
РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ «ФИЛОСОФИЯ»

Кирабаев Н.С. — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН, *главный редактор серии*

Марцева А.В. — кандидат философских наук, ассистент кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН, *ответственный секретарь редколлегии*

Автономова Н.С. — профессор, доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора теории познания ИФРАН, *член редколлегии*

Аль-Джанаби М.М. — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН, *член редколлегии*

Гнатик Е.Н. — доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания факультета гуманитарных и социальных наук РУДН, *член редколлегии*

Гречко П.К. — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН, *член редколлегии*

Карпенко А.С. — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором логики Института философии РАН, *член редколлегии*

Маслин М.А. — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, *член редколлегии*

Маклин Джордж Ф. — PhD (Theology), профессор, директор Исследовательского совета по философии и ценностям Американского католического университета, *член редколлегии*

Марвин Ф. Заед — профессор, главный редактор журнала «Metabolics» (Канада), *член редколлегии*

Найдыш В.М. — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания факультета гуманитарных и социальных наук РУДН, *член редколлегии*

Нижников С.А. — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН, *член редколлегии*

Павленко А.Н. — доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник ИФРАН, *член редколлегии*

Пуллен Жак — PhD (Philosophy), заслуженный профессор департамента философии университета Париж 8, член кафедры философии культуры и учреждений при ЮНЕСКО, *член редколлегии (Франция)*

Пеху Р.В. — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН, *член редколлегии*

Степанянц М.Т. — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, *член редколлегии*

Тлостанова М.В. — доктор филологических наук, профессор кафедры философии факультета государственного управления РАНХиГС, *член редколлегии*

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

Цвык В.А. — доктор философских наук, профессор, декан факультета гуманитарных и социальных наук РУДН, заведующий кафедрой этики, *член редколлегии*

EDITORIAL BOARD

Series Philosophy

Kirabaev N.S. — D.Sc. in Philosophy, full professor and head of the Department of History of Philosophy, Peoples Friendship University of Russia — *chief editor of the series*

Martseva A.V. — Ph.D. (Philosophy), assistant professor of the Department of History of Philosophy, Peoples Friendship University of Russia — *executive secretary of the series*

Avtonomova N.S. — D.Sc. in Philosophy, full professor and Main Research Fellow of the Department of the Theory of Knowledge, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences — *associate editor of the series*

Al-Janabi M.V. — D.Sc. in Philosophy, full professor of the Department of History of Philosophy, Peoples Friendship University of Russia — *associate editor of the series*

Gnatik E.N. — D.Sc. in Philosophy, full professor of the Department of Ontology and Epistemology, Peoples Friendship University of Russia — *associate editor of the series*

Grechko P.K. — D.Sc. in Philosophy, full professor and head of the Department of Social Philosophy, Peoples Friendship University of Russia — *associate editor of the series*

Karpenko A.S. — D.Sc. in Philosophy, full professor and head of the Department of Logic, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences — *associate editor of the series*

Maslin M.A. — D.Sc. in Philosophy, full professor and head of the Department of Russian Philosophy, Lomonosov Moscow State University — *associate editor of the series*

McLean George Francis — Ph.D. (Theology), Professor Emeritus at the School of Philosophy of The Catholic University of America (CUA), Washington, D.C., and Director of its Centre for the Study of Culture and Values — *associate editor of the series*

Marvin F. Zaed — chair of DiaHumanism Institute, president of the International Committee to Protect Freethinkers (ICPF) and editor-in-chief of the Journal of Brave Minds (JBM) — *associate editor of the series*

Najdysh V.M. — D.Sc. in Philosophy, full professor and head of the Department of Ontology and Epistemology, Peoples Friendship University of Russia — *associate editor of the series*

Nizhnikov S.A. — D.Sc. in Philosophy, full professor of the Department of History of Philosophy Peoples Friendship University of Russia — *associate editor of the series*

Pavlenko A.N. — D.Sc. in Philosophy, full professor and head of the Research Group on the “Ontology of Science”, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences — *associate editor of the series*

Jacques Poulain — Ph.D. (Philosophy), professor of the department UNESCO of Philosophy of the Culture and of the Institutes — *associate editor of the series*

Pshu R.V. — Ph.D. (Philosophy), associate professor of the Department of History of Philosophy, Peoples Friendship University of Russia — *associate editor of the series*

Stepanyants M.T. — D.Sc. in Philosophy, Honoured Scholar of the Russian Federation, Chief Research Fellow of the Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences — *associate editor of the series*

Tlostanova M.V. — D.Sc. in Philology, full professor of the Department of Philosophy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration — *associate editor of the series*

Fornet y Betancourt Raúl — Ph.D. (Philosophy), full professor, Institute of The Catholic Theology, RWTH Aachen University — *associate editor of the series*

Tsyvk V.A. — D.Sc. in Philosophy, full professor and head of the Department of Ethics, Peoples Friendship University of Russia — *associate editor of the series*

ВЕСТНИК Российского университета дружбы народов

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Основан в 1993 г.

Серия
ФИЛОСОФИЯ

2016, № 2

Серия издается с 1997 г.

Российский университет дружбы народов

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	7
АКАДЕМИЧЕСКАЯ ТРИБУНА	
Гречко П.К. Бюрократия: опыт осмысления	10
ДРУГОЙ И СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ	
Бондарь О.Ю. Архитектоника латиноамериканского идентификационного дискурса в XX в. (часть 1)	21
Тагиров Ф.В. Пол и идентичность: от бинарной логики к гуманизму плюральности?	30
ПОСТСЕКУЛЯРНАЯ СОЦИАЛЬНОСТЬ	
Чистякова О.В. Общество и религия в постсекулярную эпоху: теоретические подходы и эмпирическое взаимодействие	43
Поп Р. «Оппортунисты неба» и опыт общности веры. Бог как этикетка	52
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОСТИ	
Хорьков М.Л. История средневековой философии как проблема современности: конструирование или интерпретация?	64

Орехов А.М. Идеи Иммануила Канта в преддверии «Нового Просвещения»	78
Рудановская С.В. Один философский диалог: (взаимо)понимание и искусство неопределенности	84
ФИЛОСОФСКОЕ ЭССЕИСТИКА	
Уилсон Дж.Д. Платон о Гомере: герои-лжецы и понятие несправедливости в «Гипии меньшем»	95
Ванчугов В.В. Смысл жизни и ценности культуры в контексте религиозно-метафизического анализа войны: опыт России 1914—1918 гг.	102
ДИСКУССИОННАЯ ПЛОЩАДКА	
Черняк А.З. Собственные имена как жесткие десигнаторы	113
НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ	
Шалагинов Д.С. Модификация vs коммодификация	122
Костина С.А. Экзистенциальное измерение теории трансгуманизма сквозь призму идей Л. Витгенштейна	128
Алиева О.Г. Проблема национальной идентичности в глобализирующемся мире	135
Сазонова А.А. Этико-философские аспекты деятельности политического консультанта	142
Жорова П.С. Отражение ближневосточных теоретических источников древнегреческой философии в зарубежной историографии	148
КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ	
Черезов А.Е. Орехов А.М. Интеллектуальная собственность: эскизы общей теории	153
Грачев М.Н. Иванов В.Г. «Charts power» — «рейтинговая сила» как инструмент мягкой силы и экономическое оружие: технологии использования и стратегии противодействия	155
НАШИ АВТОРЫ	158

BULLETIN

SCIENTIFIC JOURNAL

of Peoples' Friendship University of Russia

Founded in 1993

Series

PHILOSOPHY

2016, N 2

Series founded in 1997

Peoples' Friendship University of Russia

CONTENTS

EDITORIAL NOTE	7
ACADEMIC TRIBUNE	
Grechko P.K. Bureaucracy: Trying to Comprehend a Phenomenon	10
OTHER AND SOCIO-CULTURAL REALITY	
Bondar O.Y. The Architectonics of Latin American Self-Identity Discourse in the 20th Century (Part 1)	21
Tagirov Ph.V. Sex and Identity: From Binary Logic to Humanism of Plurality?	30
POSTSECULAR SOCIALITY	
Chistyakova O.V. Society and Religion in a Postsecular Age: Theoretical Approaches and Empirical Interaction	43
Pop R. <i>The Opportunists of Heaven</i> and the Experiences of Communion. God as a Label	52
HISTORY OF PHILOSOPHY IN THE CONTEXT OF CONTEMPORANEITY	
Khorkov M.L. History of Medieval Philosophy as a Problem of Contemporaneity: Construction or Interpretation?	64

Orekhov A.M. Ideas of Immanuel Kant on the Threshold of <i>New Enlightenment</i>	78
Rudanovskaya S.V. One Philosophical Dialogue: (Mutual) Understanding and the Art of Reticence	84
PHILOSOPHICAL ESSAYS	
Wilson J.D. Plato on Homer: Heroic Liars and the Concept of Injustice in «Hippias Minor» ..	95
Vanchugov V.V. Life's Purpose and Cultural Values Through the Religious and Meta-physical Analysis of War: Russia's War Experience 1914—1918	102
DISCUSSION PLATFORM	
Chernyak A.Z. Proper Names as Rigid Designators	113
SCIENTIFIC REPORTS	
Shalaginov D.S. Modification Versus Commodification	122
Kostina S.A. The Existential Dimension in the Concept of Transhumanism by Means of L. Wittgenstein's Philosophical Conception	128
Alieva O.G. The Problem of National Identity in a Globalizing World	135
Sazonova A.A. Ethical and Philosophical Aspects of Political Consultant Activity	142
Zhorova P.S. Reflections on the Middle Eastern Theoretical Sources of Ancient Greek Philosophy in the Foreign Historiography	148
CRITICS AND BIBLIOGRAPHY	
Cherezov A.E. Orekhov A.M. <i>Intellektual'naja sobstvennost': eskizy obshhej teorii</i> (Intellectual Property: Sketches of the General Theory)	153
Grachev M.N. Ivanov V.G. «Charts power» — «rejtingovaja sila» kak instrument mjagkoj sily i ekonomicheskoe oruzhie: tehnologii ispol'zovanija i strategii protivodejstvija («Charts Power» — International Ratings as a Tool of Soft Power and an Economic Weapon: the Technologies of Application and the Strategies of Counteraction)	155
ON OUR AUTHORS	158

ОТ РЕДАКЦИИ

Общая тематическая направленность этого номера Вестника — социально-философская. В нем представлены исследования отечественных и зарубежных авторов по целому спектру вопросов, актуальных для современного, в том числе российского, общества: профессионализм и самоуправление в академической среде, национальная и личностная идентичность, понимание Другого и толерантность по отношению к его инаковости, обмирщение божественного и сакрализация мирского, новый гуманизм и диалог как «высвобождение» различий. Эти и другие проблемные горизонты, со-присутствуя в текстах авторов, на первый взгляд совершенно не совпадающих по своим исследовательским позициям, создают особое смысловое пространство, в котором безошибочно угадывается дух современности. Для нас важно, чтобы в этом дискурсивном пространстве каждый читатель нашел близкую ему нишу — созвучную тему, чтобы каждый взыскующий истину обнаружил значимые ориентиры, способные помочь ему в интеллектуальном поиске.

Мы надеемся, что материалы, представленные в номере, будут интересны читателю и внесут свою — философскую — лепту в выявление коррелятивной связи Своего и Другого, сакрального и земного, традиционного и современного.

В разделе «Академическая трибуна» размещена статья П.К. Гречко, в которой он анализирует феномен бюрократического человека (*homo burocraticus*) как в концептуальном плане, так и применительно к российским «научно-образовательным» реалиям. Формирование «приемлемого уровня» бюрократической культуры Петр Кондратьевич связывает с установлением коммуникативных горизонтальных связей, с утверждением сложносистемного мышления, с профессиональной компетентностью чиновников и доверием к человеку как важнейшей составляющей социального капитала.

Раздел «Другой и социокультурная реальность» открывается статьей О.Ю. Бондарь, рассматривающей процесс становления латиноамериканского идентификационного дискурса на примере философии «мексиканской сущности». Специфика этого дискурса, по мнению автора, во многом определялась поиском путей «удержания» самобытности в процессе перехода стран Латинской Америки от традиционности к современности. В статье Ф.В. Тагирова, расположенной в этом же разделе, исследуется возможность построения идентичности пола вне бинарных оппозиций, а также подчеркивается необходимость «сохранения чуткости к Другому», постоянного внимания к его «динамической единичности». Перспективу подлинного гуманизма Ф.В. Тагиров видит в практиках недискурсивного типа — экзистенциальных или, например, эстетических.

В разделе «Постсекулярная социальность» анализируется взаимодействие религии, церкви и общества в современном мире. О.В. Чистякова, определяя отличительные черты постсекулярности, подчеркивает одновременную секуляризацию общества и актуализацию религии, повышение ее экзистенциальной значимости для человека. Гуманистический потенциал религий, по ее убеждению, огромен — используя его, представители различных религиозных конфессий

могут способствовать диалогу культур и цивилизаций. Р. Поп сосредоточена на ином проблемном «срезе» постсекулярного мира — на спекулировании именем Бога в академическом и политическом дискурсах. «Оппортунисты неба» (влиятельные интеллектуалы и политики) в погоне за сиюминутными интересами искажают смысл универсальных ценностей, считает она, способствуя тем самым религиозно-духовному разобщению людей. Особое значение румынский философ придает роли православия в решении важнейших вопросов человеческого существования.

