этом думать. Если эвклидова точка (хотя изобразить ее свыше человеческих способностей) имеет непреходящую ценность, то и нарисованная мною картина имеет ценность для будущего человечества. Пусть Индия живет ради этого, хотя это и невозможно осуществить полностью» [16. С. 549].

Ненасильственная цивилизация, действительно, кажется утопией. Но это утопия, сочетающаяся с провидением. Я бы предпочла называть Махатму Ганди «Великим Провидцем». И это потому, что он уже видел многое, что для остальных людей остается на степени возможного, что для них только будущий вероятный факт (В.В. Розанов, «О Достоевском», 1893 г.). В гандистской утопии содержится критический пафос, который оказывает отрезвляющее и оздоравливающее воздействие на тех, кто ищет пути преодоления социально-экономического отставания посредством слепого копирования чужих общественных моделей. Эта критика может быть плодотворной и для тех, кто, живя в материально благополучных странах, осознает необходимость совершенствования, движения к лучшему миру не для одних только «избранных» наций, но человечества в целом.

И, наконец, главное: гандистский идеал будущего — мир без насилия. Ганди открыл для себя и возродил для других общечеловеческую ценность — уважение к священному дару жизни. Цивилизация без насилия — маяк, освещающий путь, дабы человечество не погибло во тьме.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Махатмой называли таких заметных людей, как Джуотирао Пхуле. В понимании теософов махатма — это человек, который, благодаря специальным техникам, достиг высокого духовного знания и развил в себе высшие способности, доступные остальным людям только после множества перевоплощений и возможные только в том случае, если они не уничтожат самих себя, живя против законов природы.
- (2) Цит. по: Десять упреков Уинстону Черчиллю // Русская служба BBC. 24.01.2015. URL: [http://www.bbc.com/russian/uk/2015/01/150122\\_uk\\_churchil\\_ten\\_controversies](http://www.bbc.com/russian/uk/2015/01/150122_uk_churchil_ten_controversies).
- (3) Банасюкевич А. «Толстой — Столыпин. Частная переписка»: концепция против жизни // РИА Новости. URL: [http://ria.ru/weekend\\_theatre/20130305/806850666.html#14554466056674&message=resize&relto=login&action=removeClass&value=registration](http://ria.ru/weekend_theatre/20130305/806850666.html#14554466056674&message=resize&relto=login&action=removeClass&value=registration).
- (4) Евгений Пахомов — журналист, индолог. «Сто лет борьбе Ганди: как Запад создал символ Индии». 04.02.2016. URL: <http://carnegie.ru/commentary/2016/02/04/ru-62664/itj5>.

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] Ганди. «Хинд сварадж», или Индийское самоуправление // Ганди. Моя жизнь. М., 1969.
- [2] Бердяев Н. Духовное состояние современного мира. Доклад, прочитанный в мае 1931 г. на съезде лидеров мировой христианской федерации // Новый мир. 1990. № 1.
- [3] Ганди. Альтернатива индустриализации // Ганди. Моя жизнь. М., 1969.
- [4] Gandhi. *Rebuilding Our Village*. Ahmedabad, 1951.
- [5] Gandhi. *Towards Non-violent Socialism*. Ahmedabad, 1951.
- [6] Ганди. Кисаны и заминдары // Ганди. Моя жизнь. М., 1969.
- [7] Ганди. Забастовки // Ганди. Моя жизнь. М., 1969.
- [8] Ганди. Атомная бомба и Хиросима. Хариджан. 7.07.1946 // Ганди. Моя жизнь. М., 1969.
- [9] Young India. 23.06.1919.
- [10] Chatterjee M. *Gandhi's Religious Thought*. Notre Dame. Indiana, 1983.
- [11] Doke Joseph J. M.K. Gandhi — an Indian Patriot in South-Africa. Delhi, 1967.
- [12] Harijan. 29.08.1936.
- [13] Ганди. Ненасилие // Ганди. Моя жизнь. М., 1969.
- [14] Ганди. Резолюция по вопросу о войне // Ганди. Моя жизнь. М., 1969.
- [15] Ганди. Коренное различие. Хариджан. 27.07.1947 // Ганди. Моя жизнь. М., 1969.
- [16] Ганди. Независимость // Ганди. Моя жизнь. М., 1969.

### Для цитирования:

Степаныц М.Т. Судьба гандистского наследия: взлеты и забвение // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 546—556. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-546-556.

### Сведения об авторе:

Степаныц Мариэтта Тиграновна — доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки, главный научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН (e-mail: marietta\_35@mail.ru).

### For citation:

Stepanyants, M.T. The Fate of Gandhi's Heritage: Ups and Oblivion. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 546—556. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-546-556.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-546-556

## THE FATE OF GANDHI'S HERITAGE: UPS AND OBLIVION

M.T. Stepanyants

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences  
12/1, Goncharnaya Str., 109240, Moscow, Russian Federation

**Abstract.** The fate of great peoples' heritage is never explicit. Gandhi was called the “great soul”, “father of the nation”, “victorious warrior”, “Apostle of non-violence”. Yet there are those who called him a great deceiver, a faqir, a provoker, an insane idealist. Mahatma is both a utopian and a visionary. He has been the first to succeed in transforming *ahimsa*, a traditional concept of Indian culture, in the universal principle of morality: in private life, in politics, in economy, in relation to nature, in racial, religious and caste relations, in matters of war and peace.

**Key words:** Mahatma, non-violence, ahimsa, satyagraha, swaraj, swadeshi, liberation, Rama raj, pacifism, God, truth, love

### REFERENCES

- [1] Gandhi. «Hind Swaradj» ili Indian samoypravlenie. In: Gandhi. *Moya zhizn (Hind Swaradj)*. Moscow; 1969. (In Russ.)
- [2] Berdyaev N. Duhovnoe sostoyanie sovremennogo mira. *Novi mir*. 1990;(1). (In Russ.)
- [3] Gandhi. Alternativa industrializatsii. In: Gandhi. *Moya zhizn (Hind Swaradj)*. Moscow; 1969. (In Russ.)
- [4] Gandhi. *Rebuilding Our Village*. Ahmedabad; 1951.
- [5] Gandhi. *Towards Non-violent Socialism*. Ahmedabad; 1951.
- [6] Gandhi. Kisani i zamindari. In: Gandhi. *Moya zhizn (Hind Swaradj)*. Moscow; 1969. (In Russ.)
- [7] Gandhi. Zabastovki. In: Gandhi. *Moya zhizn (Hind Swaradj)*. Moscow; 1969. (In Russ.)
- [8] Gandhi. Atomnaya bomba I Hirosima. Haridjan. 7.07.1946. In: Gandhi. *Moya zhizn (Hind Swaradj)*. Moscow; 1969. (In Russ.)
- [9] *Yang India*. 23.06.1919.
- [10] Chatterjee M. *Gandhi's Religious Thought*. Notre Dame. Indiana; 1983.
- [11] Doke Joseph J. *M.K. Gandhi — an Indian Patriot in South-Africa*. Delhi; 1967.
- [12] *Harijan*. 29.08.1936.
- [13] Gandhi. Nenasilie. In: Gandhi. *Moya zhizn (Hind Swaradj)*. Moscow; 1969. (In Russ.)
- [14] Gandhi. Resolutsiya po voprosy o voine. In: Gandhi. *Moya zhizn (Hind Swaradj)*. Moscow; 1969. (In Russ.)
- [15] Gandhi. Korennoye razlichie. Haridjan. 27.07.1947. In: Gandhi. *Moya zhizn (Hind Swaradj)*. Moscow; 1969. (In Russ.)
- [16] Gandhi. Nezavisimost. In: Gandhi. *Moya zhizn (Hind Swaradj)*. Moscow; 1969. (In Russ.)



## ДИСКУССИОННАЯ ПЛОЩАДКА

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-557-564

### SCIENCE-ART: ЕДИНСТВО НАУКИ И ИСКУССТВА

И.Н. Вольнов

Московский политехнический университет  
107023, Москва, Россия, ул. Б. Семёновская, д. 38

В статье рассмотрены цивилизационные вызовы настоящего и ближайшего будущего, приводящие к смене жизненного уклада и господствующего формата мышления. Проблема единства наук и искусств (Science-Art) поставлена в контекст этих вызовов и позиционирована как способ ответа на них. Единство Science-Art предлагается строить на объединении научного принципа экономии мышления и принципа избыточности мышления, характерного для гуманитарного и художественного мышления. Приведена классификация способов мышления С. Переслегина и основные характеристики естественнонаучного, гуманитарного и инженерного способов. Определена невозможность единства Science-Art внутри научного монолектического мышления. Показано, что условием единства наук и искусств является выход на диа- и триалектические уровни мышления, а носителями единства Science-Art сейчас являются инженеры.

**Ключевые слова:** наука, искусство, Science-Art, третья культура, монолектика, диалектика, триалектика, междисциплинарность, трансдисциплинарность, мышление

Современная цивилизационная ситуация уникальна. Во время жизни современного нам поколения происходят процессы, аналогов которым не было за всю историю существования человечества. Это большой демографический переход [1], эволюционная сингулярность [2], технологическая сингулярность [3], кризис формата мышления [4], большой семантический переход [5], информационный взрыв и др. Для контроля некоторых процессов у человечества есть инструменты, соизмеримые с масштабом происходящего, так, например, уже действуют механизмы социального торможения технологического прогресса [4] и информационного торможения демографического взрыва [1]. Для других процессов, например, эволюционной сингулярности [2], таких инструментов у человечества, по-видимому, нет, и оно оказывается перед необходимостью быстрой смены жизненного уклада и формата мышления как единственной возможности адаптации к новой реальности. Эта ситуация усугубляется тем, что господствующее мышление, на котором выстроена вся классическая культура, имеет претензию на универсальность и никогда не рассматривало принципы работы со своими границами (исключением здесь являются работы К. Геделя), предполагая, что границ у него нет [4]. Однако сейчас эти границы уже нельзя не замечать. Так В.В. Налимов констатирует исчерпанность семантического потенциала чувственного восприятия окружающего нас

мира, а также указывает на невозможность дальнейшего развития через продолжение накопления модельных представлений о реальности без их качественного преобразования [6]. С другой стороны, технологический уровень развития поставил принципиально новые вопросы, которые в классической культуре считались некорректными. Это вопросы о границах живого и неживого, человеческого и нечеловеческого (в контексте биомедицины, управления геномом, клонирования, киборгизации), возможности личного бессмертия (трансгуманизм) и т.д. Эти и другие вопросы оказываются неразрешимы в рамках классического мышления.

Рассмотрим в этом контексте проблематику Science-Art, как единство двух линий человеческой мыследеятельности, «двух культур» (Ч. Сноу), до сих пор расходящихся. Отметим, что общеупотребимое понимание термина Science-Art (или Art-Science) как относительно нового направления современного искусства, интересующегося наукой и технологией, здесь не рассматривается. Мы ставим вопрос о Science-Art как о возможности «третьей культуры» и рассматриваем Science-Art как один из инструментов смены формата мышления и ответа на глобальные цивилизационные вызовы, обозначенные выше.

Но сначала скажем об «остроте» проблемы «двух культур», которая хорошо известна и получила яркое выражение в конце 50-х годов в работах Ч. Сноу [7] и позднее в работах Е.Л. Файнберга [8]. Английский писатель и физик Чарльз Сноу обозначает эту проблему как проблему поляризации западной культуры, ее разделения на две части (на одном полюсе — художественная интеллигенция, на другом — ученые) и противоборства этих частей — «двух культур», что оценивается им как «очевидная потеря... для нашего современного общества. Это практическая, моральная и творческая потеря» [7. С. 25]. «Среди художественной интеллигенции сложилось твердое мнение, что ученые не представляют себе реальной жизни и поэтому им свойствен поверхностный оптимизм. Ученые со своей стороны считают, что художественная интеллигенция лишена дара провидения, что она проявляет странное равнодушие к участи человечества, что ей чуждо все, имеющее отношение к разуму, что она пытается ограничить искусство и мышление только сегодняшними заботами» [Там же. С. 21].

Предполагалось, что возникшая в последней трети XX века новая наука — синергетика, станет ответом на вызов двух культур и сможет перебросить мост над пропастью, разделяющую ученых и не ученых. Синергетический проект междисциплинарности направил внимание научного сообщества на зоны пересечения различных дисциплинарных областей, где генерация нового знания происходила более интенсивно, чем внутри отдельных дисциплин. Однако сейчас уже можно говорить, что этот проект не оправдал ожидания. Его прямым следствием стало лишь умножение дисциплинарного знания — зоны пересечения отдельных наук выделились в области нового, но опять дисциплинарного знания. Количество научных дисциплин выросло, но научная картина мира осталась столь же противоречивой, как и раньше. Так рассмотрение наук и искусств на междисциплинарном уровне привело к возникновению в начале 90-х гг. нового направления современного искусства Art-Science, которое, как мы сейчас видим, не развилось в третью культуру.

Усилим аргументацию Ч. Сноу еще несколькими наблюдениями из области мышления, чтобы показать фундаментальность проблемы двух культур. Обратим внимание на то, что научное мышление построено на принципе экономии мышления [9], который часто называют также принципом «бритвы Оккама». Научное высказывание, согласно этому принципу, — это предельно простое выражение научной идеи, полностью исключаящее любую избыточность и неоднозначность. Все избыточное и вносящее неоднозначность отсекается или сбрасывается обозначенной бритвой. Гуманитарное мышление и в особенности мышление художественное, напротив, строится на принципах избыточности и неоднозначности. Так, математическая теорема считается доказанной при наличии единственного доказательства, в то время как доказательство какой-либо исторической гипотезы будет принято убедительным только при одновременном наличии нескольких аргументов в ее пользу. Заметим здесь, что в этой части гуманитарное и художественное мышление много ближе принципу эволюции, которая, как известно, принципиально избыточна. Примеров избыточности в пространстве искусства более чем достаточно, однако приведем один из наиболее сильных примеров из области современной православной иконографии, а именно новую иконографию — кузнецовское письмо [5; 10].

Основная инновация кузнецовского письма и его отличие от традиционной иконографии заключается в том, что передача цвета в доличной части иконы (все на иконе, кроме лиц и не закрытых одеждой частей тела святых) выполнена с использованием орнамента и цветных точек и лепестков, т.е. с использованием техники пуантилизма.

Известно, что пуантилизм смешивает цвета в пространстве перед изображением и смешивает в этом пространстве все цветовые элементы изображения со всеми. Легко подсчитать с помощью комбинаторики, что в результате такого смешения образуется потенциальная бесконечность цветовых сочетаний, которая одновременно предъявляется зрительному восприятию человека, находящемуся перед такой иконой, оставляя сильное визуальное впечатление, к которому почти невозможно остаться равнодушным [11]. Это яркий пример живописной формы, в которой избыточность в цветопередаче выражена предельно — потенциальной бесконечностью.

Следующее принципиальное разделение в том, что наука делает ставку на интеллект, а искусство — на мышление. Различие между интеллектом и мышлением обостряется в связи с широко обсуждаемой проблемой искусственного интеллекта и той угрозы, которую умная машина (робот-андроид с искусственным интеллектом) уже сейчас представляет для человека [12]. Стремительное развитие научно-технического прогресса выявило ограничения человека и его физических, интеллектуальных, когнитивных и коммуникационных возможностей. Приведем несколько примеров.

Современные технические возможности позволяют создавать летательные аппараты, выдерживающие ускорение 15—20  $g$  ( $g$  — ускорение силы тяжести), в то время как предел выносливости человека — 8—10  $g$ . Сегодня несложные ком-

пьютерные системы «помнят» более трех миллионов шахматных партий, что далеко выходит за пределы человеческих возможностей и означает, что человек уже не может обыграть такую компьютерную систему и, следовательно, сами шахматы как вид спорта закончились. В области математики доказательства ряда теорем (например, теоремы Ферма) укладываются в объемы 10 тысяч и более страниц математического текста. Отдельному специалисту крайне сложно, почти невозможно, проследить и понять ход таких доказательств. Другое серьезное ограничение — это темп перемен, к которому человек может приспособиться. Если такой темп достаточно велик, а сегодня он велик как никогда, возникают «люди вчерашнего дня», которые «отстают». Когда таких людей становится много, формируется поле отчуждения между различными социальными или профессиональными группами, а между поколениями рвется «времен связующая нить» [Там же. С. 102—104].

Во всех сложных технических системах человек осознан как «слабое звено», а для повышения надежности этих систем человек должен быть из них удален. Можно говорить, что человек уже проиграл искусственному интеллекту, который не ошибается, не устает и способен работать с «Big data» (большие данные). Однако искусственный интеллект не способен отличить добро от зла, благо от пользы, важное от неважного и новое от иного. Эти различия остаются за человеком и реализуются не на уровне интеллекта, а на уровне мышления. Важность развития мышления наполняется сегодня новым содержанием — возможностью усилить в человеке человеческое. Западноевропейское понимание человека как среднего звена (середины) между животным и машиной после создания полноценного искусственного интеллекта (в том числе эмоционального), видимо, следует считать исчерпанным. Ему на смену идет новое понимание человека, в котором процессу мышления в целом, а также гуманитарной и художественной формам этого мышления в частности, будет уделено особое место. В этом контексте есть четкое понимание того, что научный интеллект остро нуждается в художественном мышлении. Поставим теперь следующий вопрос: как и при каких условиях возможно объединение наук и искусств?

Рассмотрим происходящее с позиции классификации способов мышления (размерности мышления), предложенной С.Б. Переслегиным [13]. По Переслегину, *естественнонаучное мышление* конкретно, нецеленаправлено, материалистично, рефлексивно, оно использует такие понятия, как пространство, время, материя, атом, капитал и др, а в аргументации — логику или схоластику (опирается на математику). «Естественнонаучное мышление является очень сильным и до нашего времени претендует на роль всеобщего, единственно верного мышления, „правильного мышления“. Во всяком случае, современный технологический мир и современная наука, в том числе, кстати, и гуманитарные дисциплины, построены именно им» [Там же. С. 24].

*Гуманитарное мышление* неконкретно, телеологично (целенаправлено) идеалистично и нерефлексивно, оно оперирует понятиями добра, зла, красоты, бессмертия, души, человечности. Большинство этих понятий не только не могут быть кор-

ректно определены, но и вообще лишены смысла вне определенной, фиксированной онтологии, в отличие от естественнонаучных понятий. Аргументация сводится к конвенционально признанной традиции, обычно довольно случайной по своему содержанию.

Естественнонаучное и гуманитарное мышление, по С.Б. Переслегину, являются производными научного мышления, которое по сути монологично (в противоположность диалектичности) и имеет следующие слабые места: монологическая аналитика и конструирование всегда представляют собой перенос локальной области знания, причем только своей, вперед; склонно к неоправданным обобщениям (генерализациям); является принципиально неполной (теорема К. Геделя) и в этом смысле указывает на несовершенство научного мышления.

В этой классификации видно, что естественнонаучное и гуманитарное мышление по всем признакам противоположны и, мало того, они лежат в одном поле — поле монологичности, следовательно, не могут образовывать даже диалектического единства. Переноса это рассуждение на вопрос о возможности междисциплинарного единства Science-Art, мы понимаем, что ответ на этот вопрос отрицательный. Внутри междисциплинарного подхода единство Science-Art невозможно. Однако теперь следует поставить вопрос: а есть ли такие условия, при которых единство Science-Art возможно? Исходя из предыдущей логики, его следует искать, поднявшись над областью монологического мышления, выйдя на уровень как минимум диалектического мышления, а может и дальше — триалектического и т.д.

Рассматривая единство Science-Art в рамках диалектического мышления, мы сразу наталкиваемся на вопрос — а кто будет носителем этого единства? Люди науки не могут быть носителями Science-Art в силу монологичности своего мышления. Носителями диалектического мышления и, следовательно, единства Science-Art являются инженеры. Технологическое диалектическое мышление инженеров умеет работать с простыми бинарными противоречиями, рассматривая их как источник и причину развития конкретных систем (технических, социальных или административных), и использует для преобразования базовых противоречий эволюционные модели и приемы ТРИЗ [14].

Единство Science-Art возможно также в рамках триалектического мышления. Для этого диалектическое противоречие науки и искусства преобразуется в триединство путем добавления третьей стороны, в качестве которой выступает технология. Здесь следует говорить о тройном противоречии (единстве) Science-Art-Technology. Триалектическое мышление практически не используется ни современной наукой, ни инженерией. Оно не является конвенциональным и требует личной ответственности мыслителя. «Главной и сложной задачей для аналитика-триалектика является перевод результатов его деятельности в конвенционально принятый и понятный аудитории результат» [13. С. 27]. «Все гениальные инженеры были стихийными триалектиками, выбирая в треугольнике прототипы-новации-инное, последнее» [Там же. С. 28].

Переход от диалектики к триалектике дает возможность увеличивать размерность мышления и дальше. Такое мышление становится уже сложным и в этом смысле может быть сопоставлено вызову сложности, сопровождающему режимы сингулярности, о которых было сказано в самом начале. Однако предметно говорить о сложном мышлении в ситуации неполного освоения цивилизацией диалектического мышления и лишь частичного освоения триалектического весьма затруднительно. Единственное, что следует сказать, так это то, что единство наук и искусств на этих уровнях сложного мышления возможно, и при его обнаружении оно, по всей видимости, покажется нам как минимум оригинальным.

Подведем итоги. Идея сингулярности — технологической, эволюционной, семантической — вводит в массовое сознание идею бесконечности и необходимости практической работы с этой бесконечностью. В то же время категория бесконечности в классическом мышлении признавалась «отрицательной» категорией, на которую сознание не может опереться в своей практической деятельности и, следовательно, эта категория удалялась из области массового сознания. Избыточность и ее предельная форма бесконечность выражены в гуманитарном и художественном мышлении, однако техногенная цивилизация с ее принципом экономии мышления делает ставку на научное мышление. Science-Art можно рассматривать как принцип объединения этих двух способов мышления, когда на поле избыточного и в том числе бесконечного принципом экономии задается (плетется) конкретная «нить» (пучок нитей) мышления, которая далее становится основанием практической деятельности. В таком понимании Science-Art может претендовать на статус третьей культуры и быть вариантом ответа на глобальные вызовы современной ситуации. Принципиальной становится «механика» создания Science-Art, в основу которой следует положить следующие положения.

◆ Единство науки и искусства на междисциплинарном уровне невозможно. В лучшем случае возникают новые дисциплинарные направления — типа нового направления в современном искусстве Art-Science.

◆ Science-Art как третья культура возможна только на трансдисциплинарном уровне, с диалектическим, триалектическим или более сложным мышлением.

◆ Носителями диалектического единства Science-Art являются инженеры (не ученые и не художники). Необходимым подспорьем для инженеров здесь будет обязательное знакомство с корпусом гуманитарного знания и художественными практиками.

◆ Носителями триалектического единства Science-Art-Technology являются гениальные инженеры.

◆ Единство Science-Art на более сложных уровнях мышления возможно и при его обнаружении будет как минимум оригинально.

◆ Трансдисциплинарное единство Science-Art может рассматриваться как один из вариантов нового мышления при ожидаемой смене формата мышления и как адекватный ответ на глобальные цивилизационные вызовы.

© Вольнов И.Н., 2017

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Капица С.П., Курдюмов С.П., Малинецкий Г.Г.* Синергетика и прогнозы будущего. М.: Едиториал УРСС, 2003.
- [2] *Панов А.Д.* Сингулярная точка истории // *Общественные науки и современность*. 2005. № 1. С. 122—137.
- [3] *Курцвейл Р.* Эволюция разума. М.: Эксмо, 2016.
- [4] *Переслегин С.Б., Переслегина Е.Б.* «Дикие карты» будущего. Форс-мажор для человечества. М.: Алгоритм, 2015.
- [5] *Вольнов И.Н.* Большой семантический переход // *Философия и культура*. 2016. № 3. С. 368—375.
- [6] *Налимов В.В.* В поисках иных смыслов. СПб.; М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013.
- [7] *Сноу Ч.П.* Две культуры. М.: Прогресс, 1973.
- [8] *Фейнберг Е.Л.* Две культуры. Интуиция и логика в искусстве и науке. М.: Наука, 1992.
- [9] *Степин В. С.* Философия науки. Общие проблемы. М.: Гардарики, 2006.
- [10] *Икона XXI века. Кузнецовское письмо / Авт. и сост. К.Л. Кондратьева. М., 2010.*
- [11] *Вольнов И.Н.* Кузнецовское письмо — новаторство в современной иконописи // *Обсерватория культуры*. 2012. № 5. С. 49—55.
- [12] *Малинецкий Г.Г.* Чтоб сказку сделать былью... Высокие технологии — путь России в будущее. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2014.
- [13] *Никитин В., Переслегин С., Парибок А.* Инженерная онтология. Инженерия как странствие. Учебное пособие. Екатеринбург: Издательский Дом «Ажур», 2013.
- [14] *Альтшуллер Г.* Найти идею: Введение в ТРИЗ — теорию решения изобретательских задач. М.: Альпина Паблишер, 2016.

### Для цитирования:

*Вольнов И.Н.* Science-Art: Единство науки и искусства // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2017. Т. 21. № 4. С. 557—564. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-557-564.

### Сведения об авторе:

*Вольнов Илья Николаевич* — кандидат технических наук, директор Центра технологической поддержки образования и доцент кафедры «Машины и технология литейного производства» Московского политехнического университета (e-mail: [ilja-volnov@yandex.ru](mailto:ilja-volnov@yandex.ru))

### For citation:

Volnov, I.N. Science-Art: The Unity of Science and Art. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 557—564. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-557-564.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-557-564

## SCIENCE-ART: THE UNITY OF SCIENCE AND ART

I.N. Volnov

Moscow Polytechnic University  
38, Bolshaya Semenovskaya str., 107023, Moscow, Russian Federation

**Abstract.** The article looks into the current and near-future challenges that necessitate a different lifestyle and way of thinking. The unity of science and art (Science-Art) is viewed in the context of these challenges as a way to respond to them. The article suggests building the unity of Science-Art upon the

combination of the two science principles: economy of thought and redundancy of thought, which is typical for the artistic way of thinking. The article cites S. Pereslegin's classification of thinking patterns and main features of scientific, artistic and engineering ways of thinking. The article shows impossibility of Science-Art within scientific monolectical thinking. It demonstrates that the condition for the unity of science and art is rising to dia- and trialectic levels of thinking; and the carriers of the Science-Art unity are currently engineers.