В следующем разделе («История философии в контексте современности») авторы обращаются к историко-философским идеям и стереотипам, критически и творчески переосмысливая их из «плана современности». Так, М.Л. Хорьков исследует ситуацию, сложившуюся в гуманитарной науке вокруг понятий «Средневековье» и «средневековая философия». По его мнению, стереотипное отношение к Средним векам во многом сформировано идеологией Нового времени. А.М. Орехов, апеллируя к работе И. Канта «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?», рассуждает о неизбежном наступлении эпохи Нового просвещения, идущей на смену старому европейскому. Основные составляющие новой доктрины Просвещения — победа разума над иррационализмом, утверждение принципов свободы, глобального творчества и справедливости в обществе. С.В. Рудановская в произведении М. Хайдеггера «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим» видит «событие движения мысли за пределы „готовых“ определений культуры к реальности еще не определенного мира». Диалог трактуется автором не как способ установления истины, а как искусство приближения к несказанному — к тому, что подспудно присутствует на глубинных (экзистенциальных) уровнях человеческого существования, отличает от Другого, но в то же время роднит, сближает с ним.

«Философская эссеистика» включает в себя статьи американского философа Дж.Д. Уилсона и историка отечественной философии В.В. Ванчугова. Дж.Д. Уилсон сосредоточен на выявлении оснований этического, которые он реконструирует путем анализа диалога Платона «Гипий Меньший», совершая вслед за Сократом переход от конкретных этических вопросов к вопросам метафизическим — от понятия несправедливости к понятию благой души. В.В. Ванчугов, систематизируя оценки опыта Первой мировой войны российской интеллигенцией, полагает, что этот опыт следует считать своеобразной точкой историософского отсчета и важнейшим моментом национальной самоидентификации.

В рамках «Дискуссионной площадки» вниманию читателя предлагается статья А.З. Черняка, в которой автор обращается к широко обсуждаемой в рамках аналитической традиции теме значения собственных имен. Критически рассматривая имеющиеся доводы в пользу известной теории собственных имен как жестких десигнаторов, он высказывает сомнение, что последние можно обнаружить в естественном языке, фактически аргументируя несостоятельность этой теории.

Отдельным блоком в журнале представлены исследования молодых ученых, аспирантов РУДН и НИУ ВШЭ — Д.С. Шалагинова, С.А. Костиной, О.Г. Алиевой, А.А. Сазоновой и П.С. Жоровой. Завершают номер рецензии-отклики на недавно вышедшие монографии наших коллег.



Уважаемые читатели, выпускающим научным редактором этого номера должен был быть заведующий кафедрой социальной философии, доктор философских наук, профессор Петр Кондратьевич Гречко, но 5 января 2016 г. его не стало.

Факт смерти Петра Кондратьевича признать очень непросто. Еще 30 декабря он звонил на свою кафедру из Нью-Йорка, накануне возвращения в Россию, и был полон идей, творческих планов, радости и оптимизма. А за два месяца до этого летал в Лондон, встречался с коллегами из Кембриджа и Оксфорда... 5 января с утра, перед своим скоростижным уходом, Петр Кондратьевич работал дома над статьей для этого номера Вестника. Его статья опубликована ниже — в последней авторской редакции.

Петр Кондратьевич много сделал для «философского отделения» РУДН и для университета в целом. Он был настоящим ученым — неутомимым искателем истины, инициатором постоянных философских дискуссий, творчески одаренной личностью, скромным, порядочным человеком и настоящим патриотом, непрестанно заботящимся о благе Отечества. Петр Кондратьевич был нашим другом, коллегой и просто Учителем. Переживая его уход как невосполнимую потерю, мы посвящаем этот номер его светлой памяти.

АКАДЕМИЧЕСКАЯ ТРИБУНА

БЮРОКРАТИЯ: ОПЫТ ОСМЫСЛЕНИЯ

П.К. Гречко

Кафедра социальной философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

Статья посвящена концептуальному раскрытию авторского понимания бюрократии как формальной рационализации любой человеческой деятельности с целью вертикально-внешнего управления ею. Вообще-то это универсально-международное явление, но в каждой стране оно имеет свою специфику. Традиционно все дела в России строились по властно-вертикальному принципу. Профессионально-коммуникативная горизонталь всегда недооценивалась или даже вытеснялась на периферию. Для российской бюрократической «культуры» очень характерна также фигура начальника — человека без определенной профессионально-деловой привязки, управленца «на все руки», инструментально грамотного и политически лояльного. Для выхода на некий приемлемый уровень бюрократии важно структурировать рациональность поиском оптимальности, укреплять гражданское общество и связанный с ним публичный контроль, развивать сложностное мышление, насыщать отношения между людьми социальным капиталом (прежде всего доверием) и т.д.

Ключевые слова: бюрократия, формальная рационализация, властная вертикаль, профессионально-коммуникативная горизонталь, управление, оптимизация.

Культура как таковая — это усилие и одновременно умение практиковать сложность и разнообразие жизни.

Мераб Мамардашвили

Может ли брак по расчету быть счастливым?

— Может, если расчет правильный.

Из философских наблюдений

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

По определению, академическая, или образовательно-научная, среда уважительна и демократична, в ней нет начальственной вертикали, напротив, доминирует профессионально-человеческая горизонталь, поощрение инициаторов, новаторов и талантов — людей беспокойных, пассионарных. Казалось бы, бюрократия названной среде или сфере противопоказана, ей там не место. Да и «не время», если иметь в виду актуальную повестку дня. Увы, это не так. В последние годы

данное обстоятельство обозначилось как-то очень рельефно, выразительно и воспринимается особенно остро и насущно. Журнал, в котором выходит настоящая статья, университетский. Но тему статьи мы, как кажется на первый взгляд, выбрали не академическую. И опять это не так. Как раз академизму, т.е. образованию и науке, бюрократия сегодня как никогда мешает. Не только ему, конечно, но и ему тоже.

Бюрократия — это вирусная реальность, злокачественная опухоль, которая выедаёт живые клетки инициативы, свободы и ответственности в академическом организме и победоносно устраивается на их месте. По аналогии с нашумевшей когда-то автомобильной акцией господина Прохорова бюрократию можно назвать также ё-управлением (допустимы любые аллюзии, ассоциации и коннотации).

Не приходится доказывать, что прежде чем бороться с бюрократизацией, ее сначала надо идентифицировать — не только, естественно, на уровне сущности, но и *differentia specifica*. Последующий текст как раз и идет в русле решения данной задачи.

КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ ДЕФИНИЦИЯ БЮРОКРАТИИ

У бюрократии и бюрократизма много разных определений. Но самым кратким, пожалуй, может быть (это — авторское предложение) такое: формальная рационализация той или иной деятельности с целью вертикально-внешнего управления ею. Раскроем все входящие в данное определение термины.

«Формальная» — слово многозначное и понимать его можно по-разному. Можно в смысле — невзирая на лица, что все равны перед общими требованиями, правилами и стандартами. А можно — как иссушающая процедура, мелочная опека, правило на каждый шаг и чих, как тотальное прописывание того, что вообще-то самоочевидно и должно «работать» по умолчанию, быть интуитивно понятным. Невольно вспоминается здесь салтыков-щедринский градоначальник, любивший писать законы для самых заурядных занятий, вроде «устава о добропорядочном пирогах печении». «Формальная» — это как раз тот случай, когда за деревьями не видят леса. Или, наоборот, слишком мелочатся, доводя целостную жизненную ситуацию до операционных «атомов» поведения. Когда я, например, читаю в одном из Правил внутреннего распорядка, что не надо плевать на пол, то не знаю, как у кого, но у меня лично появляется желание плюнуть — не на пол, конечно, а на приведенный (инструктивно-бюрократизированный) пассаж. Ясно, что к бюрократии относится вся последняя, вторая, часть предложенного понимания.

«Форма», от которой и происходит прилагательное «формальная», тоже добавляет немало смыслового разнообразия. Форма может быть внутренней, и тогда это внутренняя структура, учитывающая специфику предмета «оформления», адекватно (по существу) упорядочивающая соответствующее содержание. Но форма может быть и внешней, сосудообразной, «заливаемое» в нее содержание вынужденно принимает очертания формы-сосуда. Сущностные элементы содержания при этом никак не затрагиваются, но у них появляются мощные внешние

границы-скрепы. Кроме того, бюрократическая форма отрывает контент от контекста, хотя, по современной методологии, они должны быть вместе, составлять единое целое.

Итак, можно смело утверждать, что бюрократия являет себя как внешняя форма. А также как слепое, часто со рвением, следование формальным правилам и процедурам. Форма в бюрократии перекрывает все, в т.ч. и содержание. До него просто не доходят — нет, не остается сил. Как говорит один из героев А.Н. Островского, «в уме суждения нет и что к чему — этого... не дано». Бюрократическая или бюрократизированная форма образует оболочку, на первый взгляд даже привлекательную, внушительную, но под которой, как выясняется, ничего нет — одна пустота, пусть иногда и звонкая. Рано или поздно в эту пустоту ситуация и проваливается. Специалисты называют это имплозией. Бюрократическая форма убивает мораль — пожалуй, самое главное, коренное и стержневое в нашей жизни и работе. Бюрократия безлика, это всегда нечто структурное, сама структура. Структуры же, по определению, не переживают, не краснеют, не стыдятся — просто и только функционируют.

Приказы, инструкции, распоряжения и т.д., из которых состоит рассматриваемая форма, сами в свою очередь состоят из слов. Слово здесь — главное средство бюрократического воздействия. Словом манипулируют, обрабатывают сознание и волю подчиненных, им стараются если не заменить, то хотя бы заговорить дело. В результате же получается непреодолимый разрыв слова и дела, шире — теории и практики.

По-разному «расшифровывается» также и «рационализация». В популярном представлении — это работа радио-разума, такие характеристики нашей умственной деятельности, как логичность, осмысленность, аргументированность, последовательность, целесообразность. С практической точки зрения рациональность — это калькуляция и расчет, поиск адекватных средств для реализации поставленной цели, принцип разумно-«экономного» поведения: «меньше затраты — больше результаты». В философско-методологическом плане рациональность, рационализация позиционируются как стремление найти *rationale* — фундаментальный резон, логический базис, любого исследуемого явления, или, что то же самое, выход на самое глубокое, последнее объяснение используемых аргументов, применяемых принципов.

С легкой руки Ю. Хабермаса [2] мы сегодня различаем инструментальную и коммуникативную рациональность. Инструментальная или техническая рациональность властно-репрессивна, а это значит, что функционирует она грубо, с нажимом, игнорируя или недооценивая «неадекватные» возражения и предложения «снизу», редуцируя реальный жизненный процесс («жизненный мир») до его структурного скелета (Системы). Коммуникативная рациональность, напротив, строится на согласовании интересов, взаимопонимании, на уважении и учете других (альтернативных) точек зрения, в ней с определенностью различаются этическая и эстетическая составляющие. Вообще говоря, в коммуникативной рациональности есть все: и некое объективное «обстояние дел», и положительное отно-

шение к устоявшимся социальным нормам, и личная, или интраиндивидуальная, честность, правдивость, — но главное в ней все же представлено уважением Другого и саморефлексией (критическим самоанализом, нацеленным на обоснование собственных мыслей и действий). Бюрократия, что понятно, ограничена инструментальной рациональностью и административным разумом. Такой разум бесцеремонно вмешивается в свободу личности (автономию преподавателя), не обращаясь, что было бы правильно, к достаточным основаниям или разумному оправданию.

Теперь о «внешнем управлении» в нашем определении бюрократии. Логически рассуждая, можно сказать, что в самом этом термине заложено противопоставление — «внутреннему управлению» или «самоуправлению». Во внутреннем управлении доминируют имманентные, или горизонтально-коллегиальные, связи, профессиональный долг, преданность делу, творчество и личная инициатива, «проверка равными» (peer review), «притязание на значимость» всех заинтересованных сторон, стремление к улучшению того, чем занимаешься, чему, выражаясь высокопарно, посвящаешь всю свою жизнь. Бюрократическое управление потому и называется внешним, что оно изначально поднято наверх, «на небеса» выстраиваемой таким образом иерархии, и уже оттуда, со своего трансцендентного, или вознесенно-властного, далёка («высока») бросает парализующий взгляд на то и тех, что и кто внизу, — на управляемое и управляемых. А поскольку бюрократия не настроена на обратную связь и игнорирует «низовое» самоуправление, то ей жизненно важно держать в своих руках все рычаги управления. И она, надо сказать, с этой задачей справляется, правда, по-своему, своеобразно — посредством как можно более мелкой (и числом растущей) параметризации управляемой реальности. Каждый новый и дополнительный параметр делается отчетным (для пущей убедительности — в электронном и бумажном виде), и значит, управляемо-рычажным. Никакого «само собой разумеющегося», самостоятельно и индивидуально идущего — мониториться и направляться должно все и вся. Ничто не должно выпадать из-под контроля. Вообще максимизировать, т.е. расширять и углублять, свои надзорно-контрольные функции — это в природе бюрократа, бюрократии. Более того, бюрократы стараются контролировать не только тех, кто под ними, но и тех, кто рядом с ними, — т.е. друг друга. С.Н. Паркинсон заметил по этому поводу: «чиновники создают друг другу работу».

Чиновники-бюрократы запускают нескончаемый документооборот, который и есть бюрократическая обратная (фактически — круговая) связь. Исключая социальный (в широком смысле) контроль и самоконтроль, уповая исключительно на контроль административный, бюрократия добавляет в нашу жизнь монополизма, и без того присутствующего в ней с избытком. Бюрократическая параметризация нашей жизни — это по большому счету великое надувало. Сразу в двух смыслах: и надувание воздухом, и обманывание, нарочитое, иногда иезуитски-изоощренное, придумывание.

Не соблюдается в случае бюрократии и один из ключевых принципов нормального управления, или приемлемой бюрократии, гласящий, что сложность управляющей системы должна соответствовать сложности управляемой системы.

Ну, со сложностью управляемой системы все просто: она всегда сложнее, чем принято думать. А вот сложность управляющей системы по меньшей мере двузначна. С одной стороны, будучи бюрократической, она стремится управлять традиционно-понятными средствами, намеренно упрощая реальное положение вещей — так ей привычнее и легче, да и «лакейство мысли» (Ф.М. Достоевский) не позволяет. С другой стороны, она самопродуцирует искусственную сложность в виде всевозможных циркуляров, инструкций, положений, полей-позиций, параграфов-пунктов. Там, где можно было бы обойтись семью четко фиксируемыми параметрами, их уже семьдесят — в глазах рябит, поди разберись и вовремя уложись. Пропустил что-то — все, не справился с задачей, не отреагировал, не выполнил. Баланс сложностей — управляемой и управляющей систем — вроде бы и достигается, но он оказывается ассиметричным, с явным перекосом в сторону избыточно-искусственной сложности.

Уточним, в свете сказанного, «внешнюю» характеристику бюрократического управления. При долгом управляющем воздействии бюрократической системы меняется, и существенно, сама управляемая система. С кем или чем, что называется, поведешься... Иными словами, со временем управляющая система преобразуется — по образу и подобию своему — управляемую систему. Систематическое и целенаправленное управляющее воздействие как бы овнутряется, делается своим или родным для управляемой системы. Круг замыкается, наступает круговая ответственность или порука. И уже неважно, кто первым сказал «Э!». Отсюда, кстати, и сентенции типа гегелевской: «каждый народ достоин своего правительства». Вырабатывается особый тип субъекта как объекта — *homo burocraticus* / «человек бюрократический» (в данном контексте лучше: бюрократизированный). Инфицированный бюрократией человек — жалкое, несамостоятельное, безвольное, лишенное личного достоинства и все чего-то и от кого-то ждущее существо. Хотя на эту ситуацию можно посмотреть и по-другому, скажем, как на некое жизненное удобство: никаких индивидуальных решений, вся ответственность и связанные с ней риски бесследно исчезают в безликом следовании формальным процедурам. Как заметил в сходной ситуации Оскар Бренифье, «искусство мышления и искусство вопрошания означают выбор в пользу истины, а не безопасности и комфорта» [1].

У чисто бюрократического распоряжения рациональностью есть одно, скажем так, метафизическое следствие/последствие, по-своему печальное, если не трагическое, — это «фундаментальное унижение разума» (выражение А. Букова). Формальная рационализация лишает разум смысла и ценности, сближая его в этом плане с абсурдом. Напомним, что наказание бессмысленностью (Сизифов труд) со времен Античности считается одним из самых бесчеловечных и жестоких. Это вообще-то оскорбление человека как, по определению, существа разумного. Пораженный бюрократическим формализмом преподаватель теряет волю не только к инициированию, но и к сопротивлению, мучительно переключаясь в своей работе с регистра академического на бюрократический и наоборот. Бюрократия наказывает думающих людей бессмысленностью, абсурдом, и это очень депрессивно — расстраивает и угнетает. Ситуацию в целом, однако, «глупить» не надо: бюрократия, бюрократ — это не отсутствие ума, это особый ум.

О СТРАНОВОЙ СПЕЦИФИКАЦИИ ПРОБЛЕМЫ

Не найти в мире страны, в которой бы не было бюрократии. Но бюрократия бюрократии рознь — и по форме, средствам, приемам, и, что более важно, по концентрации. Российская реальность в этом плане очень «концентрированная», в отдельных случаях просто зашкаливает. Важно разобраться, что этому благоприятствует, на что наша — отечественная, родная — бюрократия опирается, что вообще-то эксплуатирует.

Как уже отмечалось, дела в нашем отечестве всегда строились по вертикальному принципу. Пожалуй, более точным термином здесь будет не «строились», а «вершились» — он прямо указывает на верх. Менялись цари, генсеки, президенты, а «вертикальность» оставалась. А значит, и соответствующая властность — линейно-жесткая, централизованная, сверху вниз идущая, с большой долей «ручного управления». Ничто не делалось и не делается у нас без отмашки сверху. Реформы, и те возможны только сверху, низы, как показывает история, способны только на «бунт, бессмысленный и беспощадный». Конечно, это не значит, что в стране все действительно под контролем, что нет формального и волюнтаристского (вольного — с русской смекалкой) выполнения всех этих «верхних» указаний и распоряжений. Как раз наоборот — произвола и местничества, а также власти случая в такой системе хоть отбавляй. Постоянные СМИ-сообщения о злоупотреблениях служебным положением и коррупционных скандалах — тому наглядное подтверждение. Подтверждается сказанное и тем, что не все даже президентские указы у нас выполняются или, что бывает чаще, выполняются полностью и в срок. А уж сколько посылается тайных знаков и сигналов (по логике условных рефлексов Павлова), «мягких» рекомендаций, хотя нет недостатка и в зычных окриках, публично демонстрируемых «загогулинах». Вертикаль, однако!

В отличие от управленческой горизонтали, которая может складываться и самодеятельно, спонтанно, властно-управленческая вертикаль выстраивается всегда сознательно, целенаправленно, с опорой на мощную кадровую (бюрократический аппарат) поддержку. Аппаратный бюрократ, заметим, — тип особый. Сам он считает себя никем и ничем незаменимой персоной, без которой любая ситуация становится неуправляемой и все разваливается, в нем же «старшие товарищи» ценят лояльность и технический профессионализм. А еще — умение не высываться, не показывать свой ум. Еще Петр I наставлял — по-императорски, Указом: «Подчиненный перед лицом начальствующим должен иметь вид лихой и придурковатый, дабы разумением своим не смущать начальство».

Есть у «вертикальной» системы и своя обратная связь. Весьма, впрочем, специфическая — верноподданническая, подхалимская, лизоблюдская; инициатив и движений с такими признаками ей не занимать. Схемы-паттерны здесь хорошо известны: «вы (там наверху) еще не подумали, а мы уже готовы» или «расслабься и получай удовольствие». К обратной связи можно отнести также патерналистскую общественную психологию. Патернализм — это надежда на покровительство и отеческую заботу со стороны государства, власти, администрации как таковой, а также искренняя вера в то, что без государственных *бюро*-органов жизнь невоз-

можно в принципе. Бюрократия сверху получает тем самым мощную поддержку от *бюрофилии* или даже *бюромании* снизу. В наших конкретных условиях данная взаимосвязь принимает форму Общественного сговора. В отличие от Общественного договора *Social contract* — как на Западе, это действительно сговор власти с народом (или наоборот — инициатора тут не найти): вы нам пишете не очень совершенные и обязательные законы и уж не взыщите, если мы сами, на местах, доводим их до ума, подправляя правила «понятиями»; мы закрываем глаза на ваши вольности или шалости, а вы — на наши; «верхи не могут», но и — какое удачное совпадение! — «низы не хотят».

Обращаясь к профессиональной терминологии, эту ситуацию можно квалифицировать как бюрократический аутопоэзис. Впрочем, некоторые авторы называют отечественный патернализм более популярно — «социальной дедовщиной», подавляющей или стирающей личность. Добавим к сказанному, что патернализм тянет за собой инфантилизм, по цивилизационным меркам — пуэрилизм/детскость (Й. Хейзинга).

Весьма репрезентативен в рассматриваемом плане и феномен начальства. Пожалуй, это не просто феномен, а целый социальный институт со своими культурными корнями, правилами, нормами и, безусловно, неиссякаемым административным «облучением» окружающего мира. Олицетворяет и концентрирует вокруг себя институт начальства, конечно, начальник. Это не управленец и не менеджер, как принято теперь выражаться. И даже не босс. Это именно начальник — человек сугубо бюрократической, административной, так сказать, закваски. Ему не нужно досконально знать предмет, тему или область своего начальствования (управленческая всеядность), его легко можно перебросить с одного места-дела на другое. В принципе, ему все равно, чем заниматься, главное — чтобы руководить, давать ценные указания, проверять, контролировать и, в завершение, отчитывать. Сегодня, скажем, он политтехнолог, боец избирательного фронта, завтра ему доверяют электростанции, а послезавтра он уже возглавляет нанотехнологии. Он в обойме, ему постоянно доверяют и поручают, даже если успехи ниже *nano* и не поднимаются. Бывает, правда, что и выпадает — из этой самой обоймы, но только если уж совсем отбился от рук, и сами понимаете каких.

При отсутствии надлежащей профессиональной связи с предметом (темой, сферой) своего управления, начальник тем не менее считается — такова уж традиция — главным и беспрекословным авторитетом в нем. Отсюда такая тяга к всевозможным наградам, премиям, званиям, степеням — официальным удостоверениям «главности». Замечено также, что обычно эти торжества приурочиваются к возрастным юбилеям. Хотя известно, что большинство людей с возрастом не мудреют, а просто стареют.

Нельзя сказать, что начальники наши упрямы до бесчувственности, что не откликаются они на вызовы и требования времени. Как раз в наше время и в нашем отечестве они вдруг стали яростными рыночниками, везде и во всем, — включая общественные блага и социально-культурные услуги, то же образование, например, — ищущими цену, выгоду, прибыль. В этом смысле они самые настоящие

конъюнктуристики: узкий, не выходящий за бюрократическую околицу горизонт, полная погруженность в настоящее (данное, наличное), должностная отключенность от стратегического мышления, нежелание, а в отдельных случаях уже и неспособность принимать в расчет отдаленные последствия своих действий. Решения принимаются самые короткие — на выживание, а не на развитие рассчитанные. В коротких решениях нет перспективы и мотивированной, вдохновенной работы на нее. «Довлеет дневи злобы его» — выходит, что так. В порядке компенсации — за бюрократическую самонадеянность, близорукость и беспечность — предлагаются все более отдаленные прогнозы-планы: на десять, двадцать, тридцать лет. Еще не выполнена и, похоже, не будет выполнена двадцатилетка, но уже готовится (готова) очередная тридцатилетка. Цифры берутся по нарастающей, от якобы достигнутого — даешь стране угля! В то же время сказанное не отменяет и того, что в массе своей бюрократы консервативны: боятся новизны, постоянно оглядываются на прошлое, не любят изменений, подмораживают, если не замораживают, движение вперед. Странное в итоге получается сочетание — футуристически-конъюнктурный консерватизм.

ТАК ЧТО ЖЕ ДЕЛАТЬ? **(не рецептурно — с философской точки зрения)**

После Макса Вебера, а также профессора Преображенского, мы знаем, что начинать любое дело нужно с его духа. В него, дух этот, входит многое: и психологические диспозиции (предрасположенности), и мотивация, и религиозно-нравственные убеждения («на том стою и не могу иначе»), и общекультурные компетенции, и профессионализм, и мировоззренческо-методологические ориентации. В последнем случае речь идет (должна идти) о прощании с простотой и обращении к принципам сложносистемного, сложностного (complexity) мышления. В условиях, когда множатся различия, нарастает инклюзивность, потоком идут инновации, постоянно что-то меняется (уточняется, дополняется), когда размываются границы, а вместе с ними и определенности, ускоряется ход истории в целом, — в таких условиях мышление и не может быть другим. Мы уже давно живем в негарантированном и, значит, неопределенном мире — пора с этим, как свершившимся фактом, согласиться и начать соответственно жить.

Сложностное мышление предполагает отказ от одной единственной, или «правильной», истины. Правильное славление, правильная вера — в этом же ряду истин. Утверждение насчет отсутствия одной истины, Истины с большой буквы, вообще-то с бородой — люди мыслящие знали об этом всегда. Но сегодня, похоже, оно становится очевидным и для тех, кто не испытывает особой симпатии к рефлексии, то бишь самоотчетному мышлению, кто глубже и дальше «народной задумчивости» не идет. Скорее всего, к этому располагает уплотнившаяся коммуникация и сблизившиеся различия, которые теперь могут встретиться прямо на лестничной площадке. Все истины в наше время относительны, но, конечно же, не произвольны — у них есть, должна быть объективная или обоснованная точка отсчета.

Применительно к предмету наших размышлений относительная истина — это отказ от веры в непременно одно верное решение (по известному принципу: есть два мнения — мое и неправильное) и, как следствие, признание права на альтернативу, на поиск других, и тоже состоятельных, путей решения поставленной задачи, возникшей проблемы. Абсолютно верных, непререкаемых и, как говорили когда-то коммунисты, вылитых «из одного куска стали» решений, вообще, видимо, не бывает. Как и принимающий их человек, они ограничены и конечны.

Профессионализм и компетентность в рассматриваемой проблеме представлять особо не нужно. Ясно, что работа, скажем, министерства культуры зависит от культуры министра, а министерства образования — от образования министра. Дефицит профессионализма — это теперь наша общая беда. Ну а о «троечных», если не «двоечных», решениях отечественных администраторов-начальников и говорить не приходится. Теперь даже боязно это делать — рискуешь напороться на ученую, степенями и званиями обозначенную, знаменитость. Здесь с определенностью просматривается не только их беда (которую невозможно оправдать), но и наша (нас, преподавателей) вина. Ведь это мы в свое время ставили им в зачетку не то, что они заслуживали (по принципу «тройку пишем — два в уме»). Об эффекте бумеранга забывать ни в коем случае не стоит. Морального (само)оправдания здесь нет и быть не может в принципе.

Профессионализм неотделим от рационализма (не путать с формальной рационализацией), некоторые считают их даже синонимами. Но тот рационализм, который работает на профессионализм, всегда связан с поиском оптимальности (принимаемых решений), т.е. с выделением главного и основного, с облегчением, а не усложнением нашей жизни. В нашей реальной управленческой практике эти вещи чаще всего расходятся. Да и как может быть иначе, если функционирование самого высшего законодательного органа страны нередко сравнивают у нас с работой «взбесившегося принтера».

Структурирование рационализма поиском оптимальности — задача не из легких. Тут требуется не только высокий профессионализм, но и особое искусство: не просто знание, но и чувство проблемы, ее специфической определенности, тонкое улавливание «духа времени» (стратегического, а не того, которое по душе начальству), умение найти релевантный контекст для четко идентифицированного «текста», ясное понимание последствий предпринимаемых шагов, мер, действий — словом, очень многое, перечень легко продолжить. Не упустить бы только такой элемент раскрываемого искусства, как мужество. Мужество сказать, например, что король-то голый или, как у Дж. Оруэлла, что дважды два — четыре.