**Key words:** science, art, Science-Art, third culture, monolectics, dialectics, trialectics, interdisciplinarity, transdisciplinarity, thinking

## REFERENCES

- [1] Kapitsa SP, Kurdyumov SP, Malinetskii GG. *Sinergetika i prognozy budushchego*. Moscow: Editorial URSS; 2003. (In Russ.)
- [2] Panov AD. Singulyarnaya tochka istorii. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*. 2005;(1): 122—137. (In Russ.)
- [3] Kurtsveil R. *Evolutsiya razuma*. Moscow: Eksmo; 2016. (In Russ.)
- [4] Pereslegin SB, Pereslegina EB. «Dikie karty» budushchego. *Fors-mazhor dlya chelovechestva*. Moscow: Algoritm; 2015. (In Russ.)
- [5] Vol'nov IN. Bol'shoi semanticheskii perekhod. *Filosofiya i kul'tura*. 2016;(3):368—375. (In Russ.)
- [6] Nalimov VV. *V poiskakh inykh smyslov*. Saint Petersburg; Moscow: Tsentr gumanitarnykh initsiativ; 2013. (In Russ.)
- [7] Snou ChP. *Dve kul'tury*. Moscow: Progress; 1973. (In Russ.)
- [8] Feinberg EL. *Dve kul'tury. Intuitsiya i logika v iskusstve i nauke*. Moscow: Nauka; 1992. (In Russ.)
- [9] Stepin VS. *Filosofiya nauki. Obshchie problemy*. Moscow: Gardariki; 2006. (In Russ.)
- [10] *Ikona XXI veka. Kuznetsovskoe pis'mo*. Avt. i sost. Kondrat'eva KL. Moscow; 2010. (In Russ.)
- [11] Vol'nov IN. Kuznetsovskoe pis'mo — novatorstvo v sovremennoi ikonopisi. *Observatoriya kul'tury*. 2012;(5):49—55. (In Russ.)
- [12] Malinetskii GG. *Chtob skazku sdelat' byl'yu... Vysokie tekhnologii — put' Rossii v budushchee*. Moscow: Knizhnyi dom «LIBROKOM»; 2014. (In Russ.)
- [13] Nikitin V, Pereslegin S, Paribok A. *Inzhenernaya ontologiya. Inzheneriya kak stranstvie*. Uchebnoe posobie. Ekaterinburg: Izdatel'skii Dom «Azhar»; 2013. (In Russ.)
- [14] Al'tshuller G. *Naiti ideyu: Vvedenie v TRIZ — teoriyu resheniya izobretatel'skikh zadach*. Moscow: Al'pina Publisher; 2016. (In Russ.)



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-565-571

## ФИЛОСОФИЯ СОЦИОЛОГИИ: ВЗГЛЯД СО СТОРОНЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

А.М. Орехов<sup>1</sup>, Е.Л. Скачко<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Российский университет дружбы народов  
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

<sup>2</sup>Московский государственный университет им М.В. Ломоносова  
119991, Москва, Россия, Ленинские горы, д. 1

В статье анализируется предметный статус дисциплины «философия социологии». Философия социологии — это междисциплинарное направление, исследующее основные предпосылки формирования социологического знания, пути его обоснования, а также когнитивную ценность социологических фактов, теорий и концепций. Ее предмет можно условно разделить на «философские основания социологии» и «философские проблемы социологии». Для социальной философии опасен «социологизм» — концепция подмены социальной философии социологией как наукой якобы лучше эмпирически ориентированной и способной дать более точную и доказанную картину социальной реальности. «Социологизм» представляет собой позитивистскую атаку на социальную философию со стороны социологии. На деле же социология является ничуть не менее спекулятивной наукой, чем социальная философия, что хорошо иллюстрируется многочисленными расхождениями между ее теоретическими конструкциями и эмпирической данностью. Основные функции философии социологии в мире современного социально-гуманитарного знания — критическая, интегративная и аксиологическая.

**Ключевые слова:** философия, социология, философия социологии

Философия и социология — две близкие друг другу социально-гуманитарные науки, которые, по идее, *должны находиться* между собой в тесном междисциплинарном взаимодействии. В принципе, такое взаимодействие в некотором роде действительно имеет место, и, в частности, его две формы можно обозначить такими направлениями, как «социология философии» и «философия социологии».

*Социология философии* исследует социологические корни генезиса философского знания, рождение и смерть различных философских школ и течений, социальные причины, вызывающие к жизни взлет, падение и гибель тех или иных философских направлений, а также в целом влияние социального окружения и социальных условий на философию.

Самым известным трудом по «социологии философии» является хорошо известная работа американского социолога Р. Коллинза, которая так и называется — «Социология философии» [1]. Отмечая безусловное значение этой работы для становления социологии философии как особого «философско-социологического» направления, отдельные исследователи вместе с тем указывают: «Социология философии как самостоятельное направление социологических исследований фактически не разрабатывается; это вызвано тем, что философия в настоящее время

не является для социологов инструментом объяснения социальных процессов. Ее воздействие изучается частично социологией науки, частично — социологией культуры. Становление философии социологии станет признаком того, что социальное значение философии возвращается» [3. С. 220].

А чем должна заниматься, по нашему мнению, «философия социологии»?

*Философия социологии — это междисциплинарное направление, исследующее основные предпосылки формирования социологического знания, пути его обоснования, а также общеметодологическую ценность социологических фактов, теорий и концепций.*

Структурно «философия социологии» распадается на два исследовательских направления, которые можно условно определить как «философские основания социологии» и «философские проблемы социологии».

*Философские основания социологии* акцентированы на следующих вопросах:

- 1) основные предпосылки формирования социологического знания;
- 2) пути обоснования социологического знания;
- 3) метатеоретический уровень социологического знания (в том числе и так называемая «социология социологии»);

- 4) «оправдание социологии» (насколько вообще *оправдано* существование социологии как социальной науки?);

- 5) «социологическая эпистемология» как вид социальной эпистемологии;

- 6) «методы социологических исследований» как вид методов *социальных исследований*.

*Философские проблемы социологии* нацелены на исследование следующих проблем:

- 1) «социологизм» и «социологический империализм» как проблема социальных наук;

- 2) междисциплинарный синтез (социология & другие науки);

- 3) «социологическая теория» как вид глобальной социальной теории;

- 4) общеметодологическая ценность социологических фактов, теорий и концепций;

- 5) «социологическая картина мира» в разрезе общей картины мира, конструируемой всеми социально-гуманитарными науками;

- 6) социология и общая теория «социального».

Почему так важно развивать «философию социологии» в рамках философского (или, точнее сказать, социально-философского знания)?

Дело в том, что социология и философия (в первую очередь, социальная философия) являются не просто двумя соседними по отношению друг к другу науками, а двумя *конкурирующими социальными дисциплинами*: их предметные поля не просто пересекаются между собой, а практически совпадают друг с другом. Обе науки исследуют не какую-то отдельную, частную сферу общества, а общество в целом, конструируют глобальный образ социума, — правда, разными методами и в отличных друг от друга ракурсах. Но — и это самое главное — для большинства ученых тот «глобальный образ общества», который конструирует социоло-

гия, зачастую оказывается гораздо более «убедительным» и выглядит более «научно» и «рационально», чем тот, который создает (социальная) философия. Это не удивительно: социология, в отличие от социальной философии, имеет в своем распоряжении мощный арсенал эмпирических методов, уже неоднократно доказывавших свою эффективность и эвристичность, которые в своей совокупности составляют эмпирический фундамент социологической науки.

В результате социальная философия в конкурентном соревновании с социологией уступает, проигрывает последней, а некоторые особенно одержимые социологи ставят вопрос о том, нужна ли вообще социальная философия как учебная и научная дисциплина, если все ее функции может успешно выполнять социология? Такая позиция в устах социального философа обычно обозначается как «социологизм».

*«Социологизм» («социологический редукционизм») — это концепция замены, даже лучше сказать, подмены социальной философии социологией как науки якобы лучше эмпирически ориентированной и способной дать более точную и доказанную картину социальной реальности или, иначе, концепция, утверждающая первенство социологического знания перед другими видами знания (включая социально-философское) и сводящая «социальное» к «социологическому» в теории, эмпирии и методологии.*

Идея о замене социальной философии на социологию есть своего рода «*idée fixe*» — навязчивая мания всех социологов, начиная с Огюста Конта и Эмиля Дюркгейма. Главное обвинение в адрес социальной философии заключалось (и заключается до этого дня) в том, что она давно перестала быть наукой, а превратилась в разновидность «социальной теологии» или «социальной метафизики». Цитируем, например, известного французского социолога и антрополога М. Мосса: «Все метафизические традиции, делающие из человека существо особого рода, вне природы, и усматривающие в его действиях факты, абсолютно отличающиеся от фактов природы, сопротивляются прогрессу социологического мышления. Но социолог не обязан обосновывать свои исследования философскими аргументами. <...> И если к тому же научное исследование обществ требует другой концепции человеческой природы, то философия должна следовать за наукой, по мере того, как последняя достигает каких-то результатов. <...> Я даже скажу, что развитая антропология могла бы заменить философию, поскольку она содержит в себе именно ту историю человеческого духа, которую предполагает философия» [Цит. по: 4. С. 230].

«Социологизм», с нашей точки зрения, представляет собой не что иное, как позитивистскую атаку на социальную философию со стороны социологии. На деле же социальная философия сама по себе «глубже» и «насыщеннее» всякого позитивизма, она вовсе не обязана быть наукой в духе физики или математики. Она есть метафизика по сути своей, и в этом ее недостаток перед социологией, но одновременно и преимущество перед последней.

Недостаток, естественно, заключается в том, что социальная философия — наука, скажем так, не эмпирическая; ее выводы не связаны строго с экспериментом

и наблюдением, но из этого вовсе не следует, что эти выводы каждый раз оказываются *ложными*. Наоборот, эмпиризм, как *слепая вера* в эмпирическую истину (чаще всего выраженную в математической или статистической форме), столь присущий социологии и другим позитивистски ориентированным социальным наукам, абсолютно чужд социальной философии. В связи с этим куда здесь важнее указать на *преимущества* социальной философии перед социологией: социальная философия есть *свободный дискурс* о социальном, не заикленный на каких-то конкретных эмпирических данных и не связанный с необходимостью «встраивать» свои результаты в схемы строгих математических и эмпирических рассуждений. В этом смысле социальная философия — это «*метафизическая* кошка, которая гуляет сама по себе», а социология подобна «псу, сидящему на цепи *строгого эмпиризма*». Так что «*idée fixe*» социологов о замене социальной философии социологией не имеет под собой никаких оснований, ибо, как известно, кошку собакой никогда не заменишь: последняя и мяукать не будет, и мышшей ловить не станет, а будет лишь уныло грызть косточку эмпирических данных, которую кинут ей сами социологи...

Обсудим теперь вопрос о функциях «философии социологии»: какие, на наш взгляд, задачи это научное направление должно выполнять — как в отношении философии, так в отношении социологии?

Таких функций у философии социологии три.

1. **Критическая функция** — с одной стороны, это критика «социологизма» в области социально-гуманитарного знания, а, с другой, — критика различных спекулятивных, схоластических теорий и подходов в социальной философии.

Действительно, одна из самых первостепенных функций «философии социологии» состоит в том, чтобы, в частности, противостоять так называемому «социологизму», сводящему «социальное» к «социологическому», растворяющему проблемы и методы всей социальной науки *исключительно* в социологической теории, эмпирии и методологии. Главным аргументом против «социологизма» будет принцип, утверждающий невозможность сведения фактов социальной реальности к собственно социальным фактам вне их дисциплинарного или сферного контекста: нельзя полностью перевести экономические, политические, правовые, культурные (и т.п.) процессы и явления на язык социологии, так как социология в своих теоретических концептах и конструкциях стремится так или иначе «упростить» эти явления, «притушить» их дисциплинарную или сферную специфику и тем самым «подогнать» под свои спекулятивные схемы и теории. *В этом контексте социология является ничуть не менее спекулятивной наукой, чем социальная философия, что хорошо иллюстрируется многочисленными расхождениями между ее теоретическими конструкциями и эмпирической данностью.* Сам же «социологизм» отличает атмосфера «жесткой нетерпимости» к фактам и наблюдениям, поставляемым иными социальными науками, амбициозная идея «социологии — царицы наук» и абсолютная уверенность в собственной правоте.

Даже Т. Парсонс, который сам отчасти является автором целого ряда таких «спекулятивных» социологических теорий, в конце концов, был вынужден при-

знать этот факт: «Ничего нет удивительного в том, что в такой атмосфере предпринимались попытки усилить внимание к пренебрегаемым ранее „социальным элементам“ как доминирующим факторам — противопоставлять „социологическую“ теорию (термин П. Сорокина) экономическим и биологическим. Самым ярким примером этой возможности явилось то реальное значение, хотя всё же в виде предварительной интерпретации, которое приписывалось известной формуле Дюркгейма, гласящей, что „общество есть реальность *sui generis*“, жестко определяющая мышление, чувства и действие индивидов. Однако если эта альтернатива берется просто как еще одна „факторная“ теория, то в ней появляются все те же теоретические и эмпирические трудности, присущие подобным построениям. Такая теория проливает свет на некоторые эмпирические проблемы, но это происходит за счет увеличения трудностей в других направлениях» [2. С. 396].

**2. Интегративная функция** — создание предпосылок к междисциплинарному взаимодействию философии и социологии, а также к реализации различных схем междисциплинарного синтеза между философией и социологией.

Задача эта не так проста, как, возможно, представляется на первый взгляд. Во-первых, обе указанные науки могут не обнаруживать *никакого желания* к синтезу, а довольствоваться, скажем, «социологизмом» или же «социально-философскими спекулятивными догмами». К сожалению, необходимо отметить, что именно такая ситуация и преобладает на нынешнем этапе развития социально-гуманитарного знания, если не считать самых простых, элементарных форм междисциплинарного взаимодействия, выраженных концептами «социология философии» и «философия социологии».

Но даже если междисциплинарное взаимодействие между социологией и философией имеет место (например, в плане упомянутой выше «социологии философии»), то это взаимодействие, к сожалению, чисто механическое, а не *органическое, органичное*, как того бы хотелось. Потому сам вопрос о «понимании», «диалоге» двух этих дисциплин *de facto* трансформируется в сложную методологическую и исследовательскую проблему: *если социология и философия должны взаимодействовать и искать различные варианты междисциплинарного синтеза, то как это следует делать? В отношении каких общих проблем это можно сделать, а в отношении каких — нет? Как комбинировать и синтезировать разные, а порой и противоположные методологические подходы к обществу, имеющиеся у этих дисциплин?*

**3. Аксиологическая функция** — определение ценности как философского знания об обществе, так и социологического знания в контексте современных мировоззренческих, онтологических, эпистемологических и методологических проблем всех социально-гуманитарных наук.

Эта функция предполагает примерно следующее: на каждом этапе развития социально-гуманитарных наук так называемая «конкуренция наук» ведет к тому, что на первый план выдвигается конкретная социально-гуманитарная наука с определенным спектром проблем, требующих незамедлительных решений (напри-

мер, это может быть та же социология). Естественно, что «ценность» данной научной дисциплины на этом этапе развития социально-гуманитарного знания будет выше, чем у остальных дисциплин, и такая ситуация воспроизводится неоднократно. Например, очевидно, что ценность социологического знания на рубеже XIX—XX вв., когда создавали свои концепции такие выдающиеся социологи, как Э. Дюркгейм и М. Вебер, была явно выше, чем многих других типов социально-гуманитарного знания (1).

Таким образом, следует указать на то, что философия социологии есть не только *перспективное и многообещающее междисциплинарное* направление, исследования в лоне которой еще, по сути, только начинаются, это еще и *островостребованная* научная дисциплина, не реализующая потенциал которой, и философия, и социология всегда будут испытывать некоторый «комплекс научной неполноценности» и тратить лишние силы и средства на свое самооправдание перед лицом общества и современных глобальных вызовов.

© Орехов А.М., Скачко Е.Л., 2017

### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) О «конкуренции наук» в свете так называемого «эволюционного анализа социальных наук» см.: [5. С. 30—34].

### ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Коллинз Р.* Социология философии. М., 2003.  
[2] *Парсонс Т.* О структуре социального действия. М., 2000.  
[3] *Попкова Н.В.* «Социология философии» Р. Коллинза и необходимость «социологического взросления» философии // Вопросы философии. 2016. № 11.  
[4] *Карачи В.* Стратегии повышения статуса // Социология под вопросом. М., 2005.  
[5] *Орехов А.М.* Социальные науки как предмет философской и социологической рефлексии. М.: ИНФРА-М, 2014.

#### Для цитирования:

*Орехов А.М., Скачко Е.Л.* Философия социологии: взгляд со стороны социальной философии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 565—571. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-565-571.

#### Сведения об авторах:

*Орехов Андрей Михайлович* — доктор философских наук, доцент кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов (e-mail: orekhovandrey@yandex.ru);

*Скачко Евгений Леонидович* — аспирант кафедры социологии организации и менеджмента МГУ им. М.В. Ломоносова (e-mail: eujenejackson@gmail.com)

#### For citation:

Orekhov, A.M., Skachko, E.L. Philosophy of Sociology: A Look from the Side of Social Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 565—571. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-565-571.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-565-571

## **PHILOSOPHY OF SOCIOLOGY: A LOOK FROM THE SIDE OF SOCIAL PHILOSOPHY**

**A.M. Orekhov<sup>1</sup>, E.L. Skachko<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia)  
6, Miklukho-Maklaya Str., 117198, Moscow, Russian Federation;

<sup>2</sup>Lomonosov Moscow State University  
1, Lenin Hills, 119991, Moscow, Russian Federation

**Abstract.** The paper is devoted to the subject status of the discipline “Philosophy of Sociology”. Philosophy of sociology is an interdisciplinary direction focusing on the main preconditions of sociological knowledge development as well as cognitive value of sociological facts, theories and conceptions. Its subject can be divided into “philosophical foundations of sociology” and “philosophical problems of sociology”. “Sociologism” as the concept of substitution of social philosophy by sociology as a science which is better empirically oriented and is able to give more exact and proved picture of social reality also poses danger to social philosophy. “Sociologism” presents a positivist attack on social philosophy. Indeed, sociology is no less speculative science than social philosophy is, which is well illustrated by a lot of divergences among its theoretical constructions and empirical data. The main functions of philosophy of sociology in the world of contemporary social-humanitarian knowledge are critical function, integrative function and axiological function.

**Key words:** philosophy, sociology, philosophy of sociology

### **REFERENCES**

- [1] Kollins R. *Socilogija filosofii*. Moscow; 2003. (In Russ.)
- [2] Parsons T. *O structure social'nogo dejstvija*. Moscow; 2000. (In Russ.)
- [3] Popkova NV. «Socilogija filosofii» R. Kollinsa i neobkhodimost' «sociologicheskogo vzroslenija» filosofii. *Voprosy filosofii*. 2016;(11). (In Russ.)
- [4] Karadi V. Strategii povyshenija statusa. In: *Sotsilogija pod voprosom*. Moscow; 2005. (In Russ.)
- [5] Orekhov AM. *Sotsial'nye nauki kak predmet filosofskoi i sotsiologicheskoi refleksii*. Moscow: INFRA-M; 2014. (In Russ.)



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-572-581

## ПРОСТРАНСТВО, ВРЕМЯ И ДВИЖЕНИЕ — ПАРАДИГМАЛЬНЫЕ СДВИГИ\*

**В.И. Панов**

ФГБНУ «Психологический институт Российской академии образования»  
125009, Москва, Россия, ул. Моховая, д. 9, строение 4

В работе показано влияние физических представлений о пространстве, времени и движении на психологические исследования восприятия. Приведены данные экспериментального изучения формирования понятий о времени и скорости, проведенного Ж. Пиаже по просьбе А. Эйнштейна. Обозначены онтологическая, физикально-абсолютная и физикально-относительная парадигмы представления о времени. На примере апорий Зенона показана методологическая ограниченность гносеологической парадигмы в психологии восприятия. Утверждается, что человеческое мышление не способно к непосредственному осмыслению времени, так как представление о длительности опосредуется в нашем мышлении представлениями о пространственности. Как альтернатива гносеологической парадигме, излагаются принципы трансцендентальной парадигмы психологии восприятия А.И. Миракяна: формопорождения и структурно-процессуальной анизотропности. В качестве примера реализации этих принципов дается описание порождения пространственности и длительности на непосредственно-чувственном уровне восприятия. Делается вывод о том, что в методологическом плане психологию и физику объединяет общность методологических поисков, необходимых для понимания пространства, времени и движения. В перспективе должен произойти парадигмальный сдвиг: от гносеологической парадигмы в сторону онтологической парадигмы, а также от приоритета физических представлений в сторону психологических представлений о пространстве и времени.

**Ключевые слова:** пространство, время, движение, физикальные представления, психология восприятия, парадигма, трансцендентальная психология восприятия, формопорождающий процесс

### ВВЕДЕНИЕ

Проблема и значение разного понимания пространства, времени и движения как фундаментальных свойств окружающего мира и как понятий, задающих ту или иную парадигму (способ) исследовательского мышления, многократно анализировались представителями философии, физики, психологии и других научных дисциплин [10].

Цель данной статьи заключалась в том, чтобы еще раз вернуться к этой проблеме «на стыке» психологии и физики. Дело в том, что соотношение психологии и физики как научных дисциплин носит исторически давний и в определенном смысле парадоксальный характер.

С одной стороны, начиная с эпохи Нового времени становление психологии как самостоятельной науки происходило и продолжает происходить под мощным влиянием физики как классического образца научного исследования: от научной

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (РГНФ), проект № 16-06-00574а.

логики исследовательского мышления до критериев достоверности экспериментальных результатов. В качестве иллюстрации приведу только два примера. Первый — это парадигмальный переход от классической психологии восприятия, построенной в контексте «атомарно»-ассоциативной логики классической (механистической) физики [3 и др.], к гештальтпсихологии восприятия, которая построена в контексте «полевых» динамических взаимодействий, привнесенных в психологию из теории относительности и квантовой механики [15 и др.]. Вторым примером мы наблюдаем сейчас, когда физика, точнее сказать — философия физики, на современном этапе ее развития переживает парадигмальное осмысление своих методологических позиций в направлении «классическая физика — неклассическая физика — постнеклассическая физика». И вслед за этим, как отражение этого процесса, появляется целый ряд методологических работ в психологии, анализирующих развитие психологии в том же направлении: классическая, неклассическая и постнеклассическая парадигмы в психологических исследованиях.

С другой стороны, такие базовые для физики понятия и категории, как пространство, время, движение, скорость, взаимодействие и т.п., до сих пор относятся к числу психологических проблем, пока не имеющих общепринятого научно-психологического решения. Несмотря на тысячи исследований по психологии восприятия и две тысячи лет их истории, проблема психических механизмов, обеспечивающих порождение пространства, времени, движения, продолжает решаться на уровне феноменов восприятия и разного рода эмпирических данных, представляющих результативный, «продуктивный» уровень (срез) психических актов [1, 11].

### **ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ВОСПРИЯТИЯ СКОРОСТИ ДВИЖЕНИЯ И ВРЕМЕНИ**

А что думают по этому поводу физики в лице А. Эйнштейна?

Оказывается, физики сами затрудняются ответить на такие «простые» вопросы, как «Что такое движение, скорость и время?». Для подтверждения приведу краткий анализ исследования восприятия времени и скорости, которое было проведено Ж. Пиаже по просьбе А. Эйнштейна. Знаменательна аргументация Эйнштейном этой просьбы: «во-первых, в силу того, что в физике связь этих понятий образует порочный круг (скорость определяется временем и пространством, а время измеряется только при помощи скорости), и, во-вторых, в силу того, что в классической механике время является более непосредственным и элементарным понятием, чем скорость, тогда как в теории относительности время зависит от скорости» [12. С. 10].

Если обратиться к психологическим исследованиям движения, скорости и времени, то мы обнаружим аналогичную понятийную неопределенность, когда одни перцептивные феномены объясняются через результаты отражения в непосредственно-чувственном процессе других феноменов восприятия движущегося объекта. Чаще всего уже воспринятого «пространственного положения» движущегося объекта относительно «пространственного положения» других объектов или самого наблюдателя (его глаза). Но чтобы было воспринято «пространствен-

ное положение» объекта, должна быть воспринята его «форма» (т.е. то же «пространство»). И в то же время восприятие «формы» зависит от того, находится данный объект в движении или он неподвижен, а для этого должно быть воспринято «движение» (или «неподвижность») этого объекта. В результате мы вернулись к тому, с чего начали, — к восприятию «движения»: движется или неподвижен данный объект восприятия.

Но вернемся к исследованию, проведенному Ж. Пиаже по просьбе А. Эйнштейна. Проведя исследования формирования понятий и восприятия времени и скорости, он пришел к двум выводам: «1) Существует первичная интуиция скорости, которая не зависит от длительности (но, естественно, зависит от порядка пространственной или временной последовательности): это интуиция “обгона”, выражающаяся в том, что тело А воспринимается движущимся быстрее, чем В, если вначале оно было сзади и затем оказалось впереди его; <...> 2) Формирование восприятий и понятий длительности, наоборот, предполагает всегда отношение к скорости (скорость-движение, скорость-частота, ритм и т.д.) в том, что касается прожитого времени, как такового времени, которое оценивается через посредство внешних явлений» [Там же. С. 10—11].