Нужно быть очень осторожным с наложением формы (формализма) на непричесанное и потому живое содержание. Перефразировав Дж. Спенсера-Брауна, можно было бы сказать, что небюрократическая/небюрократизированная форма — это «*perfect continence*» (совершенная сдержанность) [3. Р. 1]. Чтобы не стать бюрократической, форма действительно должна быть совершенной, а равно и сдержанной — в своих функциях по наведению порядка, плодотворному руководству и управлению. В совершенство рассматриваемой формы входит многое, но ключевыми, на мой взгляд, остаются два фактора или ресурса: уже упомянутый выше профессионализм и коммуникативная компетентность. Профессионализм —

это, по сути, «работа» с делом: доскональное знание его «начинки», перспективное мышление, принятие требований современной динамики («мир становится быстрее»), успешное реагирование на множющиеся вызовы и риски. Коммуникативная компетентность — «работа» с людьми и среди людей: вкус к различиям, признание неотчуждаемой субъектности любого индивида («притязание на значимость», «борьба за признание»), разделение ценностей диалога и толерантности, уважение Другого.

Очень важно насыщать коммуникацию, особенно деловую, социальным капиталом, а это значит, и прежде всего, — доверием. Увы, веры в человека, доверия к человеку у нас очень мало. После профессионализма — это второй наш ключевой дефицит. Подозреваются — в чем-то нехорошем: отступлении от установленных правил, несоблюдении принятых форматов, в том, например, что вы можете, не пересекая границ, слетать в другую страну или, не дай Бог, утаить посадочные талоны, — действительно, подозреваются все без исключения. Нет доверия даже к убеленному сединами профессору, хотя по статусу он это самое доверие должен распространять среди студентов. Отсюда и язвительное замечание одного умного человека: «Некрасиво подозревать, когда вполне уверен». Можно ведь и по-другому, как кое-где и принято: профессору доверяют по определению, если нет к нему доверия, то значит, нет и этого конкретного профессора, профессорства, во всяком случае, — в данном университете. Помнится, один из героев Ф. Достоевского выразился так: «Если Бога нет, то какой же я после того капитан?». Описанная выше ситуация в чем-то схожа: Если нет Доверия, то какой же я после этого профессор? Между прочим, доверие — главный источник или ресурс социального капитала в обществе. Нельзя, как это повелось у нас, наказывать подозрением или недоверием всех за то, что кто-то один оступился, нарушил, не заполнил, не отчитался. Это какой-то допотопный подход, с XXI в. он не только не дружен — расходится принципиально.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Бюрократия, бюрократизм — это не элемент (нашего) культурного кода и не наследуемый вирус вообще-исторического существования. В известном смысле — это плата за общественный порядок, за комфорт жизни среди многих. И если все складывается хорошо и бюрократия действительно рациональна, или минимально формальна, то плата получается вполне приемлемой. Важно сделать приемлемой саму бюрократию. Чтобы она имела обозримые и понятные границы, подлежала общественному контролю, стремилась служить, а не господствовать. Еще древними подмечен интересный (мы бы сегодня сказали, энтропийный) «закон природы»: любая власть, какой бы хорошей она ни была, со временем деградирует, портится, и чтобы этого не случилось или было меньше, ее надо чаще менять. Не перетряхивать или по разнарядке, сверху спущенной, обновлять, как это было в «усатые» времена, а именно менять — гласно, на конкурсной основе, с соблюдением всех принципов и норм, честно и достойно. Толковый бюрократ — это ведь тоже редкость, и его надо беречь. Но нужно беречь и экологию, т.е. ту, из рядовых людей состоящую среду, которая подвергается воздействию бюрократической радиации.

И еще одна исторически подмеченная закономерность, которую желательно не игнорировать: любая утопия при своей реализации непременно оборачивается антиутопией или дистопией. Административный рай, где все рационально/разумно схвачено, — это утопия, которая на поверку оказывается банально-бюрократическим ё-управлением (привет приснопамятному ё-мобилю!). Развиваться, а значит, кого-то или что-то менять или изменять нужно в любом случае — это и в самом деле объективная необходимость. Джек Уэлч, генеральный директор General Electric в 1981—2001 гг., обозначил ее так: «Если скорость изменений внутри учреждения ниже, чем скорость изменений за его пределами, конец не за горами».

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Подробнее об этом см.: *Гречко П.К.* Договор и сговор в мифологии общественной жизни // Свободная мысль. 1998. № 9—12. С. 35—42.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Бренифье О.* 10 способов развить мышление // Сноб. URL: <http://snob.ru/selected/entry/100276>.
- [2] *Habermas J.* The Theory of Communicative Action, Volume One: Reason and the Rationalization of Society / Thomas McCarthy (trans.). URL: <http://bookre.org/reader?file=1421914&pg=3>.
- [3] *Spencer-Brown G.* Laws of Form. N.Y.: The Julian Press, 1972.

BUREAUCRACY: TRYING TO COMPREHEND A PHENOMENON

P.K. Grechko

Department of Social Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay St., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The article exposes the author's understanding of bureaucracy as a formal rationalization of human activity for the purpose of vertical-external management of it. In fact, it is an universal-international phenomenon, but in every country it has its own specifics. Traditionally, all the public cases in Russia were built on the powerfully vertical principle. The professional-communicative horizontal has always been underestimated or even forced out to the periphery. The chief figure (*nachal'nik*) is also very typical of the Russian bureaucratic "culture". He is a man without a certain professional and business binding, a manager "of all trades", instrumentally competent and politically loyal. To reach an admissible level of bureaucracy it is important to structure rationality by a search for optimality, to strengthen civil society and associated public control, to develop complexity thinking, to saturate relationships among people with social capital (primarily trust), etc.

Key words: bureaucracy, formal rationalization, power vertical, professional-communicative horizontal, management, optimization.

REFERENCES

- [1] *Brenife O.* 10 sposobov razvit' myshlenie. Сноб. URL: <http://snob.ru/selected/entry/100276>.
- [2] *Habermas J.* The Theory of Communicative Action, Volume One: Reason and the Rationalization of Society. Thomas McCarthy (trans.). URL: <http://bookre.org/reader?file=1421914&pg=3>.
- [3] *Spencer-Brown G.* Laws of Form. N.Y.: The Julian Press, 1972.

ДРУГОЙ И СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

АРХИТЕКТОНИКА ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОГО ИДЕНТИФИКАЦИОННОГО ДИСКУРСА В XX В.

(часть 1)

О.Ю. Бондарь

Кафедра социальной философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Макля, 10/2, Москва, Россия, 117198

Процесс становления идентификационного дискурса раскрывается в статье в тесной связи с социально-политической ситуацией, сложившейся на латиноамериканском континенте в первой трети XX в. Выявляются особенности и специфика периферийных форм модернизационных процессов. На примере становления философии «мексиканской сущности» рассматриваются познавательные стратегии национальной рефлексии, обусловленные поиском путей присоединения к опыту модернизации.

Ключевые слова: идентификационный дискурс, культурный национализм, Латинская Америка, «мексиканская сущность», модернизация, популизм.

В XX в. основным фактором, определяющим духовный и интеллектуальный климат Латинской Америки, стала социально-политическая ситуация. Мировой экономический кризис, пришедшийся на период с 1929 по 1933 г., послужил толчком к индустриализации большинства латиноамериканских стран. Модернизационные процессы, втянувшие в свою воронку Латинскую Америку, поставили ее перед необходимостью осознать себя в новых обстоятельствах. Периферийность региона по отношению к центру мировой системы (Европа и североатлантические страны) и зависимость от нее, технологическая и экономическая отсталость, исторически обусловленная маргинальность его культурно-цивилизационного поля задали изначально «дефицитные» и неравномерные формы перехода к обществу современного типа.

В отличие от европейского варианта модернизации с присущей ей синхронностью изменений, тотальным проникновением во все сферы общественной жизни и институциональным характером, механику латиноамериканского определяло тяготение в сторону традиционного вектора развития. Это во многом препятствовало нормальному и эффективному протеканию модернизационных процессов

и придавало им изломанные, «зигзагообразные формы» [3. С. 59], а также диффузный, фрагментированный характер.

Эндогенные формы модернизационных процессов в Европе, проходящие на уровне культуры (М. Вебер), привели к выделению научной сферы в автономную область. Получив «суверенный» статус, наука избежала зависимости от политических настроений. Это позволило ей развиваться, исходя из внутренней логики своих парадигм. Что же касается политики, то она стала предметом специального рассмотрения ряда дисциплин, а ее влияние не выходило за пределы частного уровня — политических предпочтений проводников научного знания.

В Латинской Америке экзогенный характер модернизации нарушил процесс «функциональной дифференциации сфер» (Н. Луман). В противоположность европейскому варианту с характерным ему «капсулированием», обособлением функциональных областей, латиноамериканский формировался в ситуации взаимозависимости и взаимопроникновения последних. Возникшие «контексты-соотношений» (А. Карпентьер) (1) способствовали, с одной стороны, беспрепятственному проникновению и влиянию политической сферы на духовную и интеллектуальную жизнь континента, с другой — активному участию интеллектуалов в политике. Эти процессы неизбежно нашли свое отражение в латиноамериканской культурно-философской рефлексии, ставшей зеркалом политической жизни континента и заострившей проблему поиска культурно-цивилизационной идентичности в сложившихся обстоятельствах.

Переход Латинской Америки от традиционности к современности усугубляли появившиеся в нем пустоты и разрывы. Естественным образом возникающие в условиях исчерпанности старых форм существования и несформированности новых, они грозили ей аномийным состоянием. Латиноамериканским ответом на вызов, брошенный данными обстоятельствами, стал популизм. Он сдержал падение в ситуацию «ноль» и послужил предохранительным поясом.

Роль, которую сыграл популизм на континенте, побуждает латиноамериканских интеллектуалов назвать его «подлинно социальным и культурным созданием Латинской Америки в XX веке» (Ф. Кальдерон).

Факт, что в иных географических широтах в виде последовательной смены волн и столь широко популизм представлен не был, дает основания исследователям этого феномена говорить о латиноамериканском его варианте.

Что же касается понятия «популизм», то при всей интуитивной ясности подвести его под формальное определение представляется довольно затруднительным. Контекстуальная зависимость от политологического, экономического, социологического, (социально-) психологического, философского порядков придает его границам подвижный характер, за счет чего расширяет содержание. В широком диапазоне его вариативных случаев наиболее репрезентативными видятся следующие дефиниции: форма «выстраивания политики»/«дискурсивная практика с присущей ей стилистической спецификой» (Э. Лакло, Ш. Муфф); «историческая фаза при модернизации экономической структуры государства» (О. Ианни); «форма социально-политической мобилизации, где массами манипулируют харизматические лидеры» (Дж. Джермани) (2).

Между тем представляется возможным артикулировать независящее от контекста «плотное ядро» этого феномена и, раскрыв его объяснительный потенциал, репрезентировать в виде обозначения, типологизирующего его содержание. Анализ различных исследований, посвященных этой тематике, позволил выявить следующий его состав:

- установка на холизм и историческая оправданность коллективной субъектности;
- подмена понятия народного типа коллективной идентичности национальной, формируемой по принципу «ex negativo»;
- синдром «авторитарного рефлекса» — парадигмы политического поведения (субъектов), определяющейся иррациональной верой в харизматическую личность (вождя);
- этатистско-патерналистская форма государственного устройства, утверждающая ведущую роль государства в политической и социальной жизни общества, а также отцовско-сыновний характер отношений власти и граждан;
- патрон-клиентские отношения как способ социальной и политической интеграции.

Влияние этого социально-политического феномена на континенте трудно переоценить. По словам латиноамериканского социолога Ф. Кальдерона, популизм стал инструментом присоединения и приобщения континента к универсальному и парадоксальному опыту модернизации, придав самой модернизации собственно латиноамериканские черты.

Идейной платформой латиноамериканского популизма послужил адаптированный к современным условиям «цивилизаторский проект» XIX в. В отличие от его основателей — либералов и позитивистов «поколения 1837», видевших целью создать «подлинную/чистую нацию», способную усвоить достижения прогрессивных народов (Х.Б. Альберди, Д.Ф. Сармьенто и др.), проводников популистского проекта отличало стремление пробудить в латиноамериканских народах сильное чувство духовного единства. В нем они видели прочный фундамент, способный обеспечить реализацию проектов модернизации. Экономическим основанием стала политика импортозамещения и протекционизма в виде поддержки внутреннего рынка, его защиты от иностранной конкуренции и капитала.

Ключевым актором процессов модернизации на континенте выступила национальная буржуазия. Взяв под свой контроль экономическую и политическую сферы, этот агент внутреннего рынка задал курс развития континента на вхождение в современность.

Вступление Латинской Америки в полосу радикальных перемен проходило на фоне ее социальной диффузности. Эта ситуация требовала от культурфилософской мысли поиска новой идентификационной техники — вывести «национальное» на все уровни социальной практики — производства, политики, экономики, искусства, литературы, философии и пр., стандартизация и рационализация которых позволила бы говорить об их национальных «корнях». Предполагалось, что ведущую роль в этом процессе возьмет на себя государство, которое посред-

ством создания системы символов и стереотипов, репрезентирующих (культурную) идентичность, приведет континент к духовному единству.

Развитие латиноамериканского идентификационного дискурса, начиная с первой декады XX в., шло по рельефу исторических процессов, протекавших на континенте. По этой причине центрами его идейного притяжения становились национальные «почвы», на которых формировались очаги культурно-исторических и социально-политических противоречий. Что же касается популистского проекта, то степень его влияния на развитие континентальной рефлексии поможет эксплицировать ряд событий, ставших значимыми для латиноамериканской истории в целом, а именно: Мексиканская революция (1910—1917), создание Американского народно-революционного альянса в Перу (1931), появление «хустисиалистского» государства в Аргентине (1945), победа Кубинской революции (1959).

Рассматривая события, связанные, например, с Мексиканской революцией, можно предположить, что идейные корни революционного феномена восходят к процессу модернизации, исторически причастному европейским институтам и культурным нормам (3). Европейская модернизация, сведенная к процессу общественной рационализации, ознаменовала собой переход к обществу современного типа, которое устанавливается силой разума. Одержимый девизом «сделаем из прошлого чистую доску» рационалистический способ развития, вытесняя традиционную, иррациональную компоненту из сферы общественной жизни, отрекается от исторического прошлого как своей опоры. Это отречение и есть революция — победоносный акт перехода от неразумия к разумности, акт, совершающийся во имя господства и торжества разума.

Европейский тип модернизации создает семантическое поле понятия революции, и, сопрягая его с идеей развития, снимает с него негативные коннотации: в переходе к современности неустойчивость сменяется стабильностью, смятение — успокоенностью, хаос — порядком, партикулярность — универсальностью. В свою очередь возникшие в результате революционных преобразований изменения в экономической, политической, культурной и социальных сферах видятся в качестве «мутаций и триумфа разума, понимаемого (...) как разновидность естественной силы» [18. С. 99].

Приняв на латиноамериканской почве периферийные формы, модернизационные процессы, осложненные и отягощенные ее маргинальностью, ресемантизируют (европейское) понятие революции. Репрезентативными в этом отношении становятся события в Мексике 1910—1917 гг. Спусковым механизмом к началу революционных процессов в стране послужила ее зависимость от иностранного капитала, активно поддерживаемая президентом Порфирио Диасом, и его содействие интересам олигархических кругов Мексики. Мотивацию борьбы за экономическую свободу дополняло идейное противостояние позитивизму, принятому П. Диасом в качестве официальной идеологической основы его политического курса.

Деятели нового типа — поколение «ученых» («científicos»), представители волны мексиканского позитивизма, олицетворявшие правящую элиту, превратили

его в инструмент управления государством. С помощью «научных» методов они укрепляли во всех сферах экономики монопольное положение иностранных предпринимателей и усиливали эксплуататорские отношения внутри страны (4).

В действительности порфиристская клика выражала не подлинные (в контовском смысле) позитивные политические и социальные идеалы, а «использовала идеи позитивизма, положив их на службу интересам совершенно чуждым» [25. Р. 236] и противоречащим им.

Социально-политическая ситуация, сложившаяся в Мексике под влиянием позитивизма как «философской системы, оправдывающей новые порядки», описывает то положение дел, которое было характерно для континента в целом. Как замечает Л. Сеа, исследовавший проблему становления и роли позитивизма в Латинской Америке, новому порядку, опирающемуся на идею разума и прогресса, «в жертву (...) были принесены политические свободы. Единственной свободой теперь считается свобода обогащения и материального господства более сильных так, как этому учили новые философские концепции» [16. С. 23].

«Критическая масса» нарастала от вызовов, идущих извне и изнутри страны. Достигнув своей предельной величины, она сделала неизбежным революционный взрыв — отторжение имплантированной современности, идентифицируемой с навязанными формами капитализма и позитивизмом, превративших страну в дочернее предприятие западной цивилизации. Задающим динамику революционных процессов выступил механизм инверсии — исторически моментальный «откат» к противоположному современности полюсу. Это контрдвижение процессу развития европейской модернизации определило пробуждение национального самосознания в стремлении мексиканцев осознать, кто они, каково их место в истории.

В стране резко возрастает интерес к традициям национальной культуры и искусства. Художественное и литературное творчество обращается к национальным истокам. Революционная тематика, придающая в литературе жанровое своеобразие роману и поэзии, в изобразительном искусстве сопровождается темой поиска национальных корней. Художники — графики и живописцы, воплощая революционную тему, возрождают традиции индейской культуры, обнаруживая, по словам А. Рейеса, «забытое наследие... золотой клад, согласно легенде, спрятанный ацтеками» [10. С. 211].

В этой апелляции индейское начало раскрывается как неиссякаемый источник национальных сил и энергий, который приводит в движение и взаимодействие все формы идеологической и художественной жизни страны. Будучи культурным субстратом, оно пополнило «золотой запас» мировой культуры тех лет, войдя в него как ярчайший феномен, получивший название «мексиканский ренессанс».

Тенденции, отмеченные сочувственным интересом к истории и культуре индейцев, в итоге сложились в устойчивую традицию «индихенизма», которая начиная с 20-х гг. становится стержнем официальной идеологии и сохраняется в этом статусе, несмотря на непостоянство политических ориентиров и пристрастий.

Проблема национальной интеграции, обострившаяся в силу исторических обстоятельств, перевела индихенизм из литературно-художественной в практиче-

скую плоскость, превратив его из комплекса идей в программу их реализации. Решение этой проблемы виделось в просвещении индейского населения, в его трансформации в динамичную составляющую социальной жизни через подключение к токам современной цивилизации.

Свое отражение «индейская тема» получает в работе М. Гадио с символическим названием «Укрепляя родину (Pro национализм)» («Forjando patria (Pro nacionalismo)» (1916)). Политику в области просвещения он видел учитывающей региональные особенности индейских культур, в соответствии с которыми должны выстраиваться образовательные проекты. Последние координируются таким образом, что сводятся в единую национальную систему. Критическую оценку этой программе дал крупный мексиканский философ Х. Васконселос, занимавший на тот момент пост министра просвещения. В ней он почувствовал угрозу, усиливающую обособленность и изоляцию автохтонного населения, и потому выступил за введение единой национальной (школьной) системы просвещения, способной стать мощным интегрирующим фактором. Сходным образом в 1924 г. вопрос национальной интеграции послужил сильным доводом в пользу принятия двуязычной модели в системе образования.

В культурфилософскую рефлексию идеология индихенизма входит и закрепляется в ряде устойчивых тем и вопросов, а именно: критика европейской культурной традиции; апелляция к автохтонным ценностям; идея исключительности; проблема идиосинкразии мексиканского народа; создание психологического портрета мексиканца-индометиса; поиски «нового гуманизма»; тема мессианизма. Так национальные ценности, преданные забвению диктатурой порфиризма с ее европоманией и космополитическими пристрастиями, лишь благодаря глубокому социальному потрясению, пережитому страной, вновь обрели свою бытийную полноту.

Мексиканская революция вызвала общественный резонанс в Латинской Америке и за ее пределами. Попытки различных представителей творческой интеллигенции — ее современников и поколения постреволюционного периода, дать определение свершившимся событиям, получили свое оформление в ряде формулировок: у мексиканца О. Паса — это «погружение Мексики в свою сущность», у французенки Дж. Франко — «возврат к корням». Доминиканец П.Э. Уренья, подчеркивая континентальное значение революции, определяет ее как «шаг к выражению подлинного духа Америки».

Несмотря на различные смысловые оттенки формулировок, их объединяло одно — то, что «революция походила на взрыв самой исторической реальности», обративший Мексику к самой себе. Случившееся в Мексике «больше, чем революция — это открытие» [14. С. 21].

Раскрывая влияние революции на духовную жизнь страны, О. Пас прибегает к понятию «традиция». Отклоняя устоявшиеся дефиниции этого термина (5), он предлагает свою интерпретацию — это «программа общего замысла, с помощью которого нация находит свое место в современном мире». Поиск такой традиции, которая помогла бы стране переработать ее «национальную ограниченность», он

видит движущим мотивом революционных событий. В таком контексте Мексиканская революция несет двойную смысловую нагрузку: она есть и возвращение к истокам, и попытка вписаться в общую традицию (современность) — способ преодолеть «историческое отставание» [14. С. 130, 132].

Понимание революции О. Пасом, как представляется, существенно уточняет и раскрывает специфику образующего ее механизма инверсии, который можно сравнить с движением исторического маятника. В нем при переходе от одного полюса истории к противоположному совершается и обратное движение. Однако переход к современности означает не отказ от исторического прошлого (6), а, напротив, его «удержание», «схватывание». Для О. Паса современность страны заложена в ее историческом прошлом, в противном случае без опоры на прошлое ей грозит исчезновение, «поскольку рано или поздно любая эпоха перестает быть современной, мы рискуем остаться без собственного имени» [14. С. 145].

Таким образом, революционные перемены создали объективную необходимость в философском осмыслении исторической судьбы Мексики. Интерес в этом отношении представляет философия «мексиканской сущности». Будучи «детисцем» популистских стратегий, это направление предложило свое конструктивное решение способа вхождения в современность, что получит освещение в следующей части работы.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) См. об этом подробнее: [11. С. 10; 8. С. 35—37, 39].
- (2) См. на эту тему: [20. С. 99; 15. С. 14, 15, 26].
- (3) См. на эту тему: [13; 7; 18].
- (4) См.: [1. С. 264].
- (5) О семантическом поле понятия «традиция» см.: [17].
- (6) О современном отношении к прошлому см.: [5].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Альперович М., Слезкин Л. История Латинской Америки. М., 1981.
- [2] Бургете Р. Самуэль Рамос и проблемы истории философии в Мексике // Из истории философии Латинской Америки XX века. М., 1988.
- [3] Ворожейкина Т. Авторитарные режимы XX века и современная Россия: сходства и отличия // Вестник общественного мнения. 2009. № 4 (102).
- [4] Гончарова Т., Стеценко А. Типология и модели националистической идеологии в латиноамериканских странах // Национализм в Латинской Америке: политические и идеологические течения. М., 1976.
- [5] Гречко П. История и современность: перспектива деконструктивистского прощания с историей // Вестник РУДН. Сер. «Философия». 2009. № 1. С. 34—45.
- [6] Дессау А. Утопии Самуэля Рамоса // Латинская Америка. 1975. № 2.
- [7] Капустин Б. О предмете и употреблении понятия «революция» // Логос. 2008. № 6.
- [8] Карпентьер А. Проблематика современного латиноамериканского романа // Писатели Латинской Америки о литературе. М., 1982.
- [9] Кофман А. Литература Мексики // История литератур Латинской Америки. XX век: 20—90 гг. Кн. 4. Ч. 1. М., 2004.

- [10] *Кутейщикова В.* О некоторых чертах мексиканской прозы // Художественное своеобразие литератур Латинской Америки. М., 1976.
- [11] *Кутейщикова В.* Предисловие к книге «Писатели Латинской Америки о литературе» // Писатели Латинской Америки о литературе. М., 1982.
- [12] *Кромбет Г.* Социальная роль философии «мексиканской сущности» // Латинская Америка. 1971. № 1.
- [13] *Малиа М.* Локомотивы истории: Революции и становление современного мира. М., 2015.
- [14] *Пас О.* Избранное. М., 2001.
- [15] *Русакова Т.* Венесуэла: радикал-популизм и формирование политического курса У. Чавеса: Дисс. к. полит. н. М., 2010.
- [16] *Сез Л.* От романтизма к позитивизму в Латинской Америке // Вестник истории мировой культуры. 1960. № 3.
- [17] *Тагиров Ф.* Сакральное: от традиции к новому символическому пространству. М., 2007.
- [18] *Турен А.* Идея революции // Социологическое обозрение. 2014. 13 (№ 1).
- [19] *Шульговский А.* Мексика на крутом повороте своей истории. М., 1967.
- [20] *Яковлева Н.* Это сладкое и страшное слово — популизм // Латинская Америка. 2011. № 10.
- [21] *Calderon F.* America Latina: Identidad y tiempos mixtos — O como tratar de pensar la modernidad sin dejar de ser indios // Cultura, estetica y politica en America Latina. Caracas, 1994.
- [22] *Gonzales O.* Los orígenes del populismo latinoamericano. Una mirada diferente // Cuadernos del Cendes. Año 24. № 6. Tercera época. Sept.-dic.
- [23] *Gamio M.* Forjando patria (Pro nacionalismo). México, 1916.
- [24] *Dussel E.* Cinco tesis sobre populismo // El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe. Bogotá, 2012.
- [25] *Zea L.* El Positivismo en México. México, 2005.

THE ARCHITECTONICS OF LATIN AMERICAN SELF-IDENTITY DISCOURSE IN THE 20TH CENTURY (part 1)

O.Y. Bondar

Department of Social Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay St., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The axis of the publication is the self-identity discourse unfolding in close connection with the socio-political situation in Latin America in the first decades of the 20th century. The characteristics and specificity of the peripheral forms of modernization processes are highlighted. The author takes “Mexican essence” philosophy development as an example to discuss cognitive strategies of national reflection associated with different ways of transition to modernization experience.

Key words: identity discourse, cultural nationalism, Latin America, “Mexican essence”, modernization, populism.