Таким образом, согласно Пиаже, в основе первичной интуиции скорости лежит чисто порядковое отношение, содержащее по крайней мере две операции: 1) восприятие того, что вначале тело А было сзади тела В, и 2) восприятие того, что затем тело А оказалось впереди тела В. Как видим, Пиаже рассматривает скорость (движение) более первичным, чувственно более ранним перцептивным образованием, чем длительность (время). При этом он не опирается на физическое определение движения. Но каждая из указанных им операций представляет собой установление пространственных отношений между данностью таких продуктов восприятия движущихся объектов, как: воспринятое «тело А», воспринятое «тело В», воспринятая «пространственная локализация» того и другого, а также восприятие «пространственного отношения» между ними: «сзади», «спереди».

Аналогичный отказ от явного использования механистического понимания движения в качестве исходного основания при изучении восприятия движения и переход на «операциональное» представление процесса восприятия движения можно увидеть в подходах, предлагаемых и другими исследователями восприятия.

Так, Дж. Гибсон предлагает рассматривать «...движение в окружающем мире <...> не как изменение положения точек» в соответствии со взглядами Исаака Ньютона, а «в виде изменений структуры» [3. С. 42]. При этом он обращает внимание, что и при стробоскопическом, и при действительном движении объекта порядок его воздействия одинаков на сетчатку глаза, например, «лево—право», «до—после». На основании этого он делает вывод, что стимулом для восприятия движения может выступать упорядоченность воздействия на сетчатку глаза, а не собственно «движение» объекта. Нетрудно заметить, что здесь мы имеем дело с вариантом той же логики абстрактно-логического расчленения движения объекта на отдельные его пространственные позиции (локализации), но спроецированные на сетчатку глаза.

Таким образом, в отличие от многих других исследователей восприятия движения, Пиаже и Гибсон понимали, что нельзя понять порождение представлений о пространстве, времени и движении (скорости), опираясь на их физическое понимание. Но в итоге им пришлось логически «расчленять» движущийся объект на его пространственную и временную составляющие.

Причиной этого является то, что в качестве исходных предпосылок используются, как правило, эмпирические данные о результатах (продуктах) свершившихся актов восприятия, для концептуализации которых используются физикальные (привнесенные из физики) представления об указанных свойствах и отношениях. Характерной особенностью этого способа мышления является использование и перенос на непосредственно-чувственный уровень психического процесса тех представлений и понятий, которые сформированы в классической и неклассической физике на основе картезианской логики «вещных отношений» и которые в парадигмальном плане реализуют *гносеологическую* парадигму исследовательского мышления в психологии.

Это было хорошо показано А.И. Миракяном и его сотрудниками на проблемах константности восприятия, восприятия формы и движения объектов и других пространственных свойствах окружающего мира [1, 7, 8 и др.]. В частности, показано, что восприятие скорости изучалось и продолжает изучаться либо исходя из физического ее понимания — как соотношения расстояния, пройденного движущимся объектом за определенный промежуток времени, либо опираясь на уже отраженные в акте непосредственно-чувственного восприятия ощущения пространственного положения (локализации) движущегося объекта [11].

### **АПОРИИ ЗЕНОНА И МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОГРАНИЧЕННОСТЬ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДВИЖЕНИИ**

Методологическая ограниченность применения гносеологической парадигмы в психологических исследованиях является в определенном смысле продолжением ее достоинства. Дело в том, что мышление в рамках этой парадигмы построено и реализует известное логическое отношение «субъект познания — объект познания», а в психологии — производные от него логические отношения «субъект восприятия — объект восприятия», «субъект мышления — объект мышления» и т.п. Исторически такой способ исследовательского мышления восходит к разработанной еще Декартом логике мышления для научного изучения «вещных отношений», постулирующей отношения между телами (вещами), и т.п. явлений в форме *данности* их объективного существования, т.е., как говорят философы, в ставшей, уже развитой форме физического существования. Но логика «вещных отношений» Декарта, обусловившая естественнонаучный способ мышления и, более широко — гносеологическую парадигму психологических исследований, изначально была *не предназначена* для изучения условий и механизмов *порождения* (становления) явлений в форме становящейся реальности и тем более — для изучения явлений душевной, психической природы.

Методологическая ограниченность подобного способа мышления и, соответственно, гносеологической парадигмы (естественно, не в этих терминах), была замечена и использована еще античным философом Зеноном в его знаменитых апориях.

Одна из этих апорий, «Стрела», излагается Филопоном следующим образом: «Все, говорит он (Зенон. — *В.П.*), что находится в равном самому себе пространстве, либо покоится, либо движется, однако двигаться в равном самому себе пространстве невозможно, следовательно, оно покоится. Стало быть, летящая стрела, находясь в каждый из моментов (“теперь”) времени, в течение которого она движется, в равном себе пространстве, будет покоиться. Но раз она покоится во все моменты (“теперь”) времени, число которых бесконечно, то она будет покоиться и в течение всего времени. Однако, согласно исходной посылке, она движется. Следовательно, движущаяся стрела будет покоиться» [6. С. 310].

Эта формулировка апории интересна тем, что определение стрелы в «каждый из моментов („теперь“) времени» есть не что иное, как ее локализация в пространстве с помощью локализации во времени, расчленяя «движение» на пространственную и темпоральную составляющие, абстрагируя их друг от друга и от процесса их порождения в непосредственно-чувственном акте восприятия. По сути это та же логика, которую мы видели у Пиаже и у Гибсона, когда они постулируют «пространственную локализацию» объекта в качестве эмпирического основания для объяснения восприятия движения. При этом обращает на себя внимание отсутствие «времени» в указанных рассуждениях.

И здесь возникает вопрос: а как мы мыслим «время», «длительность»?

Если проделать мысленный эксперимент (т.е. мысленно представить себе «длительность»), то обнаруживается, что мы можем представлять «длительность» только в форме «пространственных отношений»: смещение стрелки часов по циферблату, сдвиг тени от солнца по земле, график в декартовой системе координат и т.п. Вследствие чего, описывая «время» («длительность» или «процессуальность»), мы подменяем его теми «пространственными представлениями», которые используем для образного представления и понятийного описания времени как «длительности». Но пространственность окружающего мира суть тоже продукт психического отражения, причем тоже в разных формах его опосредования [12].

Так, в рамках классической психологии (структурализм В. Вундта [3] и др.) постулируется абсолютный характер пространства (т.е. независимость его свойств от объектов, его заполняющих). В гештальтпсихологии, напротив, постулируется относительный характер пространства (т.е. зависимость его свойств от объектов, его заполняющих). В экологическом подходе Дж. Гибсона [5] постулируется непосредственная данность окружающего пространства как среды обитания, воспринимаемые свойства которого зависят от способа жизнедеятельности субъекта восприятия. В концепции оперативности психического отражения Д.А. Ошанина [9] пространственные свойства объекта восприятия функционально обусловлены предметным действием, вследствие чего происходит их функциональная деформация.

### **ПАРАДИГМЫ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВРЕМЕНИ И ЕГО ОПОСРЕДОВАНИЯ ПРОСТРАНСТВЕННЫМИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯМИ**

В итоге становится понятно, что вопрос о «процессе восприятия времени» как объекте исследования непосредственным образом зависит от того, какой смысл вкладывает исследователь (его мышление) в понятие пространственности и тем

самым в понятия времени и движения, что формирует соответствующую парадигму исследовательского мышления. Исходя из этого, можно выделить, по крайней мере, три такие парадигмы понимания времени [12].

*Онтологическая парадигма*, когда мышление человека не отягощено рассуждениями и рефлексией того, что есть пространство и время как реальности, требующие восприятия, осмысления и познания. Бытие времени и человек как субъект бытия времени онтологически (в своем собственном бытии) совпадают друг с другом и потому в познавательном (гносеологическом) смысле «время» не существуют.

*Физикально-абсолютная парадигма* мышления, когда пространство и время мыслятся как самостоятельные и даже обособленные друг от друга формы бытия. Они мыслятся как своеобразные абсолютные вместилища, в которых: (а) находятся тела (живые и неживые объекты разного масштаба) и, соответственно, происходят те или иные события, и (б) свойства которых не зависят от свойств объектов (событий), их заполняющих, а также и от свойств субъекта-наблюдателя. Бытие времени здесь абстрагировано от бытия пространства и от реального бытия субъекта-наблюдателя и не зависит от последнего. В предельной форме эта парадигма нашла свое выражение: в апориях Зенона, в геометрии Евклида, в классической физике Ньютона, в философии Нового времени и позже — от «правил для ума» Декарта до постулирования Кантом пространства и времени в качестве априорных категорий нашего мышления. Наконец, в психологии — в классической психологии [3 и др.] и их современных вариациях [14 и др.].

*Физикально-относительная парадигма*, когда пространство и время представляются как реальности, которые физически (в данном случае — объективно) не существуют раздельно друг от друга, а, напротив, образуют единую форму бытия, некий «континуум». Причем пространственно-временные свойства этого континуума существенным образом зависят от гравитационных, динамических и тому подобных свойств заполняющих их объектов и (!) от скорости движения субъекта-наблюдателя. В микро- и мегамасштабах пространство-время бытия характеризуется криволинейностью, в пределе доходящей до спиралевидности. В дополнение к линейным взаимодействиям (предмет и исходная предпосылка классической физики) приходит представление о полевых взаимодействиях. Как известно, этот способ мышления восходит корнями к теории относительности Эйнштейна. Принципиально, что именно здесь открылась ограниченность человеческого восприятия и мышления для познания пространственно-временных свойств бытия, что нашло выражение в разного рода физических парадоксах и появлении принципов неопределенности, дополнительности и эффекта наблюдения [2, 4 и др.]. В психологии такое понимание пространства и времени послужило парадигмальным основанием гештальтпсихологии [15 и др.].

Несмотря на различие двух последних парадигм в понимании времени, они имеют общую методологическую предпосылку — в качестве исходных эмпирических оснований способа мышления принимаются пространственно-временные свойства окружающего мира, выраженные в продуктах их непосредственного вос-

приятия. Вследствие чего они (в первую очередь, пространство, время, движение) представлены в нашем мышлении по отдельности друг от друга, абстрагированные от процесса их порождения в перцептивном акте и опосредованные мыслительным уровнем их анализа.

### **ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ПАРАДИГМА ВОСПРИЯТИЯ ПРОСТРАНСТВЕННОСТИ, ДЛИТЕЛЬНОСТИ И ДВИЖЕНИЯ**

При этом возникает вопрос: а можно ли сделать предметом исследования собственно процессуальную сторону порождения восприятия пространства, времени и движения, не используя в качестве исходных предпосылок эмпирические данные и теоретические предпосылки, основанные на феноменологической данности продуктов уже свершившихся психических актов или построенных на них теоретических представлений и понятий?

Именно этот вопрос послужил причиной разработки А.И. Миракьяном [7, 8] трансцендентальной парадигмы психологии восприятия. Согласно этой парадигме, восприятие и психическое отражение в целом должны рассматриваться как природная форма бытия, возможность порождения которой обеспечивается принципами формопорождения (самопорождения-самосохранения-саморазрушения) и структурно-процессуальной анизотропности (по выражению Миракьяна: «единости, содержащей в себе различие»). Образование структурных анизотропных отношений происходит между элементами рецепирующего поля данного органа чувств (например, между рецепторами сетчатки глаза). Процессуальные анизотропные отношения образуются между последующим и предшествующим дискретными формопорождающими актами (микро- и макро-) психического процесса. Причем предшествующий акт выполняет по отношению к последующему своеобразную антиципирующую роль.

Эти принципы имеют трансцендентальный характер по отношению к процессам восприятия, ибо они обуславливают как возможность порождения разнообразных форм материи, так и возможность возникновения психического отражения на определенной ступени ее саморазвития, причем независимо от модальности отражающей системы. Примером воплощения принципа структурно-процессуальной анизотропности в живых системах служит структурная симметрия и одновременно функциональная асимметрия работы парных органов чувств у человека и других биологических видов живых существ.

С точки зрения этой парадигмы, порождение пространственности происходит следующим образом. Первоначально порождается как идентичная самой себе последовательность сосуществующих (завершенных и незавершенных) формопорождающих микроактов, выражающих процессуальное состояние самой отражательной системы. Это состояние затем становится ее свойством, антиципирующим дальнейшее осуществление формопорождающего процесса. Начавшись, формопорождающий акт «стремится» к своему естественному завершению. Поэтому он имеет свою длительность, которая начинает выступать в качестве единицы дискретности (квантования) непосредственно-чувственного процесса восприятия на фор-

мопорождающие акты и, тем самым, выступать в качестве непосредственно-чувственной основы порождения ощущения длительности [1]. Чем более незавершенными оказываются сменяющие друг друга формопорождающие микроакты, тем менее четкой (смазанной) воспринимается форма движущегося объекта и тем более быстрым воспринимается его движение. Это означает, что последовательность сосуществующих (завершенных и незавершенных) формопорождающих микроактов выступает непосредственно-чувственной основой для порождения и пространственности (пространства и пространственной формы), и скорости движущегося объекта, и длительности (времени) его восприятия [11].

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В итоге можно сказать, что, несмотря на явные различия между физикой и психологией как разными научными дисциплинами, в методологическом плане их объединяет общность методологических поисков, необходимых для понимания пространства, времени и движения как разных сторон единого бытия и как разных понятий, опосредствующих наше восприятие и мышление.

В перспективе, сдвиг в сторону трансцендентальной парадигмы должен привести к своеобразной методологической инверсии. Вместо переноса физикальных методов научного познания на изучение психики (и соответствующую редукцию психического к тем или иным формам бытия) должен будет произойти методологический перенос принципов изучения и формопорождения психической реальности на изучение других видов реальностей природного бытия, например, реальностей микромира и мегамира (физика), а также растительной и животной форм жизни (биология).

© Панов В.И., 2017

### ЛИТЕРАТУРА

- [1] А.И. Миракян и современная психология восприятия: сборник материалов научной конференции (30 ноября — 1 декабря 2010 г.) / Под общ. ред. Н.Л. Мориной, В.И. Панова, Г.В. Шуковой. М.: УРАО «Психологический институт»; Обнинск: ИГ-СОЦИН, 2010.
- [2] Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М.: Издательство иностранной литературы, 1961.
- [3] Вундт В. Основы физиологической психологии. СПб., 1912. Т. 2.
- [4] Гейзенберг В. Философские проблемы атомной физики: Пер. с англ. и предисл. ко 2-му изд. Н.Ф. Овчинникова. М.: УРСС, 2004.
- [5] Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс, 1988.
- [6] Зенон // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989. С. 298—314.
- [7] Миракян А.И. Контуры трансцендентальной психологии. Книга 1. М.: Издательство «Институт психологии РАН», 1999.
- [8] Миракян А.И. Контуры трансцендентальной психологии. Книга 2. М.: Издательство «Институт психологии РАН», 2004.
- [9] Ошанин Д.А. Предметное действие и оперативный образ. М. — Воронеж, 1998.
- [10] Павленко А.Н. «Пространство времени» (SoT) или «время пространства» (ToS): комментарий на модель времени Г. фон Вригта // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 2. С. 179—191.

- [11] Панов В.И. Непосредственно-чувственный уровень восприятия движения и стабильности объектов // Вопросы психологии. 1998. № 2. С. 82—107.
- [12] Панов В.И. Парадоксы изучения психики и возможность их преодоления // Национальный психологический журнал. 2011. № 1(5). С. 50—54.
- [13] Пиаже Ж. Психология, междисциплинарные связи и система наук // XXVIII Международный психологический конгресс. М., 1966.
- [14] Рок И. Введение в зрительное восприятие. М.: Педагогика, 1980.
- [15] Wertheimer M. *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*. Erlangen: Verlag Philosoph. Acad., 1925.

**Для цитирования:**

Панов В.И. Пространство, время и движение — парадигмальные сдвиги // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 572—581. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-572-581.

**Сведения об авторе:**

Панов Виктор Иванович — доктор психологических наук, профессор, член-корреспондент РАО, заведующий лабораторией эконпсихологии развития и психодидактики ФГБНУ «Психологический институт РАО» (e-mail: ecovip@mail.ru)

**For citation:**

Panov, V.I. Space, Time and Motion — Paradigm Shifts. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 572—581. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-572-581.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-572-581

## SPACE, TIME AND MOTION — PARADIGM SHIFTS

V.I. Panov

FGBNU «Psychological Institute of Russian Academy of Education»  
9, building 4, Mokhovaya Str., 125009, Moscow, Russian Federation

**Abstract.** The paper shows the influence of physical concepts of space, time and motion on psychological research of perception. The data of the experimental study of the formation of the concepts of time and speed, conducted by J. Piaget at the request of A. Einstein, are given. Ontological, physical-absolute and physical-relative paradigms of the notion of time are designated. The example of Zeno's aporias shows the methodological limitations of the epistemological paradigm in the psychology of perception. It is asserted that human thinking is not capable of direct interpretation of time, since the idea of duration is mediated in our thinking by representations of spatiality. As an alternative to the epistemological paradigm, the principles of the transcendental paradigm of the psychology of perception of A.I. Mirakyan are expounded: form-generation and structural-procedural anisotropy. As an example of the implementation of these principles, a description of the generation of spatiality and duration at the sensory level of perception is given. The conclusion is made that in the methodological plan, psychology and physics are united by the common methodological search necessary for understanding space, time and motion. In the long term, there must be a paradigm shift: from the epistemological paradigm towards the ontological paradigm, and also from the priority of physical representations towards the psychological notions of space and time.

**Key words:** space, time, movement, physical representations, psychology of perception, paradigm, transcendental psychology of perception, form-generating process

## REFERENCES

- [1] A.I. Mirakyan *i sovremennaya psikhologiya vospriyatiya: sbornik materialov nauchnoi konferentsii (30 noyabrya — 1 dekabrya 2010 g.)*. Morina NL, Panov VI, Shukova GV, editors. Moscow: URAO «Psikhologicheskii institut»; Obninsk: IG-SOTsIN; 2010. (In Russ.)
- [2] Bor N. *Atomnaya fizika i chelovecheskoe poznanie*. Moscow: Izdatel'stvo inostrannoi literatury; 1961. (In Russ.)
- [3] Vundt V. *Osnovy fiziologicheskoi psikhologii*. Vol. 2. Saint Petersburg; 1912. (In Russ.)
- [4] Geizenberg V. *Filosofskie problemy atomnoi fiziki*. Per. s angl. i predisl. ko 2-mu izd. Ovchinnikova NF. Moscow: URSS; 2004. (In Russ.)
- [5] Gibson Dzh. *Ekologicheskii podkhod k zritel'nomu vospriyatiyu*. Moscow: Progress; 1988. (In Russ.)
- [6] Zenon. In: *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov*. Vol. 1. Moscow: Nauka; 1989. p. 298—314. (In Russ.)
- [7] Mirakyan AI. *Kontury transtsendental'noi psikhologii*. Book 1. Moscow: Izdatel'stvo «Institut psikhologii RAN»; 1999. (In Russ.)
- [8] Mirakyan AI. *Kontury transtsendental'noi psikhologii*. Book 2. Moscow: Izdatel'stvo «Institut psikhologii RAN»; 2004. (In Russ.)
- [9] Oshanin DA. *Predmetnoe deistvie i operativnyi obraz*. Moscow — Voronezh; 1998. (In Russ.)
- [10] Pavlenko AN. «Prostranstvo vremeni» (SoT) ili «vremya prostranstva» (ToS): komentarii na model' vremeni G. fon Vrigta. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017;21(2):179—191. (In Russ.)
- [11] Panov VI. Neposredstvenno-chuvstvennyi uroven' vospriyatiya dvizheniya i stabil'nosti ob"ektov. *Voprosy Psikhologii*. 1998;(2):82—107. (In Russ.)
- [12] Panov VI. Paradoksy izucheniya psikhiki i vozmozhnost' ikh preodoleniya. *Natsional'nyi psikhologicheskii zhurnal*. 2011;1(5):50—54. (In Russ.)
- [13] Piazhe Zh. Psikhologiya, mezhdistsiplinarnye svyazi i sistema nauk. In: *XXVIII Mezhdunarodnyi psikhologicheskii kongress*. Moscow; 1966. (In Russ.)
- [14] Rok I. *Vvedenie v zritel'noe vospriyatie*. Moscow: Pedagogika; 1980. (In Russ.)
- [15] Wertheimer M. *Drei Abhandlungen zur Gestaltheorie*. Erlangen: Verlag Philosoph. Acad.; 1925.



## НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-582-591

### ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ АНАЛИЗА СОЦИАЛЬНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СМЕРТИ

Н.А. Борисов

Пензенский государственный университет  
440026, Пенза, Россия, ул. Красная, д. 40

На основе феноменологической методологии предпринимается попытка создать модель анализа социальных представлений о смерти. В качестве основных объектов рассматриваются событие смерти как пространственное измерение данных представлений и образ смерти как их распространение во времени. Учитывая недостатки существующих моделей изучения отношения к смерти, предусмотрен анализ социальных аспектов религиозных и атеистических представлений о смерти, а социальные представления разделены на элитарные, массовые и маргинальные. Феноменологическое моделирование включает четыре этапа, каждый из которых располагает своим методом. В результате предложена модель, позволяющая прояснить не просто отношение к смерти на определенном историческом отрезке, а социальное как таковое во времени и пространстве различных эпох, настоящей жизни и будущего взаимодействия.

**Ключевые слова:** смерть, социальные представления, событие смерти, образ смерти, феноменология, интенция, ноэма, ноэзис

#### ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Смерть — это сложный и неоднозначный объект для анализа. Являясь отсутствующим предметом в нашем опыте, она не может в нем присутствовать. Мы не можем ни вообразить, ни вспомнить, ни воспринять смерть, сделав ее частью нашего опыта. В таком случае нельзя говорить и о результате исследовательской деятельности. Знание смерти невозможно, поскольку, как говорил Эпикур, со смертью мы не встречаемся, ни будучи еще живыми, ни являясь уже мертвыми [1. С. 316]. Становление исключает смерть, которая для нас ничто. Недоступная прямому усмотрению и представлению, смерть не может приводить к знанию.

Первый аргумент, опровергающий возможность исследования смерти, состоит в отсутствии предмета представления, а второй — в невозможности получения знания об отсутствующем предмете. Последовательно рассмотрим каждый аргумент. Смерть не является ни природным, ни духовным предметом, поэтому случайно, что науки о природе и науки о духе не обращали на нее специального внимания. Наука может изучать только процесс умирания и бессильна при описании самой смерти или посмертного бытия. Мы находим многочисленные косвенные упоминания о смерти, но ни одно исследование прошлого не было целиком посвящено ей. Значит ли это, что у нас есть основания считать смерть беспредметным представлением, которое вообще не поддается научному анализу?

Б. Больцано рассматривает беспредметное представление на примере «ничто» и говорит, что мы можем мыслить ничто; направленность мышления будет иметь свою материю, но предмет будет оставаться пустым [2. С. 96]. Получается, что мыслить смерть возможно, но в этом акте мышления не будет предмета и содержания, относящегося собственно к смерти. Смерть аналогична частице «не», которая изменяет содержание того, что она отрицает, но бессмысленна сама по себе в отрыве от предмета отрицания. С другой стороны, направленность, отрицающая жизнь, — это активность сознания, которое путем отрицания жизненного содержания отдельного человека заставляет переосмыслить свое место в мире. Интенциональность смерти предусматривает ее обозначение в качестве события, поскольку сознание, будучи направленным на предмет, вкладывает в него определенное значение.

Представление как таковое возможно лишь ввиду отсутствия предмета в условиях непосредственной данности. Э. Гуссерль рассуждает, что если нечто представляется, то воспроизводится образ в памяти (воспоминание) или воспринимается, но лишь посредством иного предмета (изображения) [3. С. 465]. Деятельность сознания, представляющего смерть, целиком направлена на синтез имеющихся ресурсов воображения и воспоминаний. Мы представляем себе что-то, когда нет возможности непосредственного восприятия, и знать предмет мы можем лишь посредством его заместителя. И все же, будучи не воспринятой, смерть не может ни содержаться в нашей памяти, ни служить материалом для воображения. Направленность сознания на тот или иной объект предусматривает определенное содержание и предмет представления, поскольку сознание обязательно на что-то направлено. Э. Гуссерль настаивает, что сознание по своей природе интенционально, но сама интенциональность не предполагает существования, поскольку интенциональные объекты — это не объекты существования [4. С. 37—40].

Реальность смерти образуется за счет приобретения ею статуса события, в котором нам рано или поздно приходится участвовать, теряя близких нам людей. Но в сущности оказывается неважным, есть предмет в реальности или его нет. Интенциональный акт отсутствия может конституировать особый феноменологический предмет исследования. Примером такого акта может служить переживание утраты как отсутствия телесной сопричастности и эмоционального отклика от значимого Другого. Безусловно, мертвое тело может существовать, но тело — не личность, поэтому у нас нет возможности судить о мертвом как о живом. В то же время в психологическом и социальном плане мы это делаем, продолжая бытие мертвого в наших собственных интенциональных актах воспоминания (реконструкция прошлого), воображения (эсхатологические сценарии) и восприятия (социальная, психологическая и культурная практика). Со смертью отдельного человека рождается законченная целостная история его жизни. Сама история будет иметь смысл только при условии того, что она имеет свой конец. Представления о смерти возможны и наполнены своим психологическим, культурным и социальным содержанием.

## СМЕРТЬ КАК ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫЙ ОБЪЕКТ

Если смерть может быть предметом наших представлений, то каковы наши притязания на обладание знанием о ней? Получается, что она может быть познана, даже не являясь частью нашего опыта, что верно лишь отчасти. М. Мерло-Понти утверждает, что тело, сопровождаемое постоянными ощущениями, есть конечное тело, где каждое ощущение рождается и погибает. Сама «ощутимость» позволяет заглядывать вперед субъекта как уже мертвого, приходя к идее анонимности смертей и рождений [5. С. 277].