REFERENCES

- [1] *Alperovich M., Slozkin L.* Istoria Latinskoj Ameriki. M., 1981.
- [2] *Burgete R.* Samuel Ramos i prolemi istorii filosofii v Meksike. *Iz istorii filosofii v Latinskoj Amerike.* M., 1988.
- [3] *Vorogeikina T.* Avtoritarnii rezimi XX veka i sovremennaya Rossia: shodstva otlichija. *Vestnik obschestvennogo mnenia.* № 4 (102), 2009.
- [4] *Goncharova T., Stecenko A.* Tipologija i modeli nacionalisticheskoj ideologii v latinoamerikanskih stranah. *Nacionalizm v Latinskoj Amerike: politicheskie i ideologicheskie techenija.* M., 1976.
- [5] *Grechko P.* Istorija i sovremennost': perspektiva dekonstruktivistskogo proshhanija s istoriej. *Vestnik RUDN. Ser. «Filosofija».* 2009. № 1.
- [6] *Dessau A.* Utopii Samujelja Ramosa. *Latinskaja Amerika.* 1975. № 2.
- [7] *Kapustin B.* O predmete i upotreblenijah ponjatija «revoljucija». *Logos.* 2008. № 6.
- [8] *Karpent'er A.* Problematika sovremennogo latinoamerikanskogo romana. *Pisateli Latinskoj Ameriki o literature.* M., 1982.
- [9] *Kofman A.* Literatura Meksiki. *Istorija literatur Latinskoj Ameriki. XX vek: 20—90 g.* Kn. 4. Ch. 1. M., 2004.
- [10] *Kutejshhikova V.* O nekotoryh chertah meksikanskoj prozy. *Hudozhest-vennoe svoeobrazie literatur Latinskoj Ameriki.* M., 1976.
- [11] *Kutejshhikova V.* Predislovie k knige «Pisateli Latinskoj Ameriki o literature». *Pisateli Latinskoj Ameriki o literature.* M., 1982.
- [12] *Krombet G.* Social'naja rol' filosofii «meksikanskoj sushhnosti». *Latinskaja Amerika.* 1971. № 1.
- [13] *Malia M.* Lokomotivy istorii: Revoljucii i stanovlenie sovremennogo mira. M., 2015.
- [14] *Pas O.* Izbrannoe. M., 2001.
- [15] *Rusakova T.* Venesujela: radikal-populizm i formirovanie politicheskogo kursa U. Chavesa. Dis. k. polit. n. M., 2010.
- [16] *Sea L.* Ot romantizma k pozitivizmu v Latinskoj Amerike. *Vestnik istorii mirovoj kul'tury.* 1960. № 3.
- [17] *Tagirov F.* Sakral'noe: ot tradicii k novomu simvolicheskomu prostranstvu. M., 2007.
- [18] *Turen A.* Ideja revoljucii. *Sociologicheskoe obozrenie.* 2014. 13 (№ 1).
- [19] *Shul'govskij A.* Meksika na krutom povorote svoej istorii. M., 1967.
- [20] *Jakovleva N.* Eto sladkoe i strashnoe slovo — populizm. *Latinskaja Amerika.* 2011. № 10.
- [21] *Calderon F.* America Latina: Identidad y tiempos mixtos — O como tratar de pensar la modernidad sin dejar de ser indios. *Cultura, estetika y politica en America Latina.* Caracas, 1994.
- [22] *Gonzales O.* Los orígenes del populismo latinoamericano. Una mirada diferente. *Cuadernos del Cendes. Año 24.* № 6. Tercera época. Sept.-dic.
- [23] *Gamio M.* Forjando patria. (Pro nacionalismo). México, 1916.
- [24] *Dussel E.* Cinco tesis sobre populismo. *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe.* Bogotá, 2012.
- [25] *Zea L.* El Positivismo en México. México, 2005.

ПОЛ И ИДЕНТИЧНОСТЬ: ОТ БИНАРНОЙ ЛОГИКИ К ГУМАНИЗМУ ПЛЮРАЛЬНОСТИ?

Ф.В. Тагиров

Кафедра социальной философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

В статье исследуется возможность построения идентичности пола вне бинарных оппозиций, выступающих структурными основаниями как для нашей культуры, так и для нашего мышления. Анализируется проблематичность преодоления бинарности, при снятии которой формируется новая бинарная оппозиция. Рассматривается перспектива достижения подлинного гуманизма при сохранении типизации субъекта посредством бинарных категорий.

Ключевые слова: бинарность, гендер, гуманизм, дискурс, идентичность, плюральность, пол, сексуальность, эрос.

Когда мы видим в любимой женщину (или в любимом — мужчину), остается ли с нами любимая (любимый)? Или нечто единичное, неповторимое, исключительное закрыто типичным, общим? А если видим в любимой *любимую* женщину (в любимом — *любимого* мужчину)? Ведь это уже не общее, а одно из общего ряда, исключение из общего ряда? Но как это исключение определяется? Берется ли женское/мужское как атрибутивность уникального и единичного или как субстанциальный корень, из которого благодаря неким второстепенным отличиям растет неповторимость в целом остающегося «таким же», «тем же самым» в ряду подобного? В первом случае единичное, как в одежды, одевается в характеристики того или иного пола. Во втором — именно то, что представляется нам неповторимым и уникальным, — одежда, нечто внешнее, шелуха, мираж, под которым снова и снова обнажается то же самое и опять — то же самое. Как писал И. Бродский, «красавице платье задрав, видишь то, что искал, а не новые дивные дивы».

И разве не еще меньше сохраняется уникального, если речь идет уже не столько о любви, чей объект всегда исключителен, а в первую очередь о половой любви — или о сексуальности, — чей объект типичен?

А вот когда я уже не другого, а себя определяю по типу, через групповую идентичность, обретаю ли я именно себя или, напротив, теряю? В чем-то, подобном экзистенциалистскому неопределенно-личному *map*? С одной стороны, без самоидентификации как можно говорить о себе и мыслить себя? С другой — когда та или иная идентичность начинает доминировать над прочими, что остается во мне от меня?

Возможно, никакого меня, предшествующего моей идентичности, и быть не может? Но, вероятно, я (в том, чем я отличаюсь от всякого другого) и не могу быть выражен через какую-либо идентичность — но только через конфигурацию ряда моих идентичностей, или даже через собственную динамику соотношений, в которой пребывает эта конфигурация.

ДУАЛИЗМ СЕКСУАЛЬНОГО И ЗАПАДНЯ БИНАРНОСТИ

В первой бинарности сексуального тот, кого я люблю, сведен к одной из полярностей в оппозиции «мужчина» — «женщина». «Мужчине» предписаны определенные *качества* и *роли*, которые делают его «мужчиной», отличая его от «женщины». То же верно и в отношении «женщины». Любовь к «женщине» (или к «мужчине») осознается на фоне предустановленных ожиданий, в соответствии с которыми объект любви уже видится нам носителем этих качеств и исполнителем этих ролей.

Сам я открываю себя через то, что я есть «мужчина» или «женщина». Как «мужчине» или как «женщине» мне, как правило, предписано и мое желание.

Что может освободить любящего и любимого от сведения к «общему типу» в этой предзаданной бинарности? Допущение социокультурной природы предписанных *качеств*, историчности *ролей*. Допущение того, что желание может быть направлено иначе без того, чтобы субъект этого желания оказался вписан в новую общую категорию — биологического дегенерата, морального вырожденца, преступника, психически больного и т.д.

Преодоление ли это бинарности «мужчина»/«женщина»? Во всяком случае, это преодоление жесткой и безальтернативной десигнации, основанной на данной бинарности. Освобождение ли это индивидуального из тенет типичного? Едва ли — субъект «нетипичного» желания выделяется в особую категорию, для которой это желание как раз оказывается типичным. На противоположении «типично атипичного» и «типично типичного» выстраивается вторая бинарность, бинарность «гомосексуальность»/«гетеросексуальность». Мы, как правило, предполагаем отличие между ними в разнице между предпочтительными объектами желания: в первом случае, считаем мы, это желание, направленное на подобное, во втором — на различное.

Однако действительно ли эти две категории, образующие вторую бинарность, отличаются *предпочтительными* объектами желания? Здравый смысл, наш опыт, наконец, сами категории, их этимология и семантика свидетельствуют именно об этом.

Но не являются ли эти категории выражением уже существующего понимания определенных структур отношений между индивидами? Возможно, следовало бы различать их не по предпочтительному, а по *исключаемому* объекту? Возможно, стоило бы исходить из того, что, например, индивид А не столько предпочитает объекты определенного пола В — схожего с его собственным или же отличного, — сколько исключает любые объекты не-В? Не оказывается ли, к примеру, «гомосексуал»-мужчина не тем, чье желание обращено на мужчин вместо женщин, как следовало бы, исходя из десигнации первой бинарности, а, скорее, индивидом, чье желание, признавая мужчин в качестве своего объекта, исключает, обходит стороной женщин?

Разбирая причины такого явления как внутренняя неприятие однополой направленности желания, ряд исследователей, в частности, Джудит Батлер, обращают внимание на гипотетическое наличие гомоэротических тенденций у ребенка любого пола [1. С. 59—60]. Однако «матрица принудительной гетеросексуаль-

ности» в большинстве случаев не позволяет этим тенденциям развиваться, более того, и сам индивид, будучи в себе гомосексуален, вынужден отрицать эту часть себя, бороться с ней, не допуская даже предположения о ее наличии. Продолжительная внутренняя борьба постепенно воспитывает радикальное неприятие отрицаемого в себе также и в любом другом. В конечном итоге это воспроизводит «принудительную матрицу» и формирует обозначенное внутреннее противоречие уже у субъектов следующего поколения.

Дж. Батлер замечает, что, согласно Зигмунду Фрейду, наше Эго усваивает личностные структуры утраченного нами любимого человека. Это стоит дополнительно пояснить. Пока любимый нами человек рядом, пока с ним возможно общение, нам нет нужды интериоризировать его в себя, поскольку мы всегда можем обратиться к нему (к ней) в ситуации «лицом к лицу», обратиться к нему как к внеположному нам субъекту. Более того, в близости любимого мы можем позволить себе отличаться от него принципиальнейшим образом, отстаивая свою инаковость, автономность в любовном *агоне*. Но вот в разлуке, ощущая нехватку дорогого нам человека, мы начинаем смотреть вокруг «как если бы» его (ее) глазами, замечать то, что заметил бы он, ценить то, что ценил бы он, и осуждать то, что осудил бы наш любимый. После разлуки мы снова открываем любимого как внеположного субъекта, и возможность *агона* возобновляется. Смерть любимого навсегда пресекает возможность восстановления его внеположности, тот любимый, что остался, — это только любимый в нас. Мы — это любимые, которых мы потеряли.

Усваивая личностные структуры любимого, мы усваиваем и специфику его/ее желания. Принято считать, что, по Фрейду, основным фактором, влияющим на формирование нашего желания, является Эдипов комплекс, куда встраиваются (для мальчиков) восхищение отцом и желание подражать ему, подражать его желанию, но вместе с тем и запрет на объект этого желания. Дж. Батлер предполагает, что запрет на инцест (то есть на любовь, направленную на мать) по своей значимости для формирования Эго ребенка отступает на второй план по сравнению с любовью к отцу, еще более «запретной» в силу доминирующей гетеросексуальной матрицы. Оттого-то сын повторяет за отцом его желание, оттого-то и стремится «воспроизвести» отца в себе, что почти с самого начала отец — объект любви и обожания — оказывается недостижим для любви, то есть утрачен [1. С. 58].

Схожая ситуация в целом верна и в отношении девочек. Исходный потенциал индивида, согласно З. Фрейду, также как и, по мнению некоторых других ученых, например, Хэвлока Эллиса, бисексуален; то, что впоследствии желание фиксируется на одном из полов (преимущественно противоположном), вызвано сложным комплексом факторов, в том числе биографического, социального, культурного характера [2. С. 224]. Но не стоит ли нам, в таком случае, сказать, что нашему желанию не столько предписывается его объект, сколько возбраняется желать что-то еще, кроме объектов одного типа? И что запрет на желание, не регламентированное по половой принадлежности его объекта, оказывается еще более суров, чем запрет на однополое желание?

Очевидно, что в таком случае факторы, влияющие на композицию включенных и исключенных объектов желания, будут рассматриваться по-разному представителями конструктивистской и эссенциалистской теории (то есть дискурсами десубстанциализированного и субстанциализированного желания [3]). Однако даже исследователи, изучающие укорененность нашего пола в его телесности (прежде любых социальных и политических контекстов), признают, что «генетический пол личности может не совпадать с анатомическим полом и при этом формировать гендерную идентичность женской и мужской личности» [4. С. 151]. Насколько при этом остается убедительной претензия на универсальность как бинарности «мужчина»/«женщина», так и бинарности «гетеросексуальность»/«гомосексуальность»?

Фактическое наличие однополого влечения оказалось вызовом гетеросексуальной модели [5], вопрос признания человеческой бисексуальности выступает еще более радикальным вызовом — вызовом «моносексуальности», как гетеросексуальной, так и гомосексуальной. Если «бисексуальность» и позволяет нам преодолеть вторую бинарность, то мы обнаруживаем, что оказались в плену новой бинарности — оппозиции «бисексуальность»/«моносексуальность». Исследователи бисексуальности обращают внимание на то, что гомосексуальный дискурс, стремясь к легитимации, создает узкую консервативную идентичность, принципиально не отличающуюся от традиционной гетеросексуальной модели [6. С. 298], в то время как бисексуальность могла бы стать «деконструкционным» прорывом, «освобождением» гендерной идентичности, могла бы оказаться «пост-модернизмом во плоти» [2. С. 218].

THE QUEEREST OF THE QUEER И ВЫЗОВ БИСЕСКУАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Один из аргументов в защиту «моносексуальности» возникает по причине смешивания вопросов «моносексуальности» и «моногамности». Однако является ли моносексуальность действительным залогом моногамности, хотя бы даже серийной моногамности? И предполагает ли бисексуальность непременно полигамность? [6. С. 304]. Бисексуальность, как и любая другая сексуальность — гетеро-, гомо-, — очерчивает поле возможного направления нашего желания, но никак не моральные качества или поведенческие стереотипы субъекта.

На фоне многочисленных манифестаций гомосексуального содержания, шокирующих ли, эпатажирующих ли, утверждающих ли гордость и решимость совершающего coming-out, манифестаций политического или эстетического характера, наблюдается заметная незаметность бисексуальности, ее «умолчание». Когда-то точно также ставился вопрос о «невидимых» женщинах [7. С. 78—88], о «геях-невидимках», не означает ли это, что если вопрос о «невидимках-би» получит положительное решение, за этим последуют вопросы обо всех остальных «невидимках»? Некоторые авторы утверждают, что «бифобия» по отношению к субъекту бисексуального желания оказывается значительно жестче, чем «гомофобия» по отношению к гомосексуальному субъекту, поскольку гомосексуальность «по крайней мере не ставит под вопрос определенность моносексуальности» [8. С. 21].

Не только гетеросексуальное большинство, но и участники гомосексуального дискурса зачастую не признают сам факт существования бисексуальности, поскольку последняя «дестабилизирует не только сексуальность, но и пол» [6. С. 301], а пол крайне важен для гомосексуальной идентичности, опираясь на которую данный дискурс выстраивает свою политическую стратегию. Бисексуальность оказалась бы разрушительна для эссенциалистской базы гомосексуальной идентичности: на смену «однополой судьбе» пришел бы «однополый выбор». Представителям обеих моносексуальных моделей при встрече с фактической бисексуальностью, наличие которой на уровне поведения отрицать невозможно (но ведь можно ставить под вопрос бисексуальность на уровне пола?), значительно безопаснее позиционировать ее как некоторую транзитивную, промежуточную, переходную форму между гетеросексуальностью и гомосексуальностью.

Теоретическим выражением протеста против принудительности какой-либо модели сексуальности, пусть даже статистически доминирующей, в 90-е гг. минувшего столетия выступила квир-теория. Исходный импульс квир-теории и квир-идентичности определяется исследователями, например, Дэвидом Хэлперином, как адогматический, критический, открывающий простор для возможного экспериментирования [9. С. 111]. Принципиально значимым моментом является то, что инаковость квир («квир» означает «иной») не подразумевает конкретной идентичности, более того, «квирность» требует отказа от самоопределения посредством какой бы то ни было определенной модели, это идентичность индивидов, которые хотят «to label themselves with nonlabel» [2. С. 214].

Однако, наверное, все революции действительно несут в себе и контрреволюционный потенциал и в определенный момент оказываются преданными теми силами, которые были их главным двигателем, как только они, выйдя из подчиненного, депривированного положения, обретают слово, право, власть, становятся политическим субъектом, с которым невозможно не считаться. И вместо обещанного освобождения приходит реставрация старых властных отношений на новый лад. Утвердившись изначально как протестная идентичность «вне категорий», квир-идентичность все чаще уступает соблазну реификации.

Квир оказывается недостаточно «квирен». Выступая за идентичность, ускользающую от любых гендерных категорий, квир-дискурс поднимает вопрос о возможности или даже необходимости деконструкции «пола», в значительной степени отталкиваясь от того, как пол превращается Мишелем Фуко в его «Истории сексуальности» [10] из природной данности в прежде всего дискурсивную величину. Контроль над сексуальностью, согласно М. Фуко [11], как мы помним, осуществляется не столько через ее подавление и умолчание, сколько через «введение в дискурс». Однако именно введение в дискурс позволяет сформировать определенную идентичность и выступить в качестве некоторого субъекта, пусть даже и подавляемого и обделенного правами. Подобной реификации уже достигли индивиды, определяющие себя через однополое желание, образовав тем самым «гомосексуальное меньшинство» и создав «гомосексуальную идентичность».

Признавая тот факт, что, становясь некой конкретной идентичностью, квир-идентичность вступает в противоречие с собственным принципом, бисексуальный дискурс, однако, рискует пойти по пути дискурса гомосексуального, предлагая

также воспользоваться механизмом «введения в дискурс», дабы преодолеть собственную «невидимость» [2. С. 226]. Но разве, следуя логике М. Фуко, не стоит видеть в этом не только обретение субъектности, но и превращение себя в *объект* властных отношений, выстроенных в существующем дискурсе, в объект, который отныне уже не способен ускользнуть от контроля, описания и регламентации?

При этом, как не существует какой-то одной гетеросексуальности или какой-то одной гомосексуальности, может быть, нет как таковой и бисексуальности? Выступая за собственную идентичность, представители бисексуального дискурса отказываются согласиться с определением бисексуальности как переходной формы. Кроме того, не принимают они и бисексуальность лишь как *сумму* «гетеросексуальных» и «гомосексуальных» актов, отношений или желаний [8. С. 20]. Вместе с тем бисексуальные модели различаются и с точки зрения поведения, и с точки зрения самоидентификации. По поведению можно выделять, например, следующие типы бисексуальности [8. С. 13]: последовательный (различные объекты желания не образуют конфликт, поскольку относятся к различным временным периодам — нет противоречия с моделью серийной моногамии), параллельный (две разноплановые линии отношений сосуществуют в один промежуток времени — наличествует противоречие с моногамной моделью) и одновременный (наличие бисексуального опыта в едином моменте половой близости).

Д. Хэлперин насчитывает до 13 разновидностей бисексуальности [12. С. 452]. По внутреннему содержанию исследователи различают «конфликтную» и «гибкую» модели бисексуальности [8. С. 19]. «Конфликтная» модель подразумевает наличие принципиального различия между полами и, как следствие, неустраняемого противоречия между желаниями, направленными на представителей обоих полов. Бисексуальная идентичность такого рода может быть 1) временной (*transitory*) — ситуативной или экспериментальной, 2) переходной (*transitional*) — например, от гетеросексуальной к гомосексуальной идентичности, и, наконец, 3) защитной — связанной, например, со страхом признания собственного гомоэротического желания [8. С. 16—17]. Все эти три типа рассматриваются как «псевдобисексуальная» ориентация, конфликт сохраняется, пока актуальна принадлежность к одному из этих типов, он может быть разве что подавлен и частично снят «индифферентной» («амбисексуальной») идентичностью, когда субъект утверждает, что его в первую очередь привлекают личные качества партнера, а не его гендерная принадлежность. Если пола только два и они образуют жесткую оппозицию, то как (иначе, чем через безразличие) возможна бисексуальность, совмещающая два противоположно направленных желания [6. С. 304]? (Если же она все-таки возможна, не значит ли это, что нам требуется пересмотреть степень фиксированности пола как такового?)

«Гибкая» же модель означает принципиально иной тип бисексуальной идентичности, тип «фундаментальной» бисексуальности, которая представляется выражением андрогинной природы человека и его желания. Кроме того, бисексуальное желание часто определяется не как желание направленное (последовательно или параллельно) на представителей разных полов, но как желание, обращенное на другого бисексуала независимо от его пола. И мы приходим к весьма существенному вопросу: не представляют ли эти модели не просто разные типы бисек-

суальности, но и вообще разные гендеры? Не расшатывается ли сама гендерная диспозиция? Квир-теория в своем исходном посыле не была теорией протеста конкретного гендера (например, гомосексуального) против притеснения со стороны какого-то конкретного другого (например, гетеросексуального) [13. С. 102]: протестный принцип означал быть гомосексуалом (иным) в обществе гетеросексуалов, *но (!)* быть гетеросексуалом в обществе, скажем, «принудительной гомосексуальности». Как такой протест был бы возможен, если бы наше желание рассматривалось как жестко фиксированное природными или социальными механизмами?

Двигаясь дальше в этом направлении, не приближаемся ли мы к единственному разрешению третьей бинарности, бинарности «моносексуальности»/«бисексуальности», где будет поставлено под вопрос не только основание «бисексуальности», но и какое-угодно-кратное основание для подсчета и регламентации желания субъекта? Не станет ли для него средством освобождения от любых бинарностей сексуального признание полиморфности человеческого желания?

ПОЛИСЕКСУАЛЬНОСТЬ И ГУМАНИЗМ ПЛЮРАЛЬНОСТИ?

Идея полисексуальности человека может быть выведена, например, из перформативной природы гендерной идентичности. Существует ли идентичность до ее выражения? И если да, то можно ли о ней как-либо судить стороннему наблюдателю или самому субъекту? И если сам субъект пытается говорить о своей идентичности до ее перформативного выражения, разве не становятся его слова ее дискурсивным перформансом? И что он может помыслить о собственной идентичности, как он может судить о ней *до* и *вне* ее проявлений? Перформативным полем для гендерной идентичности становится, по Дж. Батлер, тело субъекта и его многочисленные и разнообразные эффекты — то есть телесность субъекта [1. С. 185]. Но тело есть не только данность, но и конструкт, тело направляет, но может быть и направляемо.

Не может ли привести допущение человеческой полисексуальности к отмене «пола»? Или же к его растущей диверсификации [8. С. 20]? Если мы признаем исходную объектность сексуальности полиморфной, не приведет ли это нас к бесконечности полов, которая методологически может оказаться для нас столь же бессмысленной, что и отрицание пола вообще?

Признавая социогенную природу гендера, эссенциалистский подход призывает идти глубже и искать, возможно, некоторую «протогендерную» идентичность [8. С. 18]. Конструктивизм обращает наше внимание на то, что количество гендеров/полов в нашей методологии не выводится заведомо кратным двум или какому-то другому числу, а должно обуславливаться исключительно текущими задачами.

Вероятно, сексуальность было бы правильнее мыслить не как дихотомию, но как континуум [13. С. 98], где любые ее формы потенциально переходят в смежные, и, таким образом, между любыми «оппозиционными» элементами — не пропасть, но множество переходных форм, которые при этом не суть то, что осуществляется в человеке, но то, через что — среди прочего — человек осущест-

ствяет себя. Сама же по себе сексуальность, энергия сексуального, возможно, изначально не знает своего объекта и только в определенных контекстах направляется конкретными механизмами — будь то биологический механизм репродукции вида или же социальный механизм гендерных ожиданий. Как отмечали П. Бергер и Т. Лукман, «предоставленный самому себе, человек может сексуально привязываться чуть ли не к любому объекту» [14. С. 292].

В то время как бинарность «бисексуальность»/«моносексуальность» актуализируется в контексте вопроса о супружестве и его моногамной форме, бинарность «гомосексуальность» / «гетеросексуальность» имеет принципиальное значение относительно проблемы репродуктивной сексуальности. Рекреативная же сексуальность (и сексуальность вообще?) по своей сути не является изначально ни «гетеро-», ни «гомо-», ни «бисексуальной».

Сексуальность имеет дело в первую очередь не с реальностью, а с воображением. Изначальная реальность — голая, в ней нет присутствия человека и человеческого. Реальность должна быть домыслена, достроена, чтобы стать желанной, ее достраивает человеческая фантазия. Это верно для моментов близости, где другой человек неизбежно оказывается взят не только в своей уникальности (а иногда и безразлично к ней), но и в определенной типичности, то есть определенным образом «упрощен», но вместе с тем и «достроен» до чего-то большего, дабы он мог вместить трансгрессивный импульс эротического, направленный в конечном счете на тотальное.

Значение нашей способности к абстрагированию и нашего воображения для сексуальности еще в большей степени очевидно в сновидениях, где при отсутствии фактической субъектности другого и любого физиологического контакта с ним сексуальность остается сексуальностью — и даже более раскрепощенной сексуальностью по сравнению с нашим реальным поведенческим перформансом, — а также применительно к аутоэротической ситуации. Аутоэротический субъект (мужчина ли, женщина ли) в своих фантазиях может иметь в качестве объекта своего желания не только субъекта противоположного пола, но и бесполой, неодушевленный объект, либо объект вообще неопределенный, будучи сосредоточенным (-ой) не на самом внеположном предмете, а на его воздействии на собственное тело.

«Любить людей, а не гениталии» [2. С. 229] — этот гуманистический призыв, сформулированный бисексуальным дискурсом, стоило бы, возможно, распространить и за пределы бинарности «бисексуальность» — «моносексуальность». Рассуждая о природе соблазна, Ж. Бодрийяр обращается к мысли, что полов не два, не четыре, не сколько-то, а множество (возможно, ровно столько же, сколько людей?) [15. С. 61]. Если у каждого человека свой собственный уникальный пол, то бессмысленны не только категории «гетеросексуальность» и «гомосексуальность», но вместе с ними и «бисексуальность», которая, сохраняясь, по-прежнему сводила бы любого человека к бинарной типологии. «Заниматься любовью — значит не одну и не две вещи, а сто тысяч разных вещей», — пишут Ж. Делез и Ф. Гваттари, утверждая плюральность не только нашего желания, но и самого субъекта, раскрывающегося как «шизосубъект». «Это и есть машины желания или нечеловеческий пол: не один пол, ни даже два пола, ...n-полов. Шизоанализ —

это переменный анализ п-полов в субъекте, осуществляемый поверх антропоморфного представления, которое ему навязывает общество и которое он сам имеет о своей сексуальности» [16. С. 39].

Однако, даже утверждая принципиальную полисексуальность, не выступаем ли мы снова одним из элементов в оппозиции между теми, кто сознает эту полисексуальность, и теми, кто отстаивает определенную сексуальную идентичность. С одной стороны, кажется, что это бинарность уже иного характера, чем первые три, поскольку здесь мы имеем дело, скорее, с бинарностью методологической, мировоззренческой, с бинарностью «в голове», а не «в теле», но ведь, с данной точки зрения, если любой человек по своей сути изначально полисексуален, то и предыдущие бинарности, такие как «гетеросексуальность» — «гомосексуальность» — это тоже бинарности «в голове».

Анализируя истоки бинарного мышления, Дж. Батлер [1. С. 54—55] напоминает нам, что, согласно Ж. Лакану, бинарность представляет собой неустранимую основу символического, обусловленную нашей исходной встречей с запретом Закона. Первопричина бинарного восприятия выводится и из фрейдовского столкновения «принципа удовольствия» с «принципом реальности», из напряжения, возникающего между «я» и «не-я».

Отчего же, даже допуская возможную тщетность наших усилий, мы все равно так часто стремимся выйти за пределы бинарного? Хотя специальное рассмотрение проблемы бинарности как таковой не входит в задачи настоящего исследования, на некоторых аспектах этой проблемы нам все же стоило бы бегло остановиться.

Бинарность проявляется уже в полярных оппозициях, пронизывающих мифологическое сознание архаического человека, как это многократно показывает М. Элиаде. Дуальные структуры, открываемые К. Леви-Строссом как в первобытном мышлении, так и в современных культурных феноменах, есть воплощенный принцип бинарности. Как возможна была бы субъект-объектная рациональность вне бинарной логики? Могли бы мы упорядочивать реальность без соотнесения себя с миром? Имели бы мы способность к целерациональной деятельности? Открыл бы человек деонтологическое измерение, если бы не бинарность сущего и должного? Невозможно помыслить существование культуры, знания, социальных институтов, человека вообще, если бы мы вдруг могли отнять у него (или избавить его?) бинарность.