Такое заглядывание вперед представляет собой интенциональный акт, который не просто выражает трюизмы («все смертны», «все когда-то умрем»), а дает возможность изучить деятельность сознания по конституированию смерти в пространстве, времени и социальной связи. Здесь мы можем говорить о существовании социальных представлений о смерти как продукта коллективного чувствования, конституирующего определенный коллективный образ, который отображает тенденции развития общества в границах конкретного государства, этноса, нации, класса и др. Смерть из проблемы нравственности переходит в область социальной онтологии. В качестве современного примера такого образа мы можем привести распространенный в Мексике и США религиозный культ Santa Muerte («Святая Смерть»), который выражает народные чаяния, традиционные и древние религиозные взгляды, потребности маргинальных групп в приобретении тех или иных выгод не путем духовной дисциплины, а простым «ритуалом откупа». Образ привлекательной девушки-скелета, которая прощает любые преступления и злодеяния, хорошо адаптирован к современной культуре, что представляет отдельный интерес для исследования вне задач этой статьи.

Изучая социальные представления о смерти, мы должны быть готовы пройти все этапы феноменологического моделирования этого сложного для изучения объекта. Каждый человек, исходя из своего личного опыта встреч со смертью других, участия в похоронных церемониях, переживания страха перед собственной смертью, оценкой своего жизненного сценария и других людей, может по-своему формировать образ смерти. Но такой образ всегда будет иметь отношение к «коллективной архитектонике», сводящей разрозненные индивидуальные чувства в единое композиционное целое, детерминирующее как общественное, так и индивидуальное развитие. Рассматривая разрозненные взгляды, мы всегда можем обнаружить повторяющиеся константы, служащие своеобразной структурой, на которую накладывается то или иное содержание.

М. Мерло-Понти отмечает, что осознание отсутствия ввиду утраты друга приходит, лишь когда мы понимаем, что наши вопросы, адресованные «еще не мертвому» в системе нашего восприятия, остаются без ответа, поскольку этот друг «уже мертв». Причем этот ответ переходит из состояния «еще возможного» в «уже невозможное». Надежда позволяет человеку вопрошать у мертвого, но только до момента осознания того факта, что смерть необратима. Если человек избегает этой «мучительной тишины» вопросов без ответов, чтобы не сталкиваться с памятью о смерти — *memento mori*, то на уровне социальных инстинктов он начи-

нает отворачивается от сторон жизни, в которых это столкновение неизбежно. Но ведь в данном случае это говорит в пользу знания отсутствия, от которого человек пытается сбежать [Там же. С. 117].

Общество зачастую поощряет такое бегство от смерти в область социального. Мы это видим в стремлении как можно быстрее построить человека, переживающего утрату близкого, обратно в систему общественных отношений. Смерть социализируется, представляя собой социально значимое событие и место встречи далеких родственников, что в большей степени и определяет свойства смерти как интенционального объекта.

Устоявшаяся на сегодня уверенность большинства исследователей-танатологов в том, что смерть изгнана из современного общества, нам представляется не совсем верной. Даже если люди не думают о смерти, то ее атмосфера присутствует так же неизбежно, как и она сама. Насколько бы сильно ни была табуирована смерть, ее сущность всегда проявляется на горизонте мышления. Безусловно, постоянное присутствие «виртуальной смерти» в новостях, кино, литературе сегодня в большей степени искажает представление о физической смерти, что как раз и выражается в социальных представлениях о ней.

### **ПЕРВЫЕ МОДЕЛИ АНАЛИЗА ОТНОШЕНИЯ К СМЕРТИ**

Первые результаты танатологических изысканий в социально-гуманитарных науках лежали исключительно в области отношения к смерти. Историческая наука с XX в. начинает все меньше проявлять интерес к событиям и больше — к ментальности — коллективным исторически устойчивым социально-психологическим установкам того или иного народа. Традиционное элитарное сознание в трактовке истории, при которой двигателем истории являются отдельные выдающиеся личности, уступает место «народной истории». Ставятся задачи — найти в народной среде символы смерти, отображенное в них понимание значения и роли смерти в общественной жизни и повседневности. Предмет психологического исследования распространяется на социально-историческую общность.

Повседневная жизнь темпоральна, а люди воспринимают время как непрерывное и конечное, что позволяет идентифицировать себя с человеческой общностью в целом. Жизнь человека, по выражению П. Рикера, — это часть объективного времени, которое было до рождения и продолжается после смерти отдельного человека. В связи с конечностью жизни планирование, то есть ориентация на будущее, приобретает свой смысл. Время — это способ ориентации в пространстве повседневной жизни [6. С. 50—51]. Сама возможность истории напрямую связана со смертью и становлением. Отсутствие истории знаменует собой и отсутствие смерти. То, что не имеет подлинной жизненной истории, не способно умереть.

В рамках нашей модели темпоральность смерти как ее история предполагает *связь прошлого, настоящего и будущего*. Такой подход противостоит традиционному сравнительно-историческому анализу, где сравниваются статичные исторические структуры. В рамках феноменологического исследования мы формируем *образ смерти в духе эпохи*. Этот образ отражает части временных отношений, ко-

торые протекают имманентно друг другу, что предполагает максимально возможное чувствование в эпоху, раскрывая в нем интенцию (образ) смерти.

Мы должны не просто изучать историческое прошлое, а погружаться в историю смерти. Ж. Ле Гофф анализировал смерть в пространстве общей истории, но не делал из смерти автономного предмета самостоятельно ценного [7]. Такое историческое исследование показательно для «негативной аксиологии», где проблема смерти рассматривается исключительно в нравственном смысле. Изучение феномена смерти происходит мимоходом и затрагивает скорее педагогические, чем собственно научные цели. «Модель нравственного отношения к смерти» подразумевает: 1) взятое за образец идеальное отношение к смерти, которое способствует гармоничному развитию исторической общности; 2) скопление символов смерти на различных этапах развития этой общности, что представляет наибольшую ценность в данной модели; 3) неизбежное разочарование в ценностях настоящего, что оказывается связанным с неправильным отношением к смерти современников. Результат исследования в данной модели предсказуем заранее, что и служит ее главным недостатком.

Наиболее известная модель принадлежит М. Вовелю. Положительная сторона его модели состоит в определении того, как различия в социально-экономических условиях коррелируют с символическими программами смерти. Смерть представляет собой «универсальный язык культуры» [8]. Историк делает вывод об особом положении смерти в истории, но уделяет внимание лишь средневековой истории, которая представляет образец отношения к смерти. Такая «экономическая модель» упускает из вида особенности каждой эпохи и концентрируется на экономических связях.

Иную модель создал Ф. Арьес; в ней смерть рассматривается как длительное и почти незаметное изменение в коллективных чувствах. Исходя из этой медленной прогрессии, мы можем назвать данную модель эволюционной, так как представления о смерти сменяют друг друга: «все умрем», «смерть своя», «смерть далекая и близкая», «смерть твоя», «смерть перевернутая» [9]. Здесь видна более четкая типизация и последовательное историческое моделирование ментальности. Главный недостаток модели — смешение элитарных взглядов с коллективными. Отношение к смерти у элиты берется за образцовое. Это приводит к тому, что исторический материал подбирается достаточно своевольно. Народное сознание впитывает в себя различные взгляды и идеи, перерабатывает и адаптирует для себя. В сущности, народ оказывается неспособным производить собственные смыслы в отношении к смерти, то есть иметь социальные представления о ней.

Учитывая недостатки этих моделей, мы считаем, что история смерти (ее образ в той или иной эпохе) должна изучаться в связи с событием смерти, которое не является простой эмпирической данностью. П. Рикер рассуждает, что смерть, будучи концом моего жизненного рассказа, входит в повествование тех, кто меня переживет. Устремленность к смерти исключает постижение конца повествования. История, заканчиваясь, постоянно продолжается. Событие смерти не является только эмпирической данностью. Описание смерти в литературном произведении, по его мнению, способно понижать уровень тревоги перед ничто, которая прибли-

жает смерть, надевая в воображении ее тем или иным контуром или формой. Благодаря этому вымыслу мы можем обучаться смерти [6. С. 195—197]. Анализ данного события как воображаемого будет не менее ценен в научном плане, чем простой эмпирический случай смерти, исторические описания и перечисления обстоятельств смерти.

Для получения наиболее достоверных результатов мы делим социальные представления на массовые, элитарные и маргинальные. Массовые, в отличие от элитарных, представлены в более простой интеллектуальной форме (чаще в виде причитаний, суеверий и т.п.), выражены в упрощенных религиозных ритуалах и гражданских практиках. Элитарные, в свою очередь, имеют достаточно сложную интеллектуальную форму, требующую высокого уровня образования, развития духовной составляющей в человеке. Маргинальные представления отличаются от первых двух тем, что претендуют на сверхэлитарность, актуально находясь на социальной периферии. При своем внедрении в общественную жизнь они сохраняют опасность социального взрыва или конфликта, то есть они всегда потенциально агрессивны. Примером таких взглядов могут служить различные секты тоталитарной направленности, поощряющие суицидальное поведение и формирующие привлекательный образ смерти. Массовые взгляды — это не простое упрощение элитарных, а взгляды, имеющие собственные онтологически значимые смыслы жизненного мира людей, — наравне с элитарными и маргинальными смыслами.

Данные представления имеют свои религиозные и атеистические аспекты. Причем религию и атеизм мы здесь трактуем предельно широко. Религиозные воззрения включают в себя собственно конфессиональное учение и связанную с ним ритуальную практику, спиритуализм, мистицизм, оккультизм и т.п. Такой широкий охват оправдан тем, что эти взгляды объединены верой в религиозную эсхатологию как посмертное существование души. Атеизм полностью основывается на социальной эсхатологии, которая подразумевает продолжение жизни умершего в памяти близких людей, памятниках жизненного пространства и предметах быта. Анализируются не религиозные нормы и атеистические позиции как таковые, а социальные аспекты их формирования, влияние на общественную жизнь.

### **ЭТАПЫ МОДЕЛИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СМЕРТИ**

Социальные представления в наиболее общем смысле можно определить как совокупность общепринятых взглядов, разделяемых обществом в целом, а также отдельной социальной группой на тот или иной социальный объект в конкретных исторических условиях и жизненных обстоятельствах. В нашем случае таким объектом будет событие смерти и образ смерти, которые отражают единство пространства-времени общества.

Содержание социальных представлений о смерти образуют следующие компоненты:

1) устоявшиеся культурные детерминанты, определяющие формы «общения со смертью»: совокупность ритуальных и гражданских практик, культурные тра-

диции и нормы права, которые регулируют похоронный процесс, длительность траура, вид захоронения и др.;

2) способы психологического выражения эмоций и чувств, связанных со смертью: внутренняя оценка внешнего по отношению к сознанию события смерти, проявляющаяся в экспрессивности выражения чувства утраты, эмоциональном поведении и степени регуляции поведения;

3) социальная практика, отображающая внутреннюю динамику социальной группы, образовавшейся как следствие события смерти (в ситуации траура). Это событие влияет на социальное поведение, образование новых социальных качеств и смыслов социально-практической деятельности, как в рамках самого события смерти, так и за его пределами в различных сферах жизнедеятельности: трудовой, учебной, политической и др.

Помимо перечисленных объективно наблюдаемых компонентов необходимо изучение пространственно-временной структуры смерти, которая проявляется во времени — образе (истории) смерти и пространстве — событии смерти. Причем это не два различных объекта, а, пользуясь терминологией Э. Гуссерля, ноэма-ноэтическое единство, выраженное в социальных представлениях. Событие смерти, как имеющее прямое отношение к эмпирической действительности, — это ноэзис. Образ смерти — ноэма, которая выражает временные особенности (темпоральность) смерти. Ноэма и ноэзис соотносятся друг с другом как представляемое (как таковое) и то, что представляется. При анализе ноэмы не изучается эмпирическое содержание, но только сама данность объекта как представляемого [10. С. 282—283].

Соответственно, анализ социальных представлений о смерти можно проводить в несколько этапов. *Первый этап* состоит в максимально полном описании пространственных и временных параметров смерти, переживаний и связанных с нею форм социальной активности. Мы избегаем любого толкования или объяснения и стремимся к наиболее полной детализации конкретного примера. Причем он не обязательно должен иметь эмпирическое подтверждение, поэтому мы можем использовать как исторический, так и литературный пример смерти.

На *втором этапе* определяются интенциональные акты, лежащие в основе описанных данных. В этой исследовательской ситуации интересно не содержание переживаний, действий, а только их направленность и способ данности. Мы не анализируем реальную смерть в сопровождении предсмертной агонии или событие смерти, выраженное в социальных действиях, а пытаемся отыскать формы обозначения вот-сейчас-мертвого или там-тогда-мертвого в структуре представления. Конкретное эмпирическое содержание выступает здесь как пример из множества других, что подразумевает вариативность феноменологии социальных представлений о смерти, где мы уже говорим об «анонимной смерти».

Феноменологический метод *эпохе* на первом этапе позволяет нам вынести за скобки действительность (даже если мы имеем дело с воображаемой действительностью), которая не отрицается, а переходит в сферу значимости как таковую, образованную деятельностью сознания. Итогом второго этапа становится выявление ноэзиса и ноэмы с помощью *интенционального анализа*. Где ноэзис — событие смерти, а ноэма — образ смерти.

На *третьем этапе* дается герменевтическое толкование полученных в ходе интенционального анализа поэма-ноэтических значений, формируются соответствующие выводы. Здесь мы пользуемся методом *герменевтического анализа*, который позволяет нам рассматривать событие смерти как текст, а образ смерти — как рассказ о ней. «Вчувствование» в текст позволяет проследить конституирующую функцию сознания в сфере формирования значений, таких как «смерть желанная», «отвращение к смерти» и др.

На *четвертом этапе* выводы от предыдущего этапа распространяются на связанную со смертью совокупность общественных явлений, процессов. Определяется влияние смерти на социальное становление, образование тех или иных форм социального взаимодействия как в контексте события смерти, так относительно общества в целом, различных его областей. Используется метод *экзистенциального анализа*, с помощью которого проясняется социальное во времени и пространстве предыдущих эпох, настоящей жизни и будущего взаимодействия. Существование, которое было вынесено за скобки на первом этапе, приобретает свою форму феноменологического осмысления.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Оставаясь в русле социальной философии и танатологии, мы должны отходить от категории отношения к смерти как доминирующей при раскрытии феномена смерти и его места в общественной жизни. Индивидуальный фактор в оценке отношения к смерти преувеличивается, а его типизация упускает из вида социальный контекст образования интенции смерти. Историки, рассматривая временной характер изменений отношения к смерти, зачастую не принимают во внимание социальный контекст таких изменений, представляющий собой не просто условие, а заметную часть исторического развития. Также можно встретить преувеличение социального аспекта, в отрыве от жизненной практики и жизненного мира людей. Смерть здесь изучается социологически как скопление социальных фактов без значимой аналитики.

Не стоит полагать, что объединение этих подходов будет способствовать получению целостного знания о смерти и способах ее выражения через социальные представления. Зачастую речь идет о гиперболизации того или иного аспекта, что имеет мало общего с самим объектом и много с исследователем, который желает видеть объект именно таким образом. В то время как необходимо исходить из бытия самого предмета и возможности его со-бытия с другими предметами. Только таким образом и возможно создание социальной онтологии смерти. Поэтому наша модель анализа социальных представлений в качестве исходного рассматривает событие и образ смерти.

Социальные представления о смерти мы склонны рассматривать по пяти параметрам. Первый — как часть «скорбных ритуалов», определяющих форму образования события смерти, способы взаимодействия людей друг с другом и развитие определенного типа солидарности вокруг смерти. Второй — как часть общественного сознания, осуществляющего свое влияние на формирование различных культурных, политических и др. дискурсов, образа человека и его деятельности-в-мире. Третий — как часть социальной воли, устанавливающий границы свободы чело-

века, его способности распоряжаться своей смертью, развитие права в направлении расширения или подавления свободы. Четвертый — как часть отношения общества к телу, телесному и сексуальности, влечения к запретному: табуирование и растабуирование. Пятый — как часть религиозного и атеистического мышления, которые вносят свои коррективы в процесс принятия и осмысления смерти. Символический язык религиозной эсхатологии во многом носит компенсаторную функцию, когда социального опыта физической смерти становится явно недостаточно для осмысления события смерти.

Социальные представления о смерти — это динамическая характеристика жизни и утверждение ее различных феноменов, закрепление в индивидуальном и общественном сознании образов, знаний, чувств, вызванных событием или дискурсом смерти. Как смерть влияет на жизнь, так и жизнь способна влиять на смерть. Нам остается выявить способы и степень подобных влияний, а также возможность их регулирования. То, как негация смерти распространяется на сферу общественных отношений, позволяет нам глубже понять основы общественной жизни, формы прошлого, настоящего и будущего развития общества.

© Борисов Н.А., 2017

#### ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Этикур*. Письмо к Менекею // Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М.: Худож. лит., 1983. С. 315—319.
- [2] *Больцано Б.* Учение о науке. СПб.: Наука, 2003.
- [3] *Гуссерль Э.* Логические исследования: Том 2. Часть 1. Исследования по феноменологии и теории познания. М.: Гнозис, 2001.
- [4] *Гуссерль Э.* Интенциональные предметы // Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. С. 31—74.
- [5] *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, 1999.
- [6] *Рикер П.* Я-сам как другой. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008.
- [7] *Le Goff J.* La Naissance du Purgatoire. P.: Gallimard, 1981.
- [8] *Vovelle M.* La mort et l'Occident de 1300 à nos jours. P.: Gallimard, 1983.
- [9] *Aries Ph.* L'homme devant la mort. P.: Editions du Seuil, 1977.
- [10] *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Академический Проект, 2009.

#### Для цитирования:

Борисов Н.А. Феноменологическая модель анализа социальных представлений о смерти // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 582—591. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-582-591.

#### Сведения об авторе:

Борисов Николай Андреевич — аспирант кафедры теории и практики социальной работы Пензенского государственного университета (e-mail: borisovnik7@yandex.ru)

#### For citation:

Borisov, N.A. A Phenomenological Model for Analysis of Social Representations of Death. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 582—591. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-582-591.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-582-591

## A PHENOMENOLOGICAL MODEL FOR ANALYSIS OF SOCIAL REPRESENTATIONS OF DEATH

N.A. Borisov

Penza State University  
40, Krasnaya str., 440026, Penza, Russian Federation

**Abstract.** The author makes an attempt to create a model for analysis of social representations of death based on phenomenological methodology. The main objects of analysis are the event of death as a spatial dimension of the representations and the image of death as their extension in time. Taking into account the shortcomings of existing models in the study of attitudes to death, the new model provides an analysis of the social aspects of religious and atheistic representations of death. The social representations are divided into elitist, mass and marginal. Phenomenological modeling includes four stages along with special method for each one. Consequently, the proposed model allows to understand both the attitudes to death at a certain historical period and social as such in a time and space of previous historical epochs, of the present life and of future interactions.

**Key words:** death, social representations, the event of death, the image of death, phenomenology, intention, noema, noesis

### REFERENCES

- [1] Epikur. Pis'mo k Menekeyu. In: Tit Lukretsiy Kar. *O prirode veshchei*. Moscow: Khudozh. lit.; 1983. p. 315—319. (In Russ.)
- [2] Bol'tsano B. *Uchenie o nauke*. Saint Petersburg: Nauka; 2003. (In Russ.)
- [3] Gusserl' E. *Logicheskie issledovaniya: Vol 2. Part 1. Issledovaniya po fenomenologii i teorii poznaniya*. Moscow: Gnozis; 2001. (In Russ.)
- [4] Gusserl' E. Intentsional'nye predmety. In: Gusserl' E. *Izbrannye raboty*. Moscow: Territoriya budushchego; 2005. p. 31—74. (In Russ.)
- [5] Merlo-Ponti M. *Fenomenologiya vospriyatiya*. Saint Petersburg: Yuventa; 1999. (In Russ.)
- [6] Riker P. *Ya-sam kak drugoi*. Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoi literatury; 2008. (In Russ.)
- [7] Le Goff J. *La Naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard; 1981.
- [8] Vovelle M. *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard; 1983.
- [9] Aries Ph. *L'homme devant la mort*. Paris: Editions du Seuil; 1977.
- [10] Gusserl' E. *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii*. Moscow: Akademicheskii Proekt; 2009. (In Russ.)

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-592-601

## ЗНАЧЕНИЕ ДИСТИНКЦИИ ВООБРАЖЕНИЯ И ФАНТАЗИИ ДЛЯ КОНСЕРВАТИВНОЙ ИДЕОЛОГИИ: ФИЛОСОФИЯ РОДЖЕРА СКРУТОНА

Н.С. Глазков

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»  
101000, Москва, Россия, ул. Мясницкая, д. 20

Автор статьи обращает внимание на связь консерватизма и эстетики как философской дисциплины, объясняет природу и смысл этой связи. Утверждается, что эстетическое различие воображения и фантазии, акцентированное С.Т. Кольридом, является инструментом критики и самокритики на службе у консервативной идеологии. С консервативной точки зрения, воображение считается творческой, тогда как фантазия — пассивной способностью, находящейся в зависимости от аффектов. По этой причине последняя потворствует утопическому мышлению, которое рассматривается как прожектерство. Поясняется, что указанное различие логично вписывается в рамки консервативной эпистемологии в ее версии, представленной у Д. Юма. Его применение рассматривается на материале работ британского консерватора Роджера Скрутона: «Польза пессимизма и опасность ложной надежды», «Современная культура» и последней редакции книги «Мыслители новых левых». Указывается, что в рамках консервативного дискурса различие имеет не только критический, но и творческий аспект.

**Ключевые слова:** консерватизм, эстетика, фантазия, воображение, эпистемология консерватизма, Роджер Скрутон

Роджер Скрутон — хорошо известный в англоговорящем мире консерватор и эстетик. Он является автором более 40 книг, посвященных политике и культуре, среди которых как публицистические, так и философские исследования. Его публицистика отличается резкостью, смягчаемой, впрочем, остроумием, а собственно философский метод вдохновлен аналитической традицией с ее идеей о «семантической гигиене» [1. Р. 2]. Это даже позволило сказать одному из критиков, что есть два Скрутона: «Первый готовит едкие филиппики в адрес левых для The Times. Второй — беспристрастный скептический анализ эстетики, культуры и политики, ...из которого и левым есть что почерпнуть» [2. Р. 31].

Однако больший исследовательский интерес вызывает совмещение консерватизма и эстетики в поле внимания Скрутона, в чем он продолжает традицию известных консерваторов от Э. Берка до Р.Дж. Коллингвуда и Т.С. Элиота. И хотя факт такого совмещения лежит на поверхности, его оказывается не так просто объяснить. По крайней мере, не стоит думать, что интерес к вопросам эстетики является своего рода необходимой чертой консервативного аристократизма; он имеет сущностный смысл. Разрешение затруднения позволяет дать ретроспективный анализ взаимосвязи консерватизма и эстетики как философской дисциплины, проведенный в эпистемологическом ракурсе. Направление анализа, его контуры, будут

намечены в первой части настоящей статьи. Исходя из изложенного здесь, читатель сможет получить представление о смысле связи консерватизма и эстетики. Далее — во второй части — более подробно, на примере одного из текстов Роджера Скрутона, будет продемонстрировано, какого рода психологический эмпиризм легитимирует значение эстетики для консервативной идеологии. И затем — в третьей части работы — будут приведены примеры того, как Роджер Скрутон использует понятийный аппарат эстетики для критического анализа явлений культуры.

## I

«Романтики были полны восхищения перед церковью, средневековым, дворянством — нечто в их собственных мечтаниях делало им эти явления близкими. Искали в них компенсации за свои трудности. Отношение романтиков к идеалу никогда не основывается на интенсивных исследованиях. Идя следом за мечтой, они едва касаются поверхности», — так пишет Карл Мангейм, рассуждая о формировании теоретического ядра консервативной мысли из амальгамы романтизма и реакции [3. С. 139]. Возникает впечатление, что она не способна была породить что-то большее, чем специфический тип консервативного воображения, удаляющего его субъекта в мир грез.

В своем подходе Мангейм не одинок — существует устоявшееся представление об авторах, «прибегающих к воображению для того, чтобы затушевать реалии жизни и отрицать необходимость в общественных изменениях» [4. Р. 85]. За образом таких консервативных авторов, грезящих наяву, скрывается, как правило, обобщенное представление о немецких романтиках XVIII—XIX веков.

Между тем обсуждаемая опасность была отрефлексирована уже на заре консерватизма и, более того, сам консерватизм в лице его родоначальников всегда преследовал именно трезвость мышления. Как справедливо отмечал Мангейм, «Германия сделала для идеологии консерватизма то, что Франция сделала для Просвещения — использовала ее до логического предела». Однако и то и другое зародилось в Великобритании, существуя там в умеренных формах [5. С. 131]. Неслучайно поэтому, что именно в британском консерватизме мы и обнаруживаем механизм консервативной критики и самокритики, который призван противостоять бегству от реальности, свойственному немецкому консервативному романтизму. Мы находим его тесно связанным с развитием эстетической теории в XVIII веке, у фигуры, относимой одновременно к школам консервативной и эстетической мысли, а именно у С.Т. Кольриджа. Он был выражен последним как принцип различения воображения и фантазии в работе *Biographia Literaria* [6. С. 87—97]. Несмотря на то, что в трудах Кольриджа это его упоминание было единственным, оно не только не забывалось самим автором, что отдельно обсуждается в специальной литературе [7], но и не затерялось бесследно в истории консервативной и эстетической мысли [8—10]. В специфических формах и контекстах его обсуждение можно встретить и у более современных авторов: у Р. Дж. Коллигвуда, у Т.С. Элиота, а в XXI веке — у британского консерватора Роджера Скрутона.

Его смысл состоит в том, что воображение может выступать как инструментом творческого познания, так и пассивным мечтанием, т.е. в качестве фантазии. В этом своем последнем качестве оно проблематично и должно вызывать к себе настроенное отношение, но задача консерватизма в том и состоит, чтобы пресекать фантазию. Вызывает удивление, что именно этот аспект связи консерватизма и эстетики зачастую упускается как критиками консерватизма, так и теми, кто пытается оправдать его перед лицом критики. Первые экстраполируют представление о романтизме немецких консерваторов на весь консерватизм. Вторые, не отвечая по существу критики — то есть на тот довод, что консерваторы — это праздные мечтатели — отбиваются ссылками на роль эстетики как инструмента воспитания. Даже автор исследования о С.Т. Кольридже [7], защищая консервативное воображение как присущее любому серьезному консерватизму, акцентирует не смысл знаменитой дистинкции Кольриджа самой по себе, а значение воображения то для воспитания, то для религиозной сферы, где только оно и сможет способствовать гармоничному развитию когнитивных способностей человека — своего рода цели в себе (1).

О политическом значении эстетического воспитания учил еще Платон, отмечавший устами Сократа, что «уродство, неритмичность, дисгармония — близкие родственники злоречия и злонравия», недопустимые в государстве. В XVIII веке эту мысль развивает, в частности, Д. Юм, указывая на влияние эстетического воспитания на поведение: «развитый вкус в изящных искусствах подавляет аффекты и вызывает у нас безразличие к тем объектам, к которым с таким пристрастием относятся все остальные люди». Тем не менее подобные параллели составляют отдельный сюжет в рамках темы о связи консерватизма и эстетики.

Можно утверждать, что внимание к воображению в качестве черты консервативной рефлексии в полной мере отвечает характерному для консерватизма взгляду на природу человека и соответствующей ему эпистемологии. Согласно влиятельной версии последней, изложенной Д. Юмом, воображение, наряду с памятью, является образующей силой познания. Между тем даже в таком качестве оно зависимо от аффектов. Как пишет Д. Юм: «там, где разбужены аффекты, нет места для свободного воображения» [Цит. по: 11. С. 102]. Различение воображения и фантазии и возникает из попытки рефлексии аффективной стороны воображения. Тот факт, что дальше аффектов анализ пойти не может, определяет форму его результатов — набор поведенческих диспозиций, подпитывающих приверженность определенным модусам воображения. Разумеется, интеллектуализм в познании и объяснении человеческих поступков встречает скептическое отношение. Его место занимает психологический эмпиризм [11. С. 147]. Яркие примеры применения этого метода содержатся, например, в «записной книжке» Э. Берка, где обсуждаются, в частности, психологические портреты «джентльмена» и «мудрого» человека [12. С. 201—224], некоторые эссе Д. Юма (2), или, наконец, обращаясь к характеру рационалиста — знаменитое эссе М. Оукшотта «Рационализм в политике». Продолжая эту традицию в XXI веке, Р. Скрутон сближает описание рационалиста и оптимиста, «равнодушного к истине» [14. Р. 48]. Это равнодушие

проявляется в склонности к самообману, поскольку за логически безупречными рассуждениями скрывается утопия. Последнюю следует понимать как фантазию, т.е. нереальный объект реального желания, как Скрутон определяет ее в книге «Современная культура», противопоставляя в то же время воображению [10. Р. 55—67].

## II

Прежде чем привести некоторые примеры использования различия между фантазией и воображением, следует выяснить, с какого рода самообманом связано «равнодушие к истине» [14. Р. 48]. Ответ на этот вопрос сам по себе задает тему отдельного сочинения Скрутона: «Польза пессимизма и опасность ложной надежды». Любопытно, что «равнодушие к истине» определяется Скрутоном не как нарушение законов мышления, а через набор диспозиций, находящихся за пределами рассудочного контроля, в эмоциональной сфере. Таким образом, равнодушные к истине является чертой эмоционального склада, и повлиять на него можно только на том уровне, где оно возникает, т.е. на уровне психики. Содержательно речь идет о психологических установках, подпитывающих слабость к самообману. Рядящийся в одежды утопии, он и становится мишенью консервативной критики либерализма, социализма и постмодернизма. В свою очередь, укорененность утопического элемента в сфере психики оказывается фактором, объясняющим жизнестойкость утопии как явления политической жизни, несмотря на печальные преломления этого явления в современности.

Критика Скрутона разворачивается через противопоставление оптимизма утопии консервативному «пессимизму». Следует, однако, сказать, что, вопреки названию, в самой книге речь идет не о пессимизме, а об умеренном оптимизме, который противопоставляется оптимизму огульному (*unscrupulous*).

Если осторожный оптимист не теряет «связи с реальностью» (хотя его и может преследовать соблазн), то оптимист неумеренный «оторван от реальности», живет в мире «податливых иллюзий». «Уход от реальности» — это метафора самообмана. Между «обретением реальности» и «уходом от нее» — разные его степени. Установка на жизнь «в реальности» поддерживается рефлексией, тогда как самообман сопряжен с отказом от нее. Но этот отказ, конечно, не осознан. Поскольку ошибки оптимиста лежат не на рациональном уровне, а на уровне психологической установки, он не чувствителен к рациональным аргументам. Аргументация оппонента на него не действует, а его собственная служит, скорее, риторическим обрамлением заранее известных «выводов». «Ошибки столь очевидны, что сложно представить, что кто-то будет их совершать. Дело, однако, в том, что мы имеем дело не с локальными ошибками в рассуждениях, но со складом ума, равнодушным к истине» [Там же. Р. 48].

По мнению Скрутона, самообман подпитывается несколькими установками, напоминающими аффекты, это: 1) вера в счастливый случай, 2) вера в то, что мы рождены свободными, 3) вера в утопию, 4) вера в то, что наши взаимодействия есть игры с нулевой суммой, 5) вера в план, 6) вера в дух времени и 7) вера в то, что можно добиться сразу нескольких несовместимых благ (например, свободы,

равенства и братства). Все это — движущие силы самообмана, которые включают и способы самозащиты от критики — более или менее агрессивные.

Подробное изложение каждой из ошибок сейчас для нас не столь важно. Значение имеет то, что уже в приведенном перечне можно обнаружить намеки на определенные идеологии и социальные теории, имевшие место в прошлом. Таким образом, предполагается, что некоторые аффекты крепко связаны с отдельными теориями и идеологиями. То же промежуточное звено, которое обеспечивает их создание, есть какая-то пассивная, нерелексивная сторона психики. Но, как мы помним, такой пассивной стороной С.Т. Кольридж считал фантазию. У Скрутона она фактически и выступает как самообман.

Утопия — это, таким образом, плод фантазии. Она подкрепляет ложную надежду специфическим видением будущего, в котором все проблемы решены. При этом ключевым свойством утопии Скрутон называет иммунитет к опровержению. Казалось бы, в случае утопии вопрос об опровержении вообще не может быть поставлен, ведь по определению утопия — это вымысел. Дело, однако, в том, что субъект утопического сознания как раз не склонен рассуждать таким образом. Он принимает утопию не вопреки ее абсурдности, а именно благодаря ей, противопоставляя себя действительности. Скрутон приводит примеры современных утопий и имена их авторов, употребляя понятие утопии как полемическое оружие. Любопытно, что понятия утопии как специфического литературного жанра, представленного, допустим, Т. Мором или Ф. Бэконом, он не касается. Этим подчеркивается, что утопическое сознание не идентифицирует себя как таковое.

В свете изложенного утопия предстает недугом, требующим лечения, пусть и таким горьким средством как доля пессимизма. Между тем анализ утопии слева, и в частности, у Фредерика Джеймисона, претендует на более комплексное видение феномена, оставляющее даже место для его апологии. Так, с одной стороны, Джеймисон воспроизводит мотив критики, прослеживаемый и у Скрутона: «Политика, направленная на радикальное преобразование действующей системы, должна быть названа утопической — с правым подтекстом: эта система (понимаемая сегодня как свободный рынок) — часть человеческой природы, любая попытка изменить ее будет сопровождаться насилием, а сохранение достигнутых (вопреки человеческой природе) изменений окажется невозможным без диктатуры» [15]. Однако Джеймисон указывает и на то, что утопия имеет смысл «инаковости», без которой «мы никогда не придем к идее новой политики» [Там же]. Этот аспект утопии Скрутон действительно не акцентирует. Однако ему есть что ответить на замечание Джеймисона о причине исчезновения «пространства по ту сторону любой истории.., которое мы и зовем утопией», а именно: о «характеризующем постмодерн ослабевании чувства истории и способности воображать историческое различие» [Там же]. Помимо традиционных отсылок к важности истории консерватизм имеет в своем распоряжении средства эстетики, позволяющие работать с этими проблемами и оставлять место для инаковости, не поглощающей действительность в отличие от утопии. Это и есть средства воображения, в отличие от фантазии, создающей утопию.

## III

Постепенно, от элемента рефлексии собственного литературного творчества у С.Т. Кольриджа, различие воображения и фантазии становится элементом консервативной критики разного рода утопизма — как утопизма законодателей, так утопизма ученых и философов, не говоря уже о бытовых его проявлениях. О первом удачно сказал Т.С. Элиот: «Такая литературная критика, ... едва ли рассчитана на то, чтобы воздействовать на формирование стиля молодых поэтов. Скорее, это, ... рассказ поэта об опыте собственной поэтической деятельности, изложенный в форме, свойственной его мышлению» [8. С. 56]. И, тем не менее, этого различия требовала сама эпистемология как эстетики, так и консерватизма, что периодически вызывало его к жизни. Р. Дж. Коллингвуд, к примеру, выражал протест против вульгарного предрассудка — популярного в XIX веке представления о художнике как мечтателе, создающем «в своей фантазии игровой мир, который, если бы существовал в реальности, был бы (по крайней мере, на взгляд поэта) лучше и приятнее, чем тот мир, в котором мы живем» [9. С. 133—134]. Нетрудно видеть, что этот протест имеет консервативный смысл.

На примере Роджера Скрутона можно проиллюстрировать, как различие воображения и фантазии применяется в области анализа культуры. Оно помогает британскому консерватору наметить отличие между модернизмом и постмодернизмом, понимаемым как культурный феномен. И хотя рассуждения Скрутона заставляют вспомнить об эссе Климента Гринберга о, соответственно, авангарде и китче, привлекаемая к анализу идея Кольриджа придает рассуждениям дополнительное методологическое измерение. Вкратце это рассуждение можно свести к ряду тезисов, что, конечно, не даст представления о полемических достоинствах текста Скрутона, но позволит пояснить ту мысль, что различие воображения и фантазии может выступать инструментом критического анализа культурных явлений.

Скрутон избегает поверхностного сближения постмодернизма с модернизмом. Более того, он даже считает модернизм по существу консервативным явлением, утверждая, что: «Модернизм был не нападкой на художественную традицию, а попыткой спасти ее» [10. Р. 85]. В этой оценке он опирается на мнение самих модернистов о творческом призвании, в частности, отсылает к эссе Т.С. Элиота «Традиция и индивидуальный талант». В этом тексте Т.С. Элиот рассуждает о реактуализации прошлого как условия поэтической деятельности. По его мнению, особое значение для поэта, как и для любого художника, имеет «чувство истории», которое побуждает «творить, ощущая в себе не только собственное поколение, но и всю европейскую литературу от Гомера, а в ее пределах литературу своей собственной страны как целое, которое существует вне времени и составляет вневременной ряд» [16. С. 196]. Более того, значение и оценка поэта вытекают из оценки его связи с поэтами и художниками прошлого [Там же], что образует уже принцип эстетической критики.

Объяснение модернизма как консервативного явления по существу возможно и без привлечения специфически консервативных категорий. Как и Гринберг,

Скрутон считает, что консервативный смысл модернизма состоял в сохранении искусства от его примитивизации массой. Тенденция к нарочитой сложности должна была «заслонить красоту за стеной эрудиции» [10. Р. 85] и тем самым способствовать образованию анклава высокой культуры, устойчивого к профанации. Однако, по его мнению, нарочитые сложность и недоступность модернизма привели к представлению о том, что произведение искусства обязательно должно быть вызовом. Это способствовало смещению ориентиров: как будто оригинальность становилась единственным требованием к художественному произведению, что наносило ущерб его содержательной стороне. «Абстрактное искусство стало не больше чем искусством абстракции» [Там же. Р. 88]. В результате оно перестало считаться последним пунктом соприкосновения с идеальным в секуляризованном мире. Если раньше обрамление картины символизировало границу между действительным миром и миром воображения, то теперь необходимость в обрамлении отпала. Произведение искусства стало вещью среди вещей. Однако постепенная утрата идеального мира, о которой сетует Скрутон, не могла не быть компенсирована. Отсюда, утратив доступ к своему домену, воображение стало чаще уступать фантазии. А это означало, что высокое искусство не могло уже спастись от сентиментальности — главного врага модернизма — т.е. «желания быть причастным чему-то героическому или преображающему, не затрачивая сил на реальные переживания» [8. Р. 86]. Фантазия и есть то, что позволяет заглушить реальное желание посредством суррогата. Ее продуктом в сфере искусства является китч. Это то, что в конечном счете восполняет утрату веры в идеалы: неискренние эмоции, фальшивая мораль и фальшивые эстетические ценности [10. Р. 86]. Таким образом, модернистам не удалось сохранить высокое искусство в качестве неприкосновенной сферы жизни: оно подверглось рутинизации и сентиментализации, свойственной массовой культуре.

В этой ситуации осталось только принять китч, чтобы нейтрализовать его. Нарочитый, а потому обезоруженный китч стал новой формой художественного произведения. Так, по мнению Скрутона, и возник постмодернизм — как «упреждающий китч».

Особенно примечательно то, что эстетическая дистинкция между воображением и фантазией не только используется Скрутоном для характеристики культурных феноменов модернизма и постмодернизма, но и обсуждается как инструмент предметной и систематической философской критики. В этой связи в новой редакции книги о «мыслителях новых левых» (3) Скрутон упрекает С. Жижека в рассмотрении фантазии как движущей силы идеологии: «Почему же, достигая такой степени самосознания, капитализм настойчиво утверждает свое господство, все больше и больше засасывая человеческую жизнь в трясины потребления? Ответ Жижека состоит в том, что идеология обновляется посредством фантазии. Мы цепляемся за мир потребления, где испытываем *наслаждение* (*jouissance*), и оставляем позади себя реальное... Мы приходим к тому, что идеология обслуживает уже не капиталистическую экономику, а саму себя — ради самой себя, наподобие искусства или музыки. Это ситуация, которую Жиль Липовецки и Жан Серуа описали как „эстетизацию мира“. Идеология становится игрушкой в наших ру-

ках — мы и принимаем ее и смеемся над ней, зная, что все имеет свою цену в нашем мире иллюзий, но ничто — ценность» [17. Р. 266].

Таким образом, критика идеологии как фантазии становится апологией самой фантазии. Скрутон подчеркивает это, отсылая к концепциям постмодернистов, злоупотребляющих, по его мнению, данным понятием: «и Жижек, и Лакан говорят о некоем „маленьком другом“, возникающем как объект фантазии и желания...» [Там же. Р. 263] и т.п.

На данных примерах можно видеть, что у Скрутона фантазия приобретает смысл операционального понятия именно в оппозиции к воображению, которое выступает как продуктивная творческая и познавательная способность. В чем же заключается эта продуктивность, еще следует пояснить на материале консервативной риторики.

© Глазков Н.С., 2017

### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) 'It is wonderful, how closely Reason and Imagination are connected, and Religion the union of the two' (F I 203n.). Цит. по: Vigus J. James Vigus reads: Alan P.R. Gregory, Coleridge and the Conservative Imagination (Mercer UP, 2003) // *The Coleridge Bulletin*. 2005. Vol. 26.
- (2) См., например, эссе «Платоник» или «Скептик» в [13].
- (3) Scruton R. *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left*. New York: Bloomsbury, 2015.

### ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Conservative Texts: An Anthology*. Basingstoke: Macmillan, 1991.
- [2] *Dunn T. Dr Scruton and Mr Hyde?* // *Journal Of Area Studies*. Series 1. Vol. 6. Iss. 12. P. 31—32.
- [3] *Мангейм К. Консервативная мысль // Социологические исследования*. 1993. № 9.
- [4] *Vigus J. James Vigus reads: Alan P.R. Gregory, Coleridge and the Conservative Imagination (Mercer UP, 2003) // The Coleridge Bulletin*. 2005. Vol. 26.
- [5] *Мангейм К. Консервативная мысль // Социологические исследования*. 1993. № 1.
- [6] *Кольридж С.Т. Biographia Literaria // Кольридж С.Т. Избранные труды*. М.: Искусство, 1987.
- [7] *Gregory A.P.R. Coleridge and the Conservative Imagination*. Macon, Ga.: Mercer University Press, 2003.
- [8] *Элиот Т.С. Вордсворт и Кольридж // Элиот Т.С. Назначение поэзии. Статьи о литературе*. Киев: AirLand, 1996.
- [9] *Коллингвуд Р.Дж. Принципы искусства*. М.: Языки русской культуры, 1999.
- [10] *Scruton R. Modern Culture*. London: Continuum, 2005.
- [11] *Нарский И.С. Давид Юм*. М., Мысль, 1973.
- [12] *Берк Э. Из «Записной книжки» Э. Берка // Берк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного*. М.: Искусство, 1979.
- [13] *Юм Д. Сочинения*. В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.
- [14] *Scruton R. The Uses of Pessimism: and the Danger of False Hope*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- [15] *Джеймисон Ф. Политика утопии // Художественный журнал*. 2011. № 84. Дата обращения: 27.06.2017. Доступ по ссылке: <http://moscowartmagazine.com/issue/13/article/173>.

- [16] *Элиот Т.С.* Традиция и индивидуальный талант // Элиот Т.С. Бесплодная земля. М.: Ладомир: Наука, 2014.
- [17] *Scruton R.* Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left. New York: Bloomsbury, 2015.

**Для цитирования:**

Глазков Н.С. Значение дистинкции воображения и фантазии для консервативной идеологии: философия Роджера Скрутона // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 592—601. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-592-601.

**Сведения об авторе:**

Глазков Никита Сергеевич — аспирант школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (e-mail: glazkovnikita@gmail.com)

**For citation:**

Glazkov, N.S. The Meaning of the Distinction Between Fantasy and Imagination for the Conservative Discourse: The Philosophy of Roger Scruton. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 592—601. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-592-601.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-592-601

**THE MEANING OF THE DISTINCTION  
BETWEEN FANTASY AND IMAGINATION  
FOR THE CONSERVATIVE DISCOURSE:  
THE PHILOSOPHY OF ROGER SCRUTON**

**N.S. Glazkov**

Higher School of Economics — National Research University  
20, Myasnitskaya Str., 101000, Moscow, Russian Federation

**Abstract.** The author points out and explains the quiddity of the relationship between conservatism and aesthetics as a philosophical discipline. It is shown that the aesthetic distinction between fantasy and imagination, set forth by S.T. Coleridge, is a serious tool of conservative critique and self-critique. From the conservative point of view, imagination is a creative faculty, while fantasy is a passive one, i.e. dependent hugely on passions. It is for that reason that the latter is often understood as a preliminary source for utopian or, in other words, wishful thinking. The discussed distinction fits in the general pattern of conservative epistemology, the greatest exponent of which was D. Hume. The critical uses of the distinction today are partially exposed by Roger Scruton, a British conservative philosopher, in works such as “The Uses of Pessimism: and the Danger of False Hope”, “Modern Culture and Thinkers of the New Left”. The author argues that the distinction is apt to play not only critical but also a constructive role in shaping the conservative discourse.

**Key words:** conservatism, aesthetics, fantasy, imagination, conservative epistemology, Roger Scruton

**REFERENCES**

- [1] *Conservative Texts: An Anthology*. Basingstoke: Macmillan; 1991.
- [2] Dunn T. Dr Scruton and Mr Hyde? *Journal Of Area Studies*. Series 1;6(12):31—32.
- [3] Mannheim K. Konservativnaya mysl'. *Sotsiologicheskiye issledovaniya*. 1993;(9). (In Russ.)

- [4] Vigus J. James Vigus reads: Alan P.R. Gregory, Coleridge and the Conservative Imagination (Mercer UP, 2003). *The Coleridge Bulletin*. 2005;26.
- [5] Mannheim K. Konservativnaya mysl'. *Sotsiologicheskiye issledovaniya*. 1993;(1). (In Russ.)
- [6] Coleridge ST. Biographia Literaria. In: Kol'ridzh ST. *Izbrannyye trudy*. Moscow: Iskusstvo; 1987. (In Russ.)
- [7] Gregory APR. *Coleridge and the Conservative Imagination*. Macon, Ga.: Mercer University Press; 2003.
- [8] Eliot TS. Wordsworth and Coleridge. In: Eliot T.S. *Naznacheniyе poezii. Stat'i o literature*. Kiev: AirLand; 1996. (In Russ.)
- [9] Collingwood RG. *Principy iskusstva*. Moscow: YAzyki russkoy kul'tury; 1999. (In Russ.)
- [10] Scruton R. *Modern Culture*. London: Continuum; 2005.
- [11] Narskiy IS. *David Um*. Moscow: Mysl'; 1973. (In Russ.)
- [12] Burke E. Iz «Zapisnoy knizhki» E. Berka. In: Burke E. *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Moscow: Iskusstvo; 1979. (In Russ.)
- [13] Um D. *Sochineniya. In 2 vol. Vol. 2*. Moscow: Mysl'; 1996. (In Russ.)
- [14] Scruton R. *The Uses of Pessimism: and the Danger of False Hope*. Oxford: Oxford University Press; 2013.
- [15] Jameson F. Politika utopii. *Khudozhestvennyi zhurnal*. 2011;(84) [cited 2017 June 27]. Available from: <http://moscowartmagazine.com/issue/13/article/173>. (In Russ.)
- [16] Eliot TS. Traditsiya I individual'nyi talant. In: Eliot T.S. *The Waste Land*. Moscow: Ladomir: Nauka; 2014. (In Russ.)
- [17] Scruton R. *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left*. New York: Bloomsbury; 2015.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-602-611

## ФОРМИРОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ «РАЦИОНАЛЬНОГО» СТРАХА В ЭПОХУ МОДЕРНА

А.Е. Зырянов

Институт философии РАН  
109240, Москва, Россия, ул. Гончарная, 12, стр. 1

Статья посвящена анализу феномена «рационального» страха, возникающего в эпоху модерна. В своем исследовании автор опирается на работы Томаса Гоббса как создателя концепции «рационального» страха. Предпринята попытка представления концепта «рационального» страха как основы политической философии английского мыслителя. Автор демонстрирует, как Томас Гоббс, переосмысливая традиционные представления о страхе, формулирует собственную оригинальную концепцию «рационального страха», появление которой стало возможно лишь в эпоху модерна. Порывая с «традицией», свое определение страха Гоббс формулирует в механистическом ключе. Особое внимание в статье уделяется использованию страха в визуальных стратегиях английского философа (на примере анализа фронтисписа «Левифана»). Автор также рассматривает проблемные места концепции «рационального страха» и возможные пути их преодоления.

**Ключевые слова:** социальная философия, модерн, страх, эмоция, смерть, государство, свобода, безопасность, визуальная стратегия

Одной из сильнейших человеческих эмоций является страх. По мнению большинства психологов, она является врожденной и оказывает непосредственное воздействие на поступки людей. Когда страх захватывает человека, последний полностью теряет способность к рациональному мышлению и к адекватному принятию решений. «Так, поведение человека в страхе было опредмечено во всех культурах. Страх обрел новые значения и смыслы, стал отправной базой для оценки и контроля поведения людей» [5]. Однако эта эмоция присуща не только человеку, но и большинству представителей животного мира. Она является ответной реакцией на внешнюю угрозу и основным механизмом выживания, который реализуется в принятии решения: противостоять или бежать. Стратегия избегания опасности почти во всех культурах воспринималась как нечто «постыдное», что наложило свой отпечаток на восприятие страха как негативной эмоции. Подобное восприятие было переосмыслено выдающимися философами и психологами.

Тема страха привлекала умы ученых на протяжении веков. В античности этой темой интересовались такие философы, как Платон и Аристотель. Как отмечает американский исследователь социально-политической философии Кори Робин, именно страх оказывается «первой эмоцией, которую испытывает человек в Библии» [7. С. 9]. В Средние века к теме страха обращаются религиозные мыслители, а в Новое время о ней писали Монтень и Декарт. Однако наибольшее развитие тема получает в эпоху модерна, когда исторические события, такие как войны, междоусобицы и революции, повергали людей в состояние тотального страха за свою жизнь и свое будущее.

Первым, кто ясно осознал «могущество» данной эмоции, был английский мыслитель Томас Гоббс. Он не просто создал удивительную концепцию страха, которая не утратила своей актуальности до сих пор, но фактически помыслил страх в социально-философских категориях, сделав его основой своей теории. Гоббс был одним из первых философов, наиболее ясно осознавших определяющую силу именно коллективного страха, который может быть использован в социально-политических целях. «Страх смерти был любимой темой Гоббса, — пишет Кори Робин, — не просто аффектом, но когнитивным предощущением телесного разрушения, так как философ думал, что тот открывает выход из естественного состояния» [Там же. С. 44]. В данной статье речь пойдет о феномене страха в интерпретации Томаса Гоббса, его функциях и значении для социально-философской мысли модерна.

Томас Гоббс родился 5 апреля 1588 года. Это были преждевременные роды, так как его мать была напугана известием о вторжении в Англию Непобедимой армады. Впоследствии Гоббс любил повторять: «Моя мать была переполнена таким страхом, что она носила близнецов: меня и вместе со мной страх» [13. С. 17]. Понятие страха стало одним из центральных в философии Томаса Гоббса.

В анализе феномена страха в мысли Гоббса нас интересует, прежде всего, его кардинальный разрыв с традицией, разрыв, который стал причиной переосмысления понятия «страх» в контексте модерна.

Как пишет американский философ Лео Штраус, до «открытия» Гоббсом Эвклида английский мыслитель продолжал верить в авторитет традиционной, аристотелевской, морали и политической философии [15. С. 129]. Но даже тогда его интересовали не сами классические нормы, а способы их применения. Изучая историю, Гоббс пытается понять, какие силы реально определяют поведение людей. Он обнаружил эти силы в людских страстях. Среди них он обращает особое внимание на тщеславие и страх. «Тщеславие — это сила, которая делает людей слепыми, страх — это сила, которая заставляет человека видеть» [Там же. С. 129]. Подчеркивая важность этих страстей, Гоббс выходит за рамки традиционной морали и социально-политической философии.

Страх у Гоббса — это отнюдь не примитивная эмоция, присущая всем животным. Это, по выражению Кори Робина, «рациональная, нравственная эмоция, которой обучали влиятельные люди в церквях и университетах» [7. С. 45]. Сам мыслитель дает исчерпывающее определение страха в первой книге трактата «О гражданине»: «Я же понимаю под этим термином любое предвидение будущего зла. Я включаю в понятие страха не только стремление бежать (от опасности), но и недоверие, подозрение, осторожность, предусмотрительность, позволяющие избежать опасности» [1. С. 287—288]. Таким образом, страх представляет собой «не событие (испуг), но состояние подобно тому, как и война, по Гоббсу, это не битва (событие), но состояние» [9. С. 26].

Изменения в оценке страха объясняются, по мнению Лео Штрауса, тем, что Гоббс больше всего ценит человеческую жизнь. Гоббс утверждает, что хорошие вещи хороши потому, что служат защите жизни. Для Аристотеля же хорошие вещи те, что дают добро, а не те, что сохраняют другие вещи. Наконец, Гоббс считает

лучшим противоядием против гнева и ярости — страх, а Аристотель в первую очередь упоминает уважение и только потом страх [15. С. 130]. Гоббс, по мнению Штрауса, порывает с традицией и в вопросе природы человека. Если для Аристотеля человек — это «животное политическое», то для Гоббса человек — это эгоистичное существо, которое преследует только свои собственные цели и поэтому оказывается в большей степени «асоциальным». В этом и заключался разрыв Гоббса с традицией и становление новой политической науки. По этой причине Штраус называл Гоббса ключевым представителем «первой волны современности» [Там же. С. 149].

Все люди от природы обладают в равной степени физическими и умственными способностями. «Из этого равенства способностей возникает равенство надежд на достижение целей» [2. С. 86], но два человека не могут одновременно обладать одной и той же вещью. Отсюда проистекают взаимное недоверие и война, когда отдельные индивиды оказываются неспособными контролировать ситуацию. Это подтверждает и современный американский психолог Кэррол Изард: «чувство утраты контроля над ситуацией — одна из причин, порождающих страх» [4. С. 207]. В естественном состоянии жизнь человека «одиока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна» [2. С. 87]. Люди нападают друг на друга, чтобы не только сохранить свою собственную свободу, но и приобрести господство над другими. Они прибегают к насилию для достижения своих целей, и каждый является врагом каждого. В такой «войне всех против всех» («*bellum omnium contra omnes*») «ничто не может быть несправедливым» [Там же. С. 88].

В соответствии с логикой Гоббса, естественное состояние логически предшествовало государственному. Гоббс рассматривал его как потенцию, которая постоянно присутствует в человеке и возобновляется в случае прекращения суверенной власти, а гражданские войны и восстания — как рецидивы «войны всех против всех». В естественном состоянии нет собственности, нет справедливости, нет места трудолюбию, т.к. никому не гарантированы плоды его труда, есть только война, «вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти», а «сила и коварство являются на войне двумя кардинальными добродетелями» [Там же]. Таким образом, Томас Гоббс критикует подобное первобытное состояние за то, что оно мешает нормальному развитию человеческого общества.

Исходя из этой посылки, люди должны стремиться к выходу из естественного состояния. Пока это состояние продолжается, они не способны прийти к договоренности, «рациональный баланс интересов не возникает сам собой, он нуждается в рамках порядка, который на языке политической философии называется миром» [8. С. 287]. Страх перед смертью — это наиболее существенная причина, склоняющая людей к заключению мира, а разум подсказывает «подходящие условия мира, на основе которых люди могут прийти к соглашению» [2. С. 88]. Это первый и основной естественный закон, который гласит: «Следует искать мира и следовать ему [...] защищать себя всеми возможными средствами» [Там же. С. 90]. Люди приходят к необходимости заключения общественного договора «каждого с каждым», который позволит перейти к гражданскому состоянию. Это то, что немецкий правовед Карл Шмитт называет «искрой *Ratio*»: люди, переполненные страхом перед лицом естественного состояния, собираются вместе, и в критический момент

происходит создание нового Бога [9. С. 147]. Они большинством голосов избирают правящую власть, и на этом их политические полномочия заканчиваются. Граждане теряют все свои права, кроме тех, которые может предоставить им суверен, если сочтет это нужным, и права на жизнь. В результате заключения общественного договора образуется государство, а люди переходят от естественного состояния к гражданскому.

Современная физиология и психология подтверждают правоту Томаса Гоббса. Эти дисциплины экспериментально доказали, что люди объединяются под воздействием страха. В этом люди ничуть не отличаются от животных, которым также легче переносить страх, находясь в группе. Современные российские психологи Гуляхин В.Н. и Тельнова Н.А. в статье «Страх и его социальные функции» утверждают, что страх выступает как «наиболее сильная мотивация для поиска безопасной среды существования и может усиливать социальные связи, включая бегство за помощью и коллективную защиту» [3. С. 54].

Таким образом, из естественного состояния появляется Левиафан, цель которого заключается в обеспечении безопасности, т.к. именно из страха перед смертью люди, которые «от природы любят свободу» [2. С. 116], связали себя узам, живя в государстве. Принимая во внимание эту предпосылку, Гоббс переходит к «выведению» прав государства. «Это отличает концепцию Гоббса от классической традиции, которая начинает рассмотрение государства с его прав» [15. С. 141].

Люди передают свои права человеку или группе людей из взаимного страха, страха насильственной смерти и страха, самого по себе непреодолимого (принудительного). Все это согласуется с принципом свободы. Другими словами, люди добровольно заменили страх перед естественным состоянием на страх перед мечом суверена. Они заменили неизбежную опасность на опасность, которая угрожает только нарушителям законов [Там же. С. 143]. Томас Гоббс переосмыслил традиционное представление о страхе, сделав его единственным возможным условием выхода из естественного состояния и поставив его на «службу» государству.

Кроме того, то, что отличает социальную философию Гоббса, легшую в основу социально-политических воззрений эпохи модерна, от традиции — это использование страха в визуальных стратегиях. Конечно, в любое время существование социально-политической сферы невозможно было представить без использования символов. Символ был и остается одной из важнейших составляющих построения и осмысления человеческой реальности. Как чувственно-воспринимаемый или абстрактный способ воплощения он способен донести до индивида содержание той или иной политической системы, таким образом помогая конкретному человеку лучше ориентироваться во внешнем мире. Однако именно Томаса Гоббса можно назвать самым последовательным философом, использующим «визуальные стратегии» для подкрепления своих доводов. Поэтому мы обратимся к фронтиспису «Левиафана», рассматривая это мифическое животное как политический символ.

На первой странице трактата находится гравюра с названием «Левиафан» и цитатой из Книги Иова: «Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei» (лат., «Нет на Земле власти, подобной ему») [см. рис. 1 ниже].

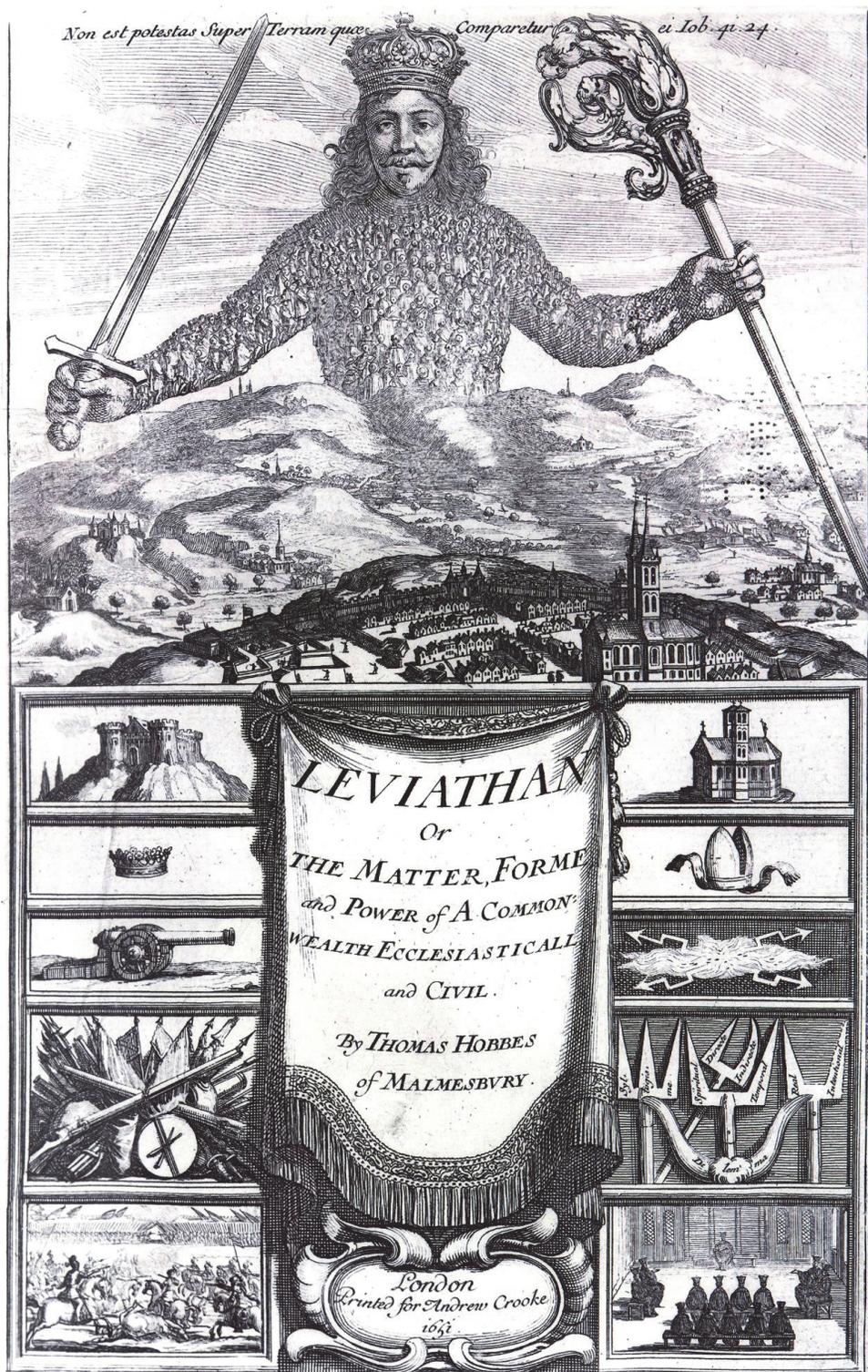


Рис. 1. Гравюра, помещенная на титульную страницу «Левиафана», 1651 год.  
Автор Авраам Боссе (Абрахам Босс)

Fig. 1. The frontispiece of the book «Leviathan», 1651, engraving by Abraham Bosse

Интересно заметить, что, несмотря на ее название, Левиафан, изображенный на ее фронтисписе, визуально имеет мало общего с морским чудовищем, а скорее напоминает «массивных гуманоидов», описанных в Асклепии. Хотя Гоббс нигде дословно и не цитировал текст Асклепия, все же, по мнению немецкого историка и философа Хорста Бредекмпа, имеют место быть бесчисленные ссылки на герметический корпус в других разделах «Левиафана» [11. С. 33]. Карл Шмитт, немецкий юрист и политический философ, отмечает, что «единство политической общности часто и в различных значениях воспринималось в образе человека-великана (*magnum corpus*). Истории политических идей известен и образ гигантского зверя». А Платон, к которому «восходит представление о политической общности как о большом человеке, называет движимую иррациональными аффектами толпу многоголовым и пестрым зверем» [9. С. 108].

Изображение Левиафана является, пожалуй, одним из самых известных в истории социально-политической философии Нового времени. Нижняя часть представляет собой триптих с несколькими символическими объектами светской и церковной власти. Элементы одной стороны противопоставляются элементам другой: замок и церковь, корона и митра. Пушка как «последний довод королей» и молнии божественного гнева, символизирующие отлучение от церкви, своего рода «тяжелую артиллерию» организованной религии. Далее оружия и инструменты философской дискуссии — трезубец силлогизма, рога дилеммы, вилки прямого и непрямого, духовного и временного, реального и преднамеренного; битву заменяет богословская дискуссия. И в конце — поле боя и заседание религиозного суда.

Над триптихом — город с домами, церковью и несколькими горожанами. В центре изображен огромных размеров человек с короной на голове, составленный из множества маленьких людей, изображенных спиной к зрителю и поднимающих взгляд к голове гиганта, которого они составляют. Эти «объятые страхом атомизированные одиночки собираются вместе, затем вспыхивает свет разума и возникает консенсус, нацеленный на всеобщее и безусловное подчинение сильнейшей власти» [Там же. С. 151]. Левиафан включает в себя каждого из своих создателей, которые возвели его как гаранта общественного договора, а затем подчинились ему. В правой руке Левиафан держит меч, символ светской власти, в левой — епископский жезл, символ церковной власти, что отражает идею их объединения в лице единого суверена. Именно этот «смертный Бог, чья власть внушает всем страх, принуждает людей жить в мире» [Там же. С. 128].

Однако самое важное в теории Гоббса то, что с наступлением государственного состояния страх не исчезает. Он оказывается необходимым для поддержания спокойствия и обеспечения безопасности, в которой заинтересованы сами подданные. Сохраняется и страх перед возможностью возвращения естественного состояния «вследствие внутренних болезней» [2. С. 220]. Благодаря заключению общественного договора люди избавляются от ужаса бедственного состояния «войны всех против всех», но оказываются «ввергнутыми в столь же тотальный страх перед господством „Молоха и Голема“» [9. С. 224]. Однако государство не стремится таким образом подавить своих подданных, а лишь защищает и «очеловечивает» их. «...Природное злонравие человека всегда является аксиомой для обоснования авторитета государства, и как бы ни разнились между собой теорети-

ческие интересы Лютера, Гоббса, Босюэ, де Местра и Штала, этот аргумент у них всегда оказывается решающим» [Там же. С. 27].

Фронтиспис «Левиафана», по мнению Шмитта, следует считать не просто дополнением к работе, но ее важным компонентом. Созданный в Париже гравером Авраамом Боссе в сотрудничестве с Гоббсом, он поражает воображение еще до начала чтения самого текста. И такое воздействие не случайно. Ни до Гоббса, ни после него не было столь настойчивого сторонника визуальных стратегий. Согласно Гоббсу, изображения воздействуют непосредственно на зону психофизической активности человека [11. С. 32]. Без осознания силы, которая может быть заключена в изображении, сложно правильно понять отличительные качества социальной философии Гоббса.

Фронтиспис «Левиафана» оказывается известнее даже содержания книги. Вероятнее всего автор преследовал именно эту цель. Шмитт указывал на то, что гравюра на титуле не случайна: она должна была завораживать и *пугать* читателя еще до того, как он открыл книгу. За символ цеплялись понятия, которые Гоббс вкладывал в головы очарованных «Левиафаном» интеллектуалов. «Та глубокая истина, что понятия и дистинкции являются политическим оружием, причем оружием „косвенных“ властей, приобретает, таким образом, наглядность уже с первой страницы этой книги» [9. С. 125]. При этом в тексте книги сам Левиафан упоминается лишь трижды. «Гоббс не был мифологом и сам не стал мифом. С мифом он сблизился, только используя образ Левиафана. Но именно с этим образом он допустил промашку и именно об этот образ разбилась его попытка восстановить естественное единство» [Там же. С. 240].

Страх человека, запускающий в действие другой механизм, а именно разум, оказывается неким активным началом в рассуждении, которое в конечном итоге должно привести к выводу о пользе заключения мира — «порожденный страхом разум доказывает, что отсутствие страха есть условие удовлетворения любого влечения» [6. С. 162]. Страх возвращает человека с небес на землю и заставляет осознать весь ужас пребывания в естественном состоянии.

Подобно Шмитту, британский политический теоретик Майкл Оукшот считает, что именно «рациональный» страх является единственным возможным вариантом выхода из естественного состояния, которое препятствует нормальному развитию человеческого общества.

Майкл Оукшот отмечает, что в естественном состоянии до того, как человеческий разум приходит к выводу о необходимости заключения мира, он находит свое спасение в религии. «Семена» религии, как и рассуждения, лежат в природе человека, но то, что произрастает из этого семени, определенный набор религиозных верований и практик, является искусственно созданным. «Религия является необходимым дефектом человеческого благоразумия, его неопытности» [15. С. 33]. Благоразумие — предвидение вероятного будущего, и понимание вероятных причин основано на воспоминании. Они оказываются причиной людского страха, когда человек встречается с чем-то лежащим за пределами его понимания. Тут религия и приходит на помощь. Она оказывается продуктом психической деятельности, способной разрешить эту ситуацию.

Сам Гоббс в «Возражениях» на «Размышления» Декарта отвергал декартовское утверждение не только о врожденной идее Бога, но и положение о божественной природе религии. Он довольно подробно рассматривает вопрос о происхождении религии. Согласно его воззрениям, ее источники носят чисто гносеологический характер. Вслед за Гоббсом Спиноза в своем «Богословско-политическом трактате» объявил «легковерие и страх» истинным источником суеверия и религии.

Таким образом, религия берет свое начало из разумного страха перед тем, что вышло за пределы благоразумия — именно поэтому люди всегда поклонялись тому, чего боялись, тому, что находилось за пределами их понимания. Вечный страх, возникающий из религиозных стремлений, сосредотачивается на определенном объекте — Боге. «Настойчивость в рассуждениях может выявить необходимость Первопричины, но о ней известно так мало, что зависимость человека по отношению к ней всегда будет выражаться в поклонении, а не знании» [Там же. С. 36]. И каждый человек, в соответствии со своим ограниченным опытом и величиим своего страха, оказывает Богу поклонение и воздает почести.

Религия не является избавлением от страха; она лишь замещает страх земной жизни на страх перед Всевышним, что, однако, может облегчить существование человека в реальном мире. Гоббса нельзя считать «упразднителем религии», как это утверждали представители советской науки. Он не преследует целью ее уничтожение, а является ее своеобразным реформатором. Он выступает против шарлатанства и бессмысленных догматов религии, так как последние приводят к религиозной борьбе и переворотам. С его точки зрения, человек не может быть неверующим, так как в противном случае он не мог бы объяснить себе многие события, происходящие вокруг него. «Семена» религии «никогда не могут быть в такой мере искоренены из человеческой природы, чтобы они не дали снова ростков новых религий при возделывании их такими людьми, которые обладают для этого подходящей репутацией» [2. С. 82].

Ясно осознавая это, Гоббс решает поставить религию на службу государству [15. С. 42]. Раз религия владеет над умами людей и вселяет в них страх, представляя собой большую политическую силу, то ее надо непременно использовать в социальных целях. «Можно заставить человека верить всему тому, что говорят ему люди, которые приобрели его доверие и которые умеют исподволь и ловко использовать его страх и невежество» [2. С. 80]. И религия, и государство возникают из человеческого страха, следовательно, подданные должны быть покорны суверену не только из-за земных страхов, но и из-за страха небесных сил. Суверен — земной правитель, Бог — небесный. Гоббс в ходе аргументации часто ссылается на христианские положения. Воля правителя — то же самое, что «повеление Христа» [1. С. 396, 401]. Естественные законы совпадают с евангельскими заветами: шестой закон о прощении обиды, восьмой закон против оскорбления, девятый закон против гордости и правило, облегчающее рассмотрение естественных законов — «не делай другому того, чего ты не желал бы, чтобы было сделано по отношению к тебе» [2. С. 110, 186, 337].

Религия должна подчиниться государству, «чтобы наряду с мечом суверена держать людей еще в большем страхе» [15. С. 44], но конечная цель этого есть благо — мирное существование подданных в государстве и отсутствие боязни

за свою жизнь. Однако существующая религия, считает Гоббс, не соответствует критериям «государственной» религии. Она должна претерпеть ряд изменений, стать естественной и отказаться от притязаний на власть, чтобы стать полезной для общества.

Таким образом, Томас Гоббс в своих трудах кардинальным образом переосмыслил традиционные представления о страхе и сформулировал свою собственную уникальную концепцию «рационального» страха, появление которой стало возможно лишь в эпоху модерна. Долгое время Гоббс оставался «недооцененным» философом, а современниками его сочинения были восприняты враждебно. Как утверждает Кори Робин, «в том, что Гоббс бежал от своих врагов, а затем от своих друзей, не было ничего случайного, поскольку он создал политическую теорию, которая разрывала все давнишние альянсы. Вместо того чтобы отвергнуть революционную аргументацию, он проглотил и преобразовал ее» [7. С. 108]. Гоббс оказался не только ключевым представителем «первой волны современности», но и заложил стандарты новой политической науки, оказавшей огромное влияние на представителей эпохи модерна.

© Зырянов А.Е., 2017

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Гоббс Т.* Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М.: Мысль, 2001.
- [2] *Гоббс Т.* Избранные сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1989.
- [3] *Гуляхин В.Н., Тельнова Н.А.* Страх и его социальные функции // *Философия социальных коммуникаций.* Научно-теоретический журнал. 2010.
- [4] *Изард К.* Психология эмоций. СПб.: Мастера психологии, 2007.
- [5] *Касумов Т.К., Гасанова Л.К.* Страхи в жизни и жизнь в страхе // *Вопросы философии.* 2014. № 1. Дата обращения: 10.07.17. Доступ по ссылке: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=886&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=886&Itemid=52).
- [6] *Оукиот М.* Рационализм в политике и другие статьи. М.: Идея-Пресс, 2002.
- [7] *Робин К.* Страх. История политической идеи. М.: Территория будущего, 2007.
- [8] *Филиттов А.Ф.* Техника диктатуры: к логике политической социологии // *Шмитт К.* Диктатура. М.: Фолио, 2010.
- [9] *Шмитт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб.: Владимир Даль, 2006.
- [10] *Штраус Л.* Естественное право и история. М.: Водолей Publishers, 2007.
- [11] *Bredenkamp H.* Thomas Hobbes's Visual Strategies // *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan.* Cambridge: Cambridge Press, 2007.
- [12] *Malcolm N.* Aspects of Hobbes. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- [13] *Martinich A.* Hobbes: A Biography. Cambridge: Cambridge Press, 1999.
- [14] *Oakeshott M.* Hobbes on Civil Association. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- [15] *Strauss L.* The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis. Chicago: University of Chicago Press, 1952.

### Для цитирования:

Зырянов А.Е. Формирование концепции «рационального» страха в эпоху Модерна // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 602—611. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-602-611.

### Сведения об авторе:

Зырянов Александр Евгеньевич — аспирант сектора социальной философии Института философии РАН (e-mail: ae.zyryanov@gmail.com).

**For citation:**

Zyryanov, A.E. Formation of the Concept of “Rational” Fear in the Era of Modernity. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 602—611. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-602-611.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-602-611

## FORMATION OF THE CONCEPT OF “RATIONAL” FEAR IN THE ERA OF MODERNITY

A.E. Zyryanov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences  
12/1, Goncharnaya Str., 109240, Moscow, Russian Federation

**Abstract.** This paper outlines the phenomenon of “rational” fear arising in the modern era. The author relies on the work of Thomas Hobbes, as the creator of the concept of “rational” fear. The author makes an attempt to submit the concept of “rational” fear as the basis of the political philosophy of the English thinker. The author demonstrates how Hobbes reinterprets the traditional notion of fear and formulates his own original concept of “rational” fear, the appearance of which became possible only in the era of modernity. Breaking with the “tradition”, Hobbes formulates his definition of “fear” in a mechanical way. The English philosopher turns out to be the creator of the “new political science”, in which foundation he lays the concept of “rational” fear. In the analysis of the “Leviathan” frontispiece, special attention is paid to the visual strategies of the English philosopher and to the idea of the Leviathan as a mythical monster. The author examines some problem areas of the concept of “rational” fear and possible ways to overcome it.

**Key words:** social philosophy, modern, fear, emotions, death, state, freedom, security, visual strategy

### REFERENCES

- [1] Gobbs T. *Leviafan, ili materiya, forma i vlast' gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo*. Moscow: Mysl'; 2001. (In Russ.)
- [2] Gobbs T. *Izbrannyye sochineniya v dvukh tomakh*. Moscow: Mysl'; 1989. (In Russ.)
- [3] Gulyakhin VN, Tel'nova NA. Strakh i yego sotsial'nyye funktsii. *Filosofiya sotsial'nykh kommunikatsiy. Nauchno-teoreticheskiy zhurnal*. 2010. (In Russ.)
- [4] Izard K. *Psikhologiya emotsiy*. Saint Petersburg: Mastera psikhologii; 2007. (In Russ.)
- [5] Kasumov TK, Gasanova LK. Strakhi v zhizni i zhizn' v strakhe. *Voprosy filosofii*. 2014;(1) [cited 2017 Jul 10]. Available from: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=886&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=886&Itemid=52). (In Russ.)
- [6] Oukshot M. *Ratsionalizm v politike i drugiyе stat'*. Moscow: Ideya-Press; 2002. (In Russ.)
- [7] Robin K. *Strakh. Istoriya politicheskoy idei*. Moscow: Territoriya budushchego; 2007. (In Russ.)
- [8] Filippov AF. Tekhnika diktatury: k logike politicheskoy sotsiologii. In: Shmitt K. *Diktatura*. Moscow: Folio; 2010. (In Russ.)
- [9] Shmitt K. *Leviafan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbsa*. Saint Petersburg: Vladimir Dal'; 2006. (In Russ.)
- [10] Shtraus L. *Yestestvennoye pravo i istoriya*. Moscow: Vodoley Publishers; 2007. (In Russ.)
- [11] Bredekamp H. *Thomas Hobbes's Visual Strategies*. The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan. Cambridge: Cambridge Press; 2007.
- [12] Malcolm N. *Aspects of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press; 2002.
- [13] Martinich A. *Hobbes: A Biography*. Cambridge: Cambridge Press; 1999.
- [14] Oakeshott M. *Hobbes on Civil Association*. Oxford: Oxford University Press; 1975.
- [15] Strauss L. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press; 1952.



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-612-620

## ЭМОЦИОНАЛЬНЫЕ СТРУКТУРЫ ВОСПРИЯТИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕКСТОВ (образ Калки в средневековых пуранах)

А.С. Иванова

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет  
115184, Москва, Россия, ул. Новокузнецкая, д. 23/5А

Статья посвящена характеристике психологических аспектов восприятия мифологического образа Калки — десятой аватаре Вишну, индуистскому мессии, приход которого должен положить конец нравственному и религиозному упадку в последние времена Кали-юги. Нашей целью будет апробация методологии Л.С. Выготского, представленной в «Психологии искусства», для изучения эмоциональных структур религиозного текста на материале пуранического мифа о Калки. Применение психологического анализа эмоциональных структур религиозного текста на материале средневековых пуран о Калки дает возможность оценить интенсивность и качество эмоциональных переживаний, связанных с восприятием мифологического образа данного героя. Согласно Выготскому эмоциональность художественного текста можно свести к постоянному антагонизму между аффектами эмоциональной формы и эмоционального содержания произведения, в процессе которого происходит катарсис, провоцирующий эстетическую реакцию читателя.

**Ключевые слова:** Калки, аффект, эстетическая реакция, катарсис, психология искусства, эмоциональная структура

Если предположить, что каждый религиозный текст оказывает определенное эмоциональное воздействие на своего адресата, то возникают вопросы: каким образом может быть осуществлен анализ психологических структур данного текста? Можно ли с какой-то степенью достоверности установить и описать влияние религиозного текста на эмоциональную сферу верующих? Не претендуя на общее решение данных вопросов, мы обратимся к определенному типу религиозных текстов, содержащих в себе яркую художественную составляющую, и попытаемся приложить к ним методы, разработанные в рамках психологии искусства. Осознавая ряд неизбежных ограничений применения данной методологии к конкретному религиозному тексту (к примеру, мы не сможем достоверно установить религиозные цели и задачи создателей текста, влияющие на его содержание и композицию, так как это сверххудожественные задачи, которые не входят в компетенцию этого метода), сосредоточимся на выявлении психологических структур текста, определяющих механизм появления эмоциональной реакции.

Для решения поставленной задачи мы будем использовать в качестве предмета анализа такие памятники средневекового индуизма, как «Вишну-пурану», «Ваю-пурану», «Брахманда-пурану», «Калки-пурану», в качестве метода — идеи, предложенные Л.С. Выготским в «Психологии искусства» (1965) (1).

Одним из известных пуранических сюжетов является эсхатологический миф о Калки (*kalki*) — десятом из основных воплощений (*аватара*) Вишну, индуистском мессии, приход которого должен положить конец нравственному и религиозному упадку в последние времена Кали-юги. Он по-разному воспроизводится в древних текстах («Вишну-пуране», «Ваю-пуране», «Брахманда-пуране» — IV—IX вв. н.э.) и «Калки-пуране» — позднем вишнуитском бенгальском памятнике XVIII века [1. Р. 183], сочетающем в себе сведения о Калки, взятые из «Бхагавата-пураны» и «Вишну-пураны». В связи с тем, что пураническая форма изложения, в силу своей энциклопедичности, не предполагает наличие повсеместной активной художественной составляющей формы повествования, мы рассмотрим только такие памятники, где говорится об эмоциях, связанных с образом Калки, или о тех событиях, что провоцируют эмоциональное восприятие десятой аватары Вишну.

Прежде чем перейти к непосредственному анализу фрагментов о Калки, кратко остановимся на основных особенностях метода Л.С. Выготского, изучавшего психологию воздействия художественного текста как «совокупности эстетических знаков, направленных к тому, чтобы возбудить в людях эмоции» [2. С. 10]. Согласно одной из основных идей «Психологии искусства», искусство, будучи «общественной техникой чувства» [Там же], способно оформлять и регулировать эмоциональную сферу человека. Любой текст, где есть художественное измерение, можно изучать с помощью специального объектно-аналитического метода, включающего в себя психологический анализ и синтез художественных систем «раздражителей». Данный метод позволяет изучать произведение искусства само по себе, вне зависимости от его народного или авторского происхождения (так как в любом произведении одновременно присутствуют элементы литературной традиции и авторская композиция материала), без оглядки на автора и читателя. Общий смысл метода, разработанного Выготским, можно свести к нескольким установкам:

1) любое произведение искусства (текст) — это комплекс «эмоциональных раздражителей», которые упорядочены так, чтобы вызвать определенную эстетическую реакцию;

2) с помощью анализа структуры «раздражителей» можно увидеть механизм их действия и сформулировать психологический закон восприятия текста;

3) поэтапный процесс использования метода Л.С. Выготского может быть представлен следующей формулировкой: «от формы художественного произведения через функциональный анализ его элементов и структуры к воссозданию эстетической реакции и установлению общих законов» [Там же. С. 23].

Согласно Выготскому, процесс восприятия художественного текста можно свести к постоянному взаимодействию эмоций формы и эмоций содержания произведения, в процессе которого происходит катарсис — точка разряда эмоций [Там же. С. 156]. Содержание — это сам материал или фабула, на которой основан текст, существующий до его художественного оформления: «все то что поэт взял как готовое — житейские отношения, истории, случаи, бытовую обстановку, все то что существовало до рассказа и может существовать вне и независимо от рассказа» [Там же. С. 107]. Содержание само по себе может описывать или вызывать

эмоции с помощью художественных образов. Расположение материала по законам художественного построения называется формой произведения. Вследствие применения определенной формы к материалу (к примеру, облачение текста в стих определенного ритмического размера) у читателя появляется «лирическая эмоция в широком смысле слова, то есть специфическая эмоция художественной формы» [Там же. С. 35]. Эмоции, которые возникают у читателя в процессе восприятия содержания или формы произведения, называются аффектами.

Конфликт между эмоциями, транслируемыми формой и содержанием, Л.С. Выготский называет противочувствованием или катарсисом — движением внутри произведения, которое влечет за собой «короткое замыкание, разрешающее аффект: происходит преобразование, просветление чувства» [Там же. С. 7]. Возникая одновременно с катарсисом, эстетическая реакция основывается на переживаемых аффектах и соаффектах, провоцируемых произведением искусства.

Обращаясь к идее Л.С. Выготского о том, что любое художественное произведение представляет собой совокупность эстетических знаков, организованных таким образом, чтобы вызывать эмоции, можно предположить, что религиозный текст, как полноценная знаковая система, провоцирующая определенное эмоциональное восприятие, является доступным для анализа с помощью методических структур, описанных в «Психологии искусства».

С помощью метода Выготского мы будем определять эмоциональные структуры религиозного текста, не претендуя на полноту воспроизведения метода, но ограничиваясь тем, чтобы обнаружить эмоциональные составляющие содержания и формы, точки катарсического конфликта между ними, образующие эстетическую реакцию. Нашей целью будет апробация психологического анализа восприятия эмоциональной составляющей религиозных памятников на материале текстов пуранического мифа о Калки, в которых идет речь об эмоциональном восприятии Калки или событиях, связанных с ним.

Анализируя эмоциональный аспект восприятия в каждом отдельном фрагменте текста о Калки, мы будем опираться на несколько критериев:

1) определение соотношения содержания (первичного сюжета о Калки) и формы (композиции конкретного текста) в каждом конкретном представленном фрагменте;

2) характеристику внутреннего состояния Калки;

3) анализ интенсивности и качества эмоций, связанных с восприятием Калки;

4) определение потенциальной возможности для возникновения аффективного противоречия — катарсиса и эстетической реакции.

Наш анализ источников о Калки начнем с «Вишну-пураны», содержащей пророчество о последствиях действий Калки.

«С помощью своей мощной силы он уничтожит всех млеччхов и воров и всех тех, чьи умы будут незаконными. Он восстановит справедливость на земле, и умы тех, кто будет жить в конце Кали-юги, проснутся и станут подобными прозрачному кристаллу (4. Р. 102).

Образ Калки в данном фрагменте практически лишен каких-либо индивидуальных характеристик: это всеобщий судья, воин, обладающий мощной силой.

Очевидно, что вышеприведенный фрагмент пураны содержит в себе два типа эмоциональной валентности: негативный (эмоция ожидания возмездия, воспроизводимая неправедниками) и позитивный (эмоция ожидания благоприятного времени очищения, характерная для праведников). Антагонизм данных эмоций будет повторяться и в других текстах о Калки, но они будут описаны с разной интенсивностью. Отсутствие эмоций, вызванных формой «Вишну-пураны», а также эмоционально сдержанное содержание дают основание говорить о потенциально низкой интенсивности эмоционального восприятия данного текста. Несмотря на содержательную оппозицию двух передаваемых эмоций, в данном фрагменте нет катарсиса, соответственно нет основания для переживания эстетической реакции.

Далее рассмотрим два эпизода «Ваю-пураны», как примеры эмоциональных древних текстов о Калки:

«Тогда Калки во главе своих армий добьется своей цели. Все его враги уничтожат себя сами. Они сами по себе снова станут сиддхами. Ведомые неизбежной судьбой, они станут безумными, яростными и впадут в заблуждение, что станет причиной их взаимного уничтожения. Вместе со своими последователями он достигнет вечного покоя между Гангом и Ямуной. Когда Калки будет проходить мимо, цари умрут вместе со своими солдатами. Никто больше не сможет удерживать людей. Когда не станет охраны, они станут убивать друг друга в бою. Потеряв доверие друг к другу, они станут обеспокоенными и раздраженными и станут крайне подавленными» [5. Vol. 2. P. 723].

«Никто не сможет утешить этих людей. Они будут страдать от болезней и скорбей. Они станут бездомными и будут претерпевать засуху и взаимную вражду. У них не будет никого, кто смог бы их поддержать. По причине уныния и страха они перестанут работать. Покинув свои деревни и города, они уйдут в леса» [Ibid. P. 767].

Данные фрагменты транслируют однородно негативные эмоции ожидания всеобщего эсхатологического возмездия, в своей активной (безумие и агрессия прямых врагов Калки) и пассивной фазах (меланхолия всех людей). Подробное описание эмоционального восприятия наказания врагов и меланхолического состояния людей накануне эсхатологической катастрофы дает возможность для потенциального соаффекта — как сопереживания людям, обреченным на страдания в конце завершения временного цикла. Фрагменты о Калки из «Ваю-пураны», несмотря на интенсивное эмоциональное содержание, практически лишены художественных построений с точки зрения формы, что и становится причиной отсутствия катарсиса и эстетической реакции в их восприятии.

Теперь перейдем к анализу одного из эпизодов, который содержится в Лалитапакхьяне — в одном из текстов, включенных в корпус «Брахманда-пураны».

«Он будет верхом на лошади. Его слава будет ослепительной. Он сотворит аттахаса (aṭṭahāsa), этот звук будет подобен грому. Кираты упадут в обморок и умрут, шакты будут в восторге. Десять аватар, исполняя это трудное задание, поклонятся Лалите. Они будут привлечены матерью Лалитой для защиты добродетели и чистоты в каждой калъпе» [6. P. 288].

Для составителей данного текста Калки является порождением одной из ипостасей богини Парвати-Лалиты (*pārvatī-lalitā*) — играющей богини. Помещение Калки в контекст шактистского мифа сразу меняет эмоциональное содержание мифа: здесь можно уже увидеть ужас и экстаз, внушаемый образом Калки. Ата-хаса — это апокалипсический смех Шивы или его будущая манифестация, которая совершится в Гималаях во время двадцатой юги. Кираты (*kirāta*) — древний горный народ, который, возможно, поклонялся Шиве [8. С. 49].

Эпизод «Брахманда-пураны» демонстрирует механизм становления катарсиса: фабула, в которой Калки является главным героем, осуществляющим эсхатологическое правосудие, совершенно изменяет свой смысл. Теперь Калки — это один из второстепенных персонажей, воюющих на стороне богини и повергающих ее врагов. Противоречие между фабулой (эсхатологическим главенством Калки) и формой (ситуативной ролью в войнах богини) усиливается тем, что первичная безэмоциональность Калки и его безучастность в эмоциональном контакте с праведниками и неправедниками трансформируется в противоположные чувства, что и становится поводом для катарсиса.

В тексте «Калки-пураны» образ Калки является наиболее полной компиляцией всех сведений, воспроизводимых в ранних текстах, в форме самостоятельного памятника. Рассмотрим некоторые типичные фрагменты «Калки-пураны», где идет речь об эмоциях Калки и его окружения.

«Желая уничтожить вражеских воинов, Господь Калки, чей взор усиливал наслаждение всех юных девушек, обитель высшего блаженства, посмотрел на них в страшном гневе. Сердца преданных преисполнились радости, смотря на лотосоподобное лицо Господа в таком гневе» [9. С. 58].

«Когда солдаты буддистов увидели своего вождя лежащим мертвым на земле, то стали кричать в агонии. О, брахманы, убийство Джины погрузило солдат Господа Калки в океан великого счастья» [Там же. С. 54].

«Каждый, кто был свидетелем этой великой битвы, приходил в изумление и в испуг, хотя Господь Калки — Господин всех живых существ, испытывал блаженство. В действительности поле брани было затоплено морем крови» [Там же. С. 59].

Несмотря на ужасы битвы, Калки везде сохраняет «взор усиливающий наслаждение всех юных девушек, обитель высшего блаженства». С точки зрения традиции индуистского эпического текста, устойчивые выражения, описывающие позитивное эмоциональное восприятие Калки, являются в некотором смысле искусственными традиционными вставками или «окаменевшими эпитетами» [10. С. 258], утратившими свое первоначальное значение и вводимыми в текст автоматически вместе с именем Калки. Согласно С.Л. Невелевой [9. С. 21] постоянные эпитеты, которые мы наблюдаем при описании образа Калки в «Калки-пуране», не связаны с конкретной ситуацией сюжета, так как они достаточно часто нелогично встроены в контекст и противоречат ходу событий. Если мы опустим текстологические знания о традициях пуранической литературы и посмотрим на текст «Калки-пураны» через призму психологического анализа, то блаженство

и отрешенность Калки может иметь несколько смыслов с точки зрения работы эмоциональной техники текста.

Отчужденное блаженное состояние Калки — это его внутренний эмоциональный стержень, который присутствует повсюду и поглощает ситуативные внешние эмоциональные реакции Калки. Внутренние и внешние состояния Калки образуют конфликт позитивного максимума, передаваемого эмоциональными эпитетами и сравнениями — такими как «океан великого счастья», «обитель высшего блаженства и негативного максимума», «лицо в страшном гневе». Характер Калки, его внутренняя безмятежность и отчужденность практически всегда вступают в противоречие с эмоциями его окружения, что усиливает контрастный эмоциональный эффект восприятия текста.

В «Калки-пуране» присутствует концепт игры Калки как ведантийской идеи творящей игры Бога (Iṣā), с помощью которого он создает материальный мир и все события в нем. Игра Калки — это «вечное театральное представление, исполненное блаженства для его персонажей» [10. С. 186]. Таким образом, блаженная отрешенность Калки — это эмоциональная реализация идеи лилы, божественной игры, то есть отсутствия каких-либо аффективных реакций на все происходящее, так как оно нереально. Ситуативные внешние эмоции Калки — это исполнение роли в театральном представлении, в котором все условно и определено заранее.

Если посмотреть на «Калки-пурану» как на эпос, основной задачей которого было распространение идей бенгальского вишнуизма, то блаженство и отрешенность Калки, его внутренняя непричастность к любым внешним событиям, с точки зрения психологического анализа текста, можно проинтерпретировать как стандарты и образцы эмоционального поведения для каждого последователя вишнунитской религиозной доктрины.

Подводя итоги, необходимо отметить, что древние «Вишну-» и «Ваю-» пураны содержат в себе первоначальные сведения о Калки и его предназначении, о тех мифологических образах, с которыми он вступает в контакт, и о том, какие эмоции они должны будут испытать при взаимодействии с ним. Сведения этих пуран — это фабула мифа о Калки, которая полностью перерабатывается в эпизоде «Брахманда-пураны» и в целом тексте «Калки-пураны». В процессе художественного оформления полностью меняется первоначальное содержание мифа о Калки как божестве, вершащем правосудие перед концом мира. В «Брахманда-пуране» Калки становится частью шактистского сюжета о войнах богини Лалиты, в «Калки-пуране» он — эпический герой, воюющий против сторонников Кали, проповедующий доктрины бенгальского вишнуизма и благоустраивающий землю для своих последователей на момент смены юг. Таким образом, мы можем утверждать, что в двух последних памятниках первичное содержание мифа о Калки полностью преодолевается композиционной формой повествования, что совершенно наглядно показывает работу закона уничтожения содержания формой.

Исходя из анализа фрагментов пуран, можно считать, что внутреннее состояние Калки не имеет характеристик в «Вишну-» и «Ваю-» пуранах, в «Брахманда-

пуране» Калки выражает сакральную эмоцию, в «Калки-пуране» — безмятежность и отрешенность. Каждая эмоция Калки, описанная в двух последних текстах, имеет свой религиозно-философский контекст и транслируется «Калки-пураной» как идеал для подражания.

Восприятие Калки его окружением в «Вишну-» и «Ваю-» пуранах можно свести к чередованию позитивных и негативных базовых эмоций эсхатологического ожидания: радости праведных в связи с очищением земли от религиозной и социальной нечистоты, печали и унынию всех нечестивцев, ожидающих возмездия. В «Брахманда-» и «Калки-» пуранах окружение Калки переживает экстаз и восторг, агонию и страх. В целом, в пуранических эпизодах о Калки можно проследить постепенное нарастание интенсивности эмоционального содержания, которое транслирует эмоции разной силы: от эмоций эсхатологических ожиданий до ситуативных эмоций конкретных переживаний определенных событий (войн).

Итогом анализа эмоциональных структур текстов о Калки является нахождение точки катарсиса между противоположными аффектами и оценка эстетической реакции как таковой. Эпизод «Брахманда-пураны» является благоприятным для появления катарсиса, поскольку в нем мы наблюдаем столкновение эмоции Калки (смех—аттахаса) и шактов (экстаз) с эмоциями киратов (агония), но так как данный катарсис, из-за краткости данного эпизода, не достигает своего разрешения в общей трансформации аффектов, то здесь нельзя говорить о полноценной эстетической реакции.

Катарсис «Калки-пураны» заключается в противоречии между внутренним эмоциональным состоянием Калки и аффектами его окружения, которое преодолевается в процессе эстетической реакции и замещается блаженством Калки, к которому приобщаются его последователи.

Использование инструментов анализа эмоциональности художественного текста в религиозных текстах пуран позволило выявить художественные структуры, воздействующие на восприятие мифологического образа Калки и связанных с ним сюжетов. Но все же методология Л.С. Выготского, применяемая к религиозному тексту, не охватывает религиозно-философский контекст памятника, в котором каждый художественный образ является сложной системой элементов, связанных с определенной религиозной традицией и ритуалом.

© Иванова А.С., 2017

## ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Первое издание «Психологии искусства», в которое вошли исследования Л.С. Выготского 1915—1922 гг., было опубликовано в 1965 году, второе — в 1968 году, третье — в 1986 году.

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Rocher L. The Puranas*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986.
- [2] *Выготский Л.С. Психология искусства*. М.: Искусство, 1986.
- [3] *Vishnu Purana with Vishnuchittiyam Commentary*. Kanchipuram: Granthamala Office, 1972.

- [4] The Vayu Purana. A System of Hindu Mythology and Tradition. Calcutta: Biblioteka Indica, 1881.
- [5] Lalitapakhyana from the Uttarkhanda of Brahmandapurana. Bombay: Nirnaya-Sagar Press, 1918.
- [6] *Roshen D.* Hinduism: An Alphabetical Guide. India: Penguin, 2010.
- [7] Kalki Purana of Sri Veda Vyasa / Edited and published by Sri Jibananda Vidyasagara Bhattacharya. Calcutta, 1890.
- [8] *Шталь И.В.* Художественный мир гомеровского эпоса. М.: Наука, 1983.
- [9] *Невелева С.Л.* Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса: Эпитет и сравнение. М.: Наука, 1979.
- [10] *Останин В.В.* Человек играющий и вишнуйский ренессанс XVI—XVII веков // Вестник Алтайского государственного аграрного университета. 2005. Т. 17. Вып. 1.

**Для цитирования:**

*Иванова А.С.* Эмоциональные структуры восприятия религиозных текстов (образ Калки в средневековых пуранах) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 612—620. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-612-620.

**Сведения об авторе:**

*Иванова Анастасия Сергеевна* — аспирантка Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (anastasuwa\_iv@mail.ru)

**For citation:**

Ivanova, A.S. Emotional Structures of Perception of Religious Texts (The Image of Kalki in Medieval Puranas). *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 612—620. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-612-620.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-612-620

## **EMOTIONAL STRUCTURES OF PERCEPTION OF RELIGIOUS TEXTS (The Image of Kalki in Medieval Puranas)**

**A.S. Ivanova**

St. Tikhon Orthodox University  
23/5A, Novokuznetskaya Str., 115184, Moscow, Russian Federation

**Abstract.** The article is devoted to the psychological aspects of perception of the mythological image of Kalki — the tenth avatar of Vishnu, the Hindu messiah, whose coming will destroy the moral and religious decline in the last days of Kali-yuga. The emotionality of the artistic text can be reduced to a constant antagonism between the emotional affects of form and emotional content of the text, during which there is a catharsis, provoking the reader's aesthetic response. The use of psychological analysis of emotional structures of religious text on the material about Kalki in the medieval Purāṇas gives the opportunity to assess the quality and intensity of emotional experiences, associated with the perception of the image of the mythological hero. Our goal is to test the method of Vygotsky, described in the “Psychology of Art”, and to study the emotional content of the religious text on the material of the Purāṇic myth about Kalki.

**Key words:** Kalki, affect, aesthetic response, catharsis, art psychology, emotional structure

## REFERENCES

- [1] Rocher L. *The Puranas*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; 1986.
- [2] Vygotskii LS. *Psikhologiya iskusstva*. Moscow: Iskusstvo; 1986. (In Russ.)
- [3] *Vishnu Purana with Vishnuchittiyam Commentary*. Kanchipuram: Granthamala Office; 1972.
- [4] *The Vayu Purana. A System of Hindu Mythology and Tradition*. Calcutta: Bibliotheca Indica; 1881.
- [5] *Lalitapakhyana from the Uttarkhanda of Brahmandapurana*. Bombay: Nirnaya-Sagar Press; 1918.
- [6] Roshen D. *Hinduism: An Alphabetical Guide*. India: Penguin; 2010.
- [7] *Kalki Purana of Sri Veda Vyasa*. Edited and published by Sri Jibananda Vidyasagara Bhattacharya. Calcutta; 1890.
- [8] Shtal' IV. *Khudozhestvennyi mir gomerovskogo eposa*. Moscow: Nauka; 1983. (In Russ.)
- [9] Neveleva SL. *Voprosy poetiki drevneindiiskogo eposa: Epitet i sravnenie*. Moscow: Nauka; 1979. (In Russ.)
- [10] Ostanin VV. Chelovek igrayushchii i vishnuistkii renessans XVI—XVII vekov. *Vestnik Altai-skogo gosudarstvennogo agrarnogo universiteta*. 2005;17(1). (In Russ.)



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-621-627

## ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ УПАДОК ВЬЕТНАМСКОГО КОНФУЦИАНСТВА В XVI—XVIII В.

Нгуен Ван Зьонг

Российский университет дружбы народов  
117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

В XVI—XVIII веках произошли кардинальные изменения в политической и социально-экономической сферах Вьетнама. Конфуцианство как политическое учение оказалось неспособным обеспечить стабильность централизованной власти, а его положения и догмы стали неубедительными для общества. Так как конфуцианские ценности утратили свою привлекательность для общества, от ученых-конфуцианцев потребовались конструктивные решения и действия, которые могли бы привести к восстановлению прежних позиций конфуцианства в обществе.

**Ключевые слова:** конфуцианство, буддизм, даосизм, государственная религия, феодализм во Вьетнаме

### ВЛИЯНИЕ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ НА ПОЛОЖЕНИЕ КОНФУЦИАНСТВА ВО ВЬЕТНАМСКОМ ОБЩЕСТВЕ

В эпоху XVI—XVIII вв. феодальные кланы продвигали учение сунского конфуцианства. В основу господствующей идеологии были положены конфуцианские идеи Чжу Си (кит.: 朱熹; 1130—1200), они должны были служить подпорками бюрократической централизованной системы власти, сформированной по модели эпохи Ранних Ле (1428—1527). Конфуцианство оставалось государственной религией, инструментом господства феодальных кланов. Императорский дом по-прежнему всеми силами стремился сохранить его монополию. Так, например, конкурсные экзамены, на которые допускались лица, имевшие конфуцианское образование, как и прежде являлись основным средством отбора кадров и пополнения государственного чиновничьего аппарата. Именно люди с конфуцианским образованием занимали подавляющее большинство постов в государственном аппарате бюрократизированного монархического режима. Но при этом с 30-х годов XVI в. из-за деградации феодального строя, ослабления центральной власти, непрерывных войн между различными кланами и группировками, подъема народного движения, а также благодаря мощному воздействию товарного производства происходит все большее ослабление идеологических позиций конфуцианства. Лежавшие в основе феодального общества моральные принципы и нормы по сути носили формальный характер, в действительности же конфуцианство утратило монопольные позиции. Когда в XVI—XVIII вв. феодальный строй во Вьетнаме оказался в затяжном кризисе, сопровождавшемся ослаблением позиций и упадком конфуцианства, то со всей очевидностью вскрылись его консерватизм, догматизм и беспомощность.

Конфуцианство постулирует незыблемость императорской власти, настаивает на значимости такой добродетели, как преданность: от верноподданных требовалось проявлять абсолютную покорность императору. Однако в XVI—XVIII в., несмотря на многочисленные императорские указы, конфуцианцы не смогли предотвратить действия, которые шли вразрез с этим постулатом и нарушали установленные отношения между императором и подданными. Ярким примером являются следующие факты, представленные в книге «Процесс вьетнамской истории». Фан Тхань Зан писал: «Мак Дан Зунг (1) убил императора Ле Кунг Хоанга (2) и основал династию Мак» [10. С. 98]. «В 1782 г. солдаты императорского двора подняли мятеж, в результате чего был убит государь Чинь Кан (3)» [10. С. 759]. Кроме того нарушались: *принцип* («соответствия имени занимаемому положению в обществе»); *три устоя* («правитель — подданные, отец — сын, муж — жена») и *пять постоянств* («гуманизм, долг, учтивость, мудрость, доверие»). Это касалось представителей императорского двора самого высокого ранга и подданных более низкого уровня, членов императорской семьи и всех тех, кто жил в императорском дворце.

В конфуцианстве также особо превозносились моральные качества и нравственное совершенство императора, так как от этого зависит процветание династии и государства в целом. Нгуен Зи (1497—?) отмечал: «Тот, кто является императором, должен взять за основу добродетель. Добродетель должны вобрать в себя и весь императорский двор, и чиновники, и народ» [7. С. 89]. Однако конфуцианство не могло ничего поделать с тем, что в реальности многие императоры и князья вели необузданную, разгульную жизнь, ударялись в пьянство и разврат, совершали убийства, бросали в темницу и подвергали истязаниям своих подданных, ни в чем не повинных людей. Это было характерно для многих императоров династии Мак и князей рода Чинь. Нго Ши Лиен отмечает: «Император Тьонг Дык (1495—1516) прелюбодействовал со второй женой своего отца, когда тот был императором, прикрываясь именем своего старшего брата безжалостно разорял страну, жил в чрезмерной роскоши и неимоверном разврате, ввел суровые наказания и тяжелые налоги. Он уничтожил всех принцев крови и значительную часть аристократии, нажил себе врагов по всей стране, что привело к повсеместным бунтам» [8. С. 83].

Конфуцианцы говорили о важности пути «совершенствования, соблюдения порядка, мудрого управления, сохранения спокойствия» (7) и мира в интересах укрепления строя и обеспечения стабильности в обществе, призывали феодальные кланы высоко нести знамя «преданности Ле», знамя гуманности и справедливости, ставить императора превыше всего, чтобы страна вновь процветала, как это было в эпоху императора Ле Тхань Тонга (1442—1497). Но феодальный класс использовал конфуцианство вовсе не для достижения вышеперечисленных целей. В результате государство отдалялось от конфуцианского идеала и все больше и больше погружалась в смуту. В стенах императорского дворца родители и дети, родные братья императорской семьи поднимались на борьбу друг с другом. А за стенами императорского дворца солдаты устраивали бунты и мятежи. Фан Тхань Зан

писал: «...повсюду развелось столько бандитов, что они напоминали пчелиный рой» [10. С. 500]. Долгое время продолжались вылазки уцелевших приверженцев династии Мак (это происходило в период с 1592 по 1677 г.), то и дело вспыхивали крестьянские восстания против императорского двора и феодальных кланов, крестьянское движение с каждым годом приобретало все больший размах.

### **КРИЗИС КОНФУЦИАНСКОЙ ИДЕОЛОГИИ**

На конфуцианцах лежала обязанность помогать императору в управлении страной и умиротворении народа. Однако, когда рухнул идеал стабильного, процветающего, умиротворенного общества, ученые-конфуцианцы оказались растерянными и неспособными что-либо предложить. Конфуцианцы прочно держались за консолидирующую идею «преданности монарху», но все равно не смогли избежать раскола в своих рядах.

В XVI—XVIII вв. перед ними встала проблема выбора между тем, что является законным и незаконным, между служением обществу или самоустранением от дел. Решение этих вопросов не лежало в чисто теоретической плоскости: одни, следуя чувству собственного долга, покончили собой, другие умирали за императора. Однако большинство заняло конформистскую позицию. Можно сказать, что нравственные ориентиры оказались забытыми: конфуцианцы изменяли своему долгу, поскольку одновременно почитать двух императоров и считать себя верно-подданными было невозможно. Понятно, что такие их действия подрывали основы утверждаемых отношений «государь — подданные», установленные моральные нормы и принципы поведения. Все это в итоге привело к упадку конфуцианства.

Расслоение в рядах конфуцианцев проявилось еще и в том, что довольно многочисленная их часть не стала служить никакой власти или же служила очень короткий период, а потом уединилась в сельской местности и вела отшельнический образ жизни. Эти отшельники, как правило, были вне борьбы, но при этом оказались в оппозиции феодальным кланам. Нгуен Ким Шон написал: «...В этот период истории Вьетнама с XVI по XVIII вв. многие известные конфуцианцы, такие как Нгуен Бинь Кхием, Нго Тхи Ши, Нгуен Тхиеп, отказались от чиновничьей службы и удалились в уединенные места, где они могли бы осмыслить сложившуюся в стране ситуацию, избавиться от разочарования и неудовлетворенности с помощью квиетической философии даосизма или буддийской философии» [5. С. 14—20].

### **ВОССТАНОВЛЕНИЕ ПОЗИЦИЙ КОНФУЦИАНСТВА ВО ВЬЕТНАМСКОМ ФЕОДАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ**

Осознавая бессилие конфуцианства и ограничение его влияния, ученые-конфуцианцы разработали своеобразную «программу», нацеленную на восстановление конфуцианства в интересах феодального строя. К основным направлениям этой программы можно отнести, во-первых, инициативу соединения конфуцианства с буддизмом и даосизмом, во-вторых, активное изучение конфуцианских канонических книг.

Говоря об идейных брожениях во вьетнамском обществе того периода, Нгуен Данг Тхук в первом томе «Истории вьетнамской мысли» отметил: «В благоприятные и спокойные времена следует опираться на конфуцианство, в годы потери равновесия необходимо прибегать к даосизму, в период трудностей и бедствий нужно ориентироваться на буддизм» [6. С. 93]. Конфуцианство воспользовалось идеями буддизма и включило их в свою теоретическую базу. Именно тогда сложилась тенденция к «объединению трех учений» на основе конфуцианства. В то же время существовала и другая тенденция: в ответ на запросы общества изменения происходили в самом теоретическом ядре конфуцианства.

Что касается тенденции к «объединению трех учений», то в ее рамках было предложено множество вариантов этого объединения. Нгуен Бинь Кхием выступал за сочетание конфуцианства с даосизмом. Нгуен Зы был приверженцем идеи сочетания конфуцианства с буддизмом и даосизмом. Были и те, кто предлагал объединить конфуцианство, буддизм и даосизм в единый блок. Совершенно очевидным является то, что какой бы вариант объединения не предлагался, главной целью всех предложений было укрепление монопольных позиций и ведущей роли конфуцианства, а также подрыв процесса восстановления влияния буддизма и даосизма в политической жизни страны. Так, например, Нго Тхи Ши (1726—1780) считал, что «Будда и Лао-цзы — это просто-напросто другие имена; и буддизм, и даосизм находятся в рамках нашего учения Конфуция» [4. С. 15]; Чинь Туэ утверждал: «Все знают, что три учения неравнозначны и буддизм и даосизм в одном потоке с конфуцианцами» [3. С. 145].

Что касается второй тенденции, то изучение канонических книг конфуцианства и развитие этой отрасли знаний (особенно активно данный процесс происходил в XVIII в.) шло сразу по многим направлениям: сверка текстов, комментирование, аннотирование, выделение главного, перевод конфуцианских сочинений на «Тыном» (вьет.: *chữ nôm*), их изложение в стихотворной форме. Среди многообразных направлений самым значимым для вьетнамских ученых-конфуцианцев было комментирование. Ле Куи Дону принадлежит целый ряд сочинений, представляющих собой комментарии к таким классическим текстам, как «Книга документов» (кит.: *書經*) и «Книга перемен» (кит.: *易經*). Ле Кюи Дон (1726—1784) отмечал: «Шестикнижие — это сборник, который учит постигать сущность вещей и явлений, быть искренним и честным, стремиться к самосовершенствованию, блюсти порядок в доме, управлять страной и поддерживать спокойствие среди людей. Но что касается правил для природы и человека, то вполне достаточно книги перемен» [2. С. 52]. Нго Тхи Ням (1746—1803) написал «наставления о (чуньцзю) (9)» (вьет.: *Huân Thu quãn kiển*). Кроме того, многие ученые-конфуцианцы написали большое количество сочинений, в которых популяризовали канонические книги конфуцианства. Ле Куи Дон создал «Краткое изложение чуньцзю» (вьет.: *Huân Thu lược luận*), «Разъяснение четверокнижия» (вьет.: *Tứ thư ước giải*). Буй Хюи Бить также сделал «Краткий вариант четверокнижия». Фан Дай Зоан в этой связи пишет: «Такая подпитка конфуцианства вывела его на новый уровень

теоретического осмысления, укрепила его ортодоксальную сущность и консерватизм...» [9. С. 73].

Указанные меры можно рассматривать как проявление «образцового» отношения конфуцианцев к конфуцианству. Они прибавили конфуцианству догматизма и консерватизма и в то же время помешали его окончательному регрессу. Когда было ослаблено конфуцианство, конфуцианская дисциплина продемонстрировала эффект «замирания», но не могла воспрепятствовать растущему интересу к буддизму и даосизму. В эту кризисную эпоху люди стали обращаться к буддизму и даосизму, несмотря на предпринятые «охранительные» усилия со стороны конфуцианцев. В «Собрании кратких исторических записок» (вьет.: *Toàn thư sửng mục*) (10) сказано, что даже императоры, князья, жены императора, чиновники разного уровня обращались к буддизму и даосизму: верили в чудеса, строго соблюдали буддийские и даосские обряды, поклонялись божествам буддизма и даосизма. XVI—XVIII вв. были временем возрождения этих двух религий. Это и раскрывает в определенной мере механизм ослабления позиций конфуцианства. Чан Чонг Ким отмечает: «Социальный кризис, войны, голодные бунты, острые социальные противоречия XVIII в., а также ослабление влияния конфуцианских идей и возрождение народной культуры оказались важными факторами того, что у буддизма и даосизма появились большие, чем в прошлых столетиях возможности для упрочения своих позиций и расширения своего влияния на вьетнамское общество» [11. С. 79].

Подводя итог, можно сказать, что в XVI—XVIII вв. конфуцианство по-прежнему остается официальной идеологией вьетнамского общества, но представляет собой не цельное учение, а весьма противоречивый и неоднородный феномен. Политический потенциал конфуцианства оказался недостаточным для обеспечения стабильности централизованной власти, аксиологический — недостаточным для стабильности общества.

© Нгуен Ван Зыонг, 2017

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Мак Данг Зунг (1483—1541) — политический деятель, император, основавший династию Мак.
- (2) Ле Кунг Хоанг (1507—1527) — одиннадцатый император династии Поздних Ле, находился на троне с 1522 по 1527 гг., последний император эпохи Ле Шо.
- (3) Чинь Кан (1777—1782) — девятый государь династии Чинь эпохи Ле Чунг Хынг, находился на троне с сентября по ноябрь 1782 г.
- (4) Чинь Чанг (1577—1657) — второй государь династии Чинь эпохи Ле Чунг Хынг.
- (5) Чинь Зянг (1711—1762) — шестой государь династии Чинь эпохи Ле Чунг Хынг.
- (6) Чинь Кыонга (1686—1729) — пятый государь династии Чинь эпохи Ле Чунг Хынг, находился на троне с 1709 по 1729 гг.
- (7) Это изречение Конфуция приводится в книге «Великое учение», которая является первой книгой китайского четверокнижия.
- (8) Белое облако (*Bạch Vân*) — псевдоним автора.

- (9) «Чуныцзю» — «Весны и осени».
- (10) «Тоан thư cương mục — Тоан тхы кьонг мук» — Официальная история Вьетнама династии Нгуен, написанная на ханване (китайская иероглифическая письменность).

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Зьонг Хонг* (пер). Краткий вариант четверокнижия. Ханой: Изд-во «Общественные науки», 2002. (Duong Hồng (biên dịch). Tóm tắt tứ thư. Nxb khoa học xã hội. Hà Nội, 2002.)
- [2] *Ле Куи Дон*. Правила династий. В 4-х тт. Т. 4. Ханой: Изд-во «История», 1962. (Lê Quý Đôn. Lịch triều hiến chương loại chí, tập 4, Nxb Sử học, 1962.)
- [3] *Нгуен Тай Тхы* (ред). Теоретические проблемы в истории вьетнамской мысли. Ханой: Изд-во «Академии философии», 1984. (Nguyễn Tài Thư. Một số vấn đề lý luận về lịch sử tư tưởng Việt Nam. Viện Triết học xuất bản, Hà Nội, 1984.)
- [4] *Нго Тху Ши*. Записки из пещеры Нитхань. Сборник стихов, написанных в пещере Нитхань — Лангшон, 1780. (Ngô Thi Sĩ. Ký động nhi thanh. Tập thơ làm ở động Nhị Thanh — Lạng Sơn, 1780.)
- [5] *Нгуен Ким Шон*. Три религиозные тенденции интеграции Вьетнамской мысли в XVIII веке // Журнал религиоведения. 2007. № 8. (Nguyễn Kim Sơn. Xu hướng hội nhập Tam giáo trong tư tưởng Việt Nam thế kỷ XVIII. Hà Nội. Tạp chí nghiên cứu tôn giáo, số 8/2007.)
- [6] *Нгуен Данг Тхук*. История вьетнамской мысли. В 5-х тт. Т. 1. Хошимин: Изд-во «Хошимин город», 1998. (Nguyễn Đăng Thục. Lịch sử tư tưởng Việt Nam. Nxb Tp. Hồ Chí Minh, 1998.)
- [7] *Нгуен Зы*. Записки об удивительном. Хошимин: Изд-во «Дети», 1988. (Nguyễn Dữ. Truyền kỳ mạn lục. Nxb Trẻ, TP.HCM, 1988.)
- [8] *Нго Ши Лиен*. Полное собрание исторических записок Дайвьета. В 4-х тт. Т. 4. Ханой: Изд-во «Общественные науки», 1968. (Ngô Sĩ Liên. Đại việt sử ký toàn thư, tập 4. Nxb khoa học xã hội. Hà Nội, 1968.)
- [9] *Фан Дай Зоан*. К вопросу о конфуцианстве во Вьетнаме. Ханой: Изд-во «Государственная политика», 1998. (Phan Đại Doãn. Một số vấn đề về nho giáo Việt Nam. Nxb chính trị quốc gia, Hà Nội, 1998.)
- [10] *Фан Тхань Зан* (ред). Процесс вьетнамской истории. В 2-х тт. Т. 2. Ханой: Изд-во «Образование», 1998 (Phan Thanh Giản (chủ biên). Khâm định Việt sử thông giám cương mục. tập 2 (Viện sử học Việt Nam phiên dịch). Hà Nội: nxb giáo dục, 1998.)
- [11] *Чан Чонг Ким*. Конфуцианство. Ханой: Изд-во «Культура-информация», 2008. (Trần Trọng Kim. Nho giáo. Hà Nội. Nxb: Văn hóa thông tin, 2008.)

### Для цитирования:

Нгуен В.З. Идеологический упадок вьетнамского конфуцианства в XVI—XVIII вв. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 621—627. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-621-627.

### Сведения об авторе:

Нгуен Ван Зьонг — аспирант кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (e-mail: hphilosophy@mail.ru)

### For citation:

Nguyen, V.D. The Ideological Disturbance of Vietnam Confucianism in the XVI—XVIII Centuries. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 621—626. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-621-627.

## THE IDEOLOGICAL DISTURBANCE OF VIETNAM CONFUCIANITY IN THE XVI—XVIII CENTURIES

Nguyen Van Duong

RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia)  
6, Miklukho-Maklaya Str., 117198, Moscow, Russian Federation

**Abstract.** In the 16—18th centuries there was a large number of cardinal changes in the political and socio-economic life of Vietnam. Confucianism as a political doctrine proved powerless to ensure the stability of centralized power, its position and dogma were already unconvincing for the society. Since Confucian values lost their brilliance, therefore, Confucian scientists required some actions that could lead to the restoration of former positions and the role of Confucianism among the ruling elite of the feudal system and in the society of that era.

**Key words:** confucianism, buddhism, taoism, state religion, feudalism in Vietnam

### REFERENCES

- [1] Duong Hong. *A Short Version of the Four-Stone*. Hanoi: Publisher «Social sciences»; 2002. (Duong Hồng (biên dịch). Tóm tắt tứ thư. Nxb khoa học xã hội. Hà Nội, 2002.)
- [2] Le Quy Don. *The Full Chronicle of Dynasties*. In 4 vol. Vol. 4. Hanoi: Publisher «History»; 1962. (Lê Quý Đôn. Lịch triều hiến chương loại chí, tập 4, Nxb Sử học, 1962.)
- [3] Nguyễn Tài Thư. *Some Theoretical Issues on the History of Vietnamese Thought*. Hanoi: Publisher «Institute of philosophy»; 1984. (Nguyễn Tài Thư. Một số vấn đề lý luận về lịch sử tư tưởng Việt Nam. Viện Triết học xuất bản. Hà Nội, 1984.)
- [4] Ngo Thi Si. *Notes from the Cave of Nhi Thanh. Collection of Poems Written in the Cave Nhi Thanh — Lang Son, 1870*. (Ngô Thi Sĩ. Ký động nhi thanh. Tập thơ làm ở động Nhi Thanh-Lạng Sơn, 1780).
- [5] Nguyen Kim Son. Three Religious Trends in the Integration of Vietnamese Thought in the 18th Century. *Journal of Religious Studies*. 2007;(8). (Nguyễn Kim Sơn. Xu hướng hội nhập Tam giáo trong tư tưởng Việt Nam thế kỷ XVIII. Hà Nội. Tạp chí nghiên cứu tôn giáo, số 8/2007.)
- [6] Nguyen Đàng Thúc. *History of Vietnamese Thought*. In 5 vol. Vol 1. Ho Chi Minh: Publisher «Ho Chi Minh City»; 1998. (Nguyễn Đàng Thúc. Lịch sử tư tưởng Việt Nam. Nxb Tp. Hồ Chí Minh, 1998.)
- [7] Nguyen Du. *Collection of Strange Tales*. Ho Chi Minh City: Publisher «Children»; 1988. (Nguyễn Dữ. Truyền kỳ mạn lục. Nxb Trẻ, TP.HCM, 1988.)
- [8] Ngo Si Lien. *Full Collection of Daiviet's Historical Notes*. In 4 vol. Vol. 4. Hanoi: Publisher «Social sciences»; 1968. (Ngô Sĩ Liên. Đại việt sử ký toàn thư, tập 4. Nxb khoa học xã hội. Hà Nội, 1968.)
- [9] Phan Dai Doan. *To the Question of Confucianism in Vietnam*. Hanoi: Publisher «National politics»; 1998. (Phan Đại Doãn. Một số vấn đề về nho giáo Việt Nam. Nxb chính trị quốc gia, Hà Nội, 1998.)
- [10] Phan Thanh Gian. *Approved by the Highest Command of the Universal Mirror of the History of Vietnam, the Basis and Particulars*. Hanoi: «Education»; 1998 (Phan Thanh Giản (chủ biên). Khâm định Việt sử thông giám cương mục. tập 2 (Viện sử học Việt Nam phiên dịch). Hà Nội: nxb giáo dục, 1998.)
- [11] Tran Trong Kim. *Confucianism*. Hanoi: Publisher «Culture — information»; 2008. (Trần Trọng Kim. Nho giáo. Hà Nội. Nxb: Văn hóa — thông tin, 2008.)



## КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-628-630

### **ОРЕХОВ А.М. «ПУТЕШЕСТВИЕ ВСЛЕД ЗА СОВОЙ МИНЕРВЫ: АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ». — М.: Инфра-М, 2016. — 196 с.**

**О.К. Шевченко**

Книга А.М. Орехова «Путешествие вслед за Совой Минервы: Античная философия», безусловно, выступает как неординарное и крайне важное для отечественной философии событие. В этом весьма необычном философском произведении совмещаются два жанра: «художественный» и «популярный», вот почему книгу наиболее точно назвать даже не «научно-популярным» изданием, а «художественно-популярным». Одновременно А.М. Орехов совмещает в тексте совершенно противоположные вещи: с одной стороны, солидную академическую респектабельность, а с другой — шаловливость современной постмодернистской прозы. Четыре героя — сам автор (он себя скромно именует «Андрей Михайлович»), двое студентов — Петр Аскин и Лиза Каблучкова, «проводник по античной философии» Диоген Лаэртский — совершают на античной биреме «Метафизика» путешествие (реальное или виртуальное — судить читателю) в различные античные города, где знакомятся с видными философами и ведут с ними увлекательные философские беседы.

Анализируя сам текст «Совы», постепенно приходишь к выводу, что речь идет не просто об эклектичной хрестоматии или кентаврообразном учебном пособии. Нет, речь идет о вполне целостном, продуманном, очень тщательно выверенном в своих деталях труде. И снова возникает вопрос: какой жанр у этой книги? Бог весть. Научная монография — конечно же нет! Уж очень она близка к дидактической прозе. Научно-популярное издание? Ну что Вы, текст уж очень фундаментализирован фактами. Повесть? Да о чем вы, какая тут литература, когда автор нашпиговал книгу значительными отрывками древних философских манускриптов.

С нашей же точки зрения, А.М. Орехов сделал великолепное подспорье для любого университетского преподавателя философии. Просто замечательную *книгу для чтения* с оригинальным жанровым сюжетом и целостным литературным миром. Да и стоит ли в эпоху клипового сознания студенчества так уж быть требовательным к жесткому жанровому соответствию? Вколачивая текст в прокрустово ложе гиперкритики? Уверен, что не стоит.

Десять путешествий наших современников на волшебном корабле «Метафизика» с заходом во вполне физические и реальные порты Эллады и общением

с вполне историческими персонами античного мира дают очень богатую сюжетами историю философских исканий Древней Греции и Рима. Гибкая жанровость книги позволяет автору умело смещать ракурсы восприятия античной философии от виденья профессионального философа к виденью слегка экзальтированной и эмансипированной «мисс Каблучковой». Тщательная прорисовка бытовых деталей позволяет увидеть в философах прошлого не странички с буквами, а реальных, порой смешных, а порой и трагических личностей. Философы ведь были разные: хитрые и коварные, благородные и тщеславные, богатые и нищие. Вот эта жизненность прошлого, его физическая зримость — несомненное достоинство книги. А элегантно введенные аутентичные тексты античности становятся востребованными читателем, тогда как их размещение в толстенных хрестоматиях наводит на того же читателя тоску и зевоту.

Но, вероятно, следует сказать и о тех огрехах, которые имеет этот замечательный текст. Ведь, как говорят в Японии, *«шедевр обязан иметь изъян, иначе это простая подделка»*. В качестве такого изъяна укажем на явную параллель с «Божественной комедией» Данте. Порой, читая диалоги наших современников с Диогеном Лаэртским, капитаном «Метафизики», так и видишь диалоги Вергилия с Данте. Это не текстуальная, а скорее стилистическая схожесть. Схожесть на уровне смыслов, пафоса. Вероятно, автору стоило бы сознательно дистанцироваться от подобных совпадений и, быть может, более гротескно вылепить диалоги пассажиров и капитана «Метафизики».

Довольно странно было видеть в книге обычные штампы — как, например, рождение эллинской философии из самой эллинской философии. А между тем на современном уровне развития истории философии доказано, что многочисленные истоки философствования (не имитации философии, не начала мифологические и прочее) имели место в Финикии и на Ближнем Востоке. Существуют финикийские тексты, представленные содержательно вполне на уровне идей Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена, но созданные в Финикии за несколько сотен лет до рождения этих мудрецов. Да и сам Фалес не был вполне эллином, а имел значительную добавку финикийской крови (также как Пифагор, который, весьма вероятно, был сирийцем). Из списка первых мифологических основателей эллинской философии, который приводит Диоген Лаэртский, но который не попал в книгу А.М. Орехова, большинство имен родом из Малой Азии и Ближнего Востока. Этот сюжет можно было бы красочно обыграть, тем более что жанр вполне позволяет, но автор пошел в этом вопросе по пути респектабельного консерватизма в рамках очень раскованного постмодернистского текста.

Из других огрехов, например, стоит указать на стр. 13, где описывается сражение под Троей: автор пишет «когорты воинов», тогда как «когорта» — это подразделение римской армии, а вовсе не ахейцев. Второе замечание касается стр. 93, где автор представляет суд над Сократом: «Огромный амфитеатр, заполненный несколькими сотнями лениво зевающих старичков-пенсионеров...». Но дело в том, что Сократа (как и других преступников) судили не в амфитеатре. Судилище находилось на холме Ареса северо-западной Акрополя в небольшой естественной котловине, которую с большим трудом можно было счесть за «амфитеатр».

В остальном автор очень внимателен к деталям и не дает критику серьезных шансов обвинить себя в историческом невежестве.

Нам также представляется, что концовка книги («Путешествие десятое. *Стоицизм. Неоплатонизм*») сильно примята, как-то высушена и эмоционально притушена. По сравнению с первыми путешествиями экипаж «Метафизики» сильно подустал и «выдохся». Хотелось бы увидеть пышность именно эллинистической философии, яркость римской традиции, тем более что жизнь эллинистическо-римской философии дает много возможностей для этого... Но автор счел это не слишком целесообразным, а жаль.

В целом книга интересна, важна и, на наш взгляд, успешна — как литературное произведение и как учебное пособие в формате «Книга для чтения». Она имеет деятельное начало, способна активизировать творческий интерес студенчества. Крайне желательным видится продолжение путешествия героев по иным просторам философской мысли: Средним векам, Ренессансу..., а быть может и Китаю с Индией.

© Шевченко О.К., 2017

**Для цитирования:**

*Шевченко О.К.* Орехов А.М. Путешествие вслед за Совой Минервы: Античная философия // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2017. Т. 21. № 4. С. 628—630. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-628-630.

**Сведения об авторе:**

*Шевченко Олег Константинович* — кандидат философских наук, доцент Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского (e-mail: skilur80@yandex.ru)

**For citation:**

Shevchenko, O.K. Orekhov A.M. Puteshestvie vsled za Sovoi Minervy: Antichnaya filosofiya (Travelling Following Minerva's Owl: Antitque Philosophy). *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 628—630. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-628-630.