При этом имеем ли мы право забывать ее оборотную сторону? Бинарность — это отношения господства и подчинения. Бинарность лежит в основе деления на «своих» и «чужих». Через логику обобщения бинарность оказывается основанием для реификации Другого, когда он оказывается определен как объект в ряду ему подобных объектов. Гуманизм начинается с выделения объекта особого класса — человека, начинается с типизации, с типичного, но затем он должен идти дальше: от типичного к индивидуальному. А поскольку любая бинарность выстраивается через типизацию, без трансцендирования этой бинарности возможен ли подлинный гуманизм как отношение к человеку именно как к нему самому, в его самостийности?

Человек, индивидуальное человеческое бытие требует к себе индивидуального внимания — иначе разве не будет это лишь бытие вида, класса, типа? Однако индивид, желая быть услышанным, желая быть встроенным в отношения с нами, говорит о себе в категориях идентичности — и едва ли не в первую очередь в категориях половой идентичности.

Если пол/гендер у всех один, то пола/гендера нет. Если полов/гендеров столько же, сколько субъектов, то полов/гендеров тоже нет. Классовость исчезает как в универсальности, так и в индивидуальности. Если нет классификации, то теории как теории всегда общего, а не единичного, не на что опереться. Откуда взяться сексуальной идентичности человека, если не из общих категорий сексуальности? Зачем нужна проблематизация полового различия? Для различения. Различение, в свою очередь, — для идентичности. Отчего так важна идентичность по признаку пола/гендера/сексуальности?

Во-первых, общество маркирует иного; отличаясь от доминантных моделей, человек (когда открывается такая возможность) желает отстоять свое право быть таким, каким он хочет быть, без последующих репрессивных мер и маргинализации. Принцип реальности, выражающийся в данном случае в виде ограничений, накладываемых социумом на желаемые удовольствия и формы отношений, требует коррекции принципа удовольствия сообразно определенным заданным типам или же — защиты права на удовольствие, для чего, как правило, необходимо определение себя как субъекта этого удовольствия в категориях текущего дискурса, объединение с «подобными» тебе также укрепляет твои позиции.

Во-вторых, похоже, вопрос о сексуальной идентичности актуализируется по мере того, как другие типы идентичности перестают играть для субъекта главенствующую роль или, по крайней мере, понижаются в своей значимости. К примеру, когда враг стоит у ворот, когда твой мир и мир дорогих тебе людей может быть разрушен, идентичность, связанная с направленностью твоего полового желания, едва ли имеет для тебя существенное значение, на первое место выходит идентичность защитника своего дома, своего мира.

В экзистенциально-пограничной ситуации лишь экзистенциальная идентичность имеет смысл. Равным образом и для тех, кто рядом, вопрос о твоём гендере, моногамен ли ты, полисексуален ли, — это вопрос, который не может выйти на первостепенный план, если тем, кто рядом, действительно дорог тот дом, который вы защищаете. Изменение акцентов, возможность выделения идентичностей, вторичных по отношению к экзистенциальным, свидетельствует об установлении определенного уровня устойчивого благополучия в обществе. В этой связи уже по-иному ставится и вопрос о социальной ответственности, которая очевидно включает в себя как ответственность индивида перед социумом, так и ответственность социума по отношению к индивиду.

Резонно заключить, что повышение общего благополучия означает, что у социума увеличиваются возможности его заботы об индивиде, понижение благополучия требует, чтобы индивид заботился о своем «общем доме». Но верна и обратная логика: при росте неблагополучия социум также должен заботиться о положении индивида, а при сокращении неблагополучия индивид по-прежнему несет ответственность за социум — от него зависит, будет ли социум двигаться

к более гуманистическим формам, усвоит и освоит ли социум новые ценности свободы и взаимоуважения. Следует ли нам в таком случае понимать преодоление или по крайней мере ослабление бинарных оппозиций в отношении сексуальной идентичности как некоторое «движение вперед» — через раскрепощение сферы возможных проектов реализации субъекта, становление новой морали и т.д. — к дальнейшей гуманизации общества и социальных отношений? Или же это лишь фаза в синусоиде некой циклической динамики (подобной той, что описывал, например, П. Сорокин)?

Сексуальная идентичность фиксируется в ответ на требование нашего стремления к стабильности [6. С. 304], достижение же стабильности позволяет определенную дестабилизацию, деконструкцию наших идентичностей [17. С. 107—121]. Но если колесо вращается, потом придут варвары, Рим со всей его утонченностью и терпимостью нравов падет, и снова наступят века аскезы и примата Эроса исключительно в его «преображенном», духовном виде? Не кажется ли нам уже не столь невозможным откат от плюрализма постмодерна к рационально-прагматическому монизму модерна или даже иррационально-догматическому монизму домодерна?

Как бы то ни было, утверждение сексуальной идентичности сохраняет бинарность как логику теории сексуальности. Достигим ли вообще гуманизм индивидуального вне этой логики? Вероятно, не в практиках, соотносящихся с теорией сексуальности и с идентичностями, выстроенными на основании дискурса о сексуальности. Тогда в каких практиках? Только в тех, где субъект обращается к Другому в его неповторимости и исключительности. Похоже, что эти практики (если они на самом деле возможны) должны быть, скорее, до-, вне- или постдискурсивного свойства — экзистенциального, эстетического, не инструментально-практические и не рационализирующие (не относится ли сюда любовь?), требующие постоянного усилия для сохранения чуткости к Другому (той, которая часто бывает в начале коммуникации, когда Другой еще не определен и не классифицирован), постоянного внимания к Другому, к его динамичной единичности (со своими собственными полом/сексуальными предпочтениями и т.д.), единичности, идентичной только самой себе — причем в каждый конкретный момент времени. Иного выхода, чем как через непрерывное вглядывание в Другого в его непохожести на тебя и (!) в его непохожести на самого себя, которого ты знаешь (иначе — реификация, опривычивание, замыливание глаза), судя по всему, не существует — вокруг всегда будет сходиться бинарность — могущественная, осмысляющая, объясняющая, устремляющая, но вместе с тем разделяющая, властвующая, отбрасывающая, утверждающая Другого всегда в качестве «один из».

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Butler J.P.* Gender trouble: feminism and the subversion of identity. New York, 1990.
- [2] *Callis A.S.* Playing with Butler and Foucault: bisexuality and queer theory // *Journal of Bisexuality*, 9:213—233, 2009.
- [3] *Тагиров Ф.В.* Субстанциальность желания и трансформации сексуального // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «Философия»*. 2015. № 1. С. 85—99.

- [4] *Мондимер Ф.* Гомосексуальность. Естественная история. Екатеринбург, 2002.
- [5] *Тагиров Ф.В.* «Другой эрос»: институциональные изменения и уровень субъекта // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2015. № 6—1. С. 85—89.
- [6] *Erickson-Schroth L., Mitchell J.* Queering queer theory, or why bisexuality matters // *Journal of Bisexuality*. 2009. № 9:297—315.
- [7] *Рудановская С.В.* Субъекты социальной критики: между реальностью и желанием. М., 2005.
- [8] *Goöß U.* Concepts of bisexuality // *Journal of Bisexuality*. 2008. 8:9—23.
- [9] *Halperin D.M.* Forgetting Foucault: acts, identities, and the history of sexuality // *Representations*. No 63 (Summer, 1998). P. 93—120.
- [10] *Tamsin S.* Foucault and Queer Theory. Cambridge, 1999.
- [11] *Фуко М.* Воля к истине — по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1996.
- [12] *Halperin D.M.* Thirteen ways of looking at a bisexual // *Journal of Bisexuality*. 2009. 9:451—455.
- [13] *Кон И.* Лики и маски однополой любви. Лунный свет на заре. М.: Олимп, 2003.
- [14] *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.
- [15] *Бодрийяр Ж.* Соблазн. М., 2000.
- [16] *Делез Ж., Гваттари Ф.* Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип (сокращ. перевод-реферат М.К. Рыклина). М., 1990.
- [17] *Бронзино Л.Ю., Витковская М.И.* Гендерная идентичность на фоне классического и пост-модернистского феминизма // *Социологический журнал*. 2013. № 4.

SEX AND IDENTITY: FROM BINARY LOGIC TO HUMANISM OF PLURALITY?

Ph.V. Tagirov

Department of Social Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay St., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The article provides the analysis of the prospect for sex-identity built outside the binary oppositions that establish the structural foundations both for our culture and our thinking. The problematic overcoming of the binarity without forming a new binary opposition is also examined. The author questions the limits and possibilities of true humanism within the binary typization and conceptualization of a subject.

Key words: binarity, discourse, eros, gender, humanism, identity, plurality, sex, sexuality.

REFERENCES

- [1] *Butler J.P.* Gender trouble: feminism and the subversion of identity. New York, 1990.
- [2] *Callis A.S.* Playing with Butler and Foucault: bisexuality and queer theory. *Journal of Bisexuality*, 9:213—233, 2009.
- [3] *Тагиров Ф.В.* Substancial'nost' zhelanija i transformacii seksual'nogo. *Vestnik Rossijskogo universiteta družby narodov. Serija «Filosofija»*. 2015. № 1. S. 85—99.

- [4] *Mondimor F.* Gomoseksual'nost'. Estestvennaja istorija. Ekaterinburg, 2002.
- [5] *Tagirov F.V.* «Drugoj eros»: institucional'nye izmenenija i uroven' sub''ekta. *Gumanitarnye, social'no-ekonomicheskie i obshhestvennye nauki*. 2015. № 6—1. S. 85—89.
- [6] *Erickson-Schroth L., Mitchell J.* Queering queer theory, or why bisexuality matters. *Journal of Bisexuality*. 2009. № 9:297—315.
- [7] *Rudanovskaja S.V.* Sub''ekty social'noj kritiki: mezhdru real'nost'ju i zhelaniem. M., 2005.
- [8] *Goof U.* Concepts of bisexuality. *Journal of Bisexuality*. 2008. 8:9—23.
- [9] *Halperin D.M.* Forgetting Foucault: acts, identities, and the history of sexuality. *Representations*. No 63 (Summer, 1998). P. 93—120.
- [10] *Tamsin S.* Foucault and Queer Theory. Cambridge, 1999.
- [11] *Fuko M.* Volja k istine — po tu storonu znanija, vlasti i seksual'nosti. M.: Kastal', 1996.
- [12] *Halperin D.M.* Thirteen ways of looking at a bisexual. *Journal of Bisexuality*. 2009. 9:451—455.
- [13] *Kon I.* Liki i maski odnopoloj ljubvi. Lunnyj svet na zare. M.: Olimp, 2003.
- [14] *Berger P., Lukman T.* Social'noe konstruirovanie real'nosti. Traktat po sociologii znanija. M., 1995.
- [15] *Bodrijar Zh.* Soblazn. M., 2000.
- [16] *Delez Zh., Gvattari F.* Kapitalizm i shizofrenija. Anti-Edip (sokrashh. perevod-referat M.K. Rykлина). M., 1990.
- [17] *Bronzino L.Ju., Vitkovskaja M.I.* Gendernaja identichnost' na fone klassicheskogo i postmodernistskogo feminizma. *Sociologicheskij zhurnal*. 2013. № 4.

ПОСТСЕКУЛЯРНАЯ СОЦИАЛЬНОСТЬ

ОБЩЕСТВО И РЕЛИГИЯ В ПОСТСЕКУЛЯРНУЮ ЭПОХУ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ И ЭМПИРИЧЕСКОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ

О.В. Чистякова

Российская государственная специализированная академия искусств
Резервный проезд, 12, Москва, Россия, 121165;

Кафедра социальной философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

В статье рассматривается понятие постсекулярного мира как феномена эпохи постмодерна применительно к западному и российскому обществам. Показано взаимодействие религии, церкви и общества в условиях секуляризации социума. Анализируются взгляды Ч. Тэйлора на сущностные основания секулярной (постсекулярной) эпохи. Выделяется теоретический конструкт новой «американской теологии» с различными типологиями Бога, формирующимися «в ответ» на объективные трансформационные изменения постмодерна. Приводятся концепции западных философов и теологов, характеризующие процессы постмодернизации религиозной сферы: «технологического Бога» Г. Ричарсона, «политического Бога» Х. Кокса. Прослеживаются противоречивые тенденции современности, состоящие в одновременной секуляризации общества и актуализации религии, повышении ее духовной и экзистенциальной значимости для человека.

Ключевые слова: диалог культур и религий, насилие, политическая религия, постмодерн, постсекулярный мир, секуляризация, теологическая типология Бога.

Современный нам мир философы и теологи достаточно часто характеризуют как секулярный в своей сущности с выраженными процессами постмодернизации социума. К последним мы относим трансформационные изменения общества в его движении к сложноорганизованной, но деинституциализированной (в прежнем, модерном, смысле) целостности. Становлению такового общества сопутствуют индивидуализация и фрагментация общественного и личностного бытия, разрывы в последовательности истории (которая теперь осмысливается как нелинейная, дискретная, «ризомная»), эпизодичность, неустойчивость, «текучесть» (З. Бауман) жизнедеятельности человека. Доминирование массмедиа с постоянным продуцированием циркулирующего потока информационных сообщений и медийных об-

разов способствует виртуализации объективной реальности, в целом превращаясь в средство постижения мира, а иногда даже и замещая саму реальность в сознании современного человека [1]. Восприятие мира через медийные тексты оказывается осмыслением иллюзорной и неистинной картины мира, или сконструированной «второй реальности» (в категориях Н. Лумана) [2], в которой социальные события и факты инсценированы в той мере, в какой это представляется необходимым заказчикам информации. Привычные социальные взаимодействия людей уже не имеют прежних (эпохи позднего модерна) оснований совместной целесообразной деятельности и постепенно заменяются симулятивными отношениями человека и технического устройства, человека и «экрана» (Ж. Бодрийяр).

Означенная выше эпоха рефлексирована в то же время и как «постсекулярная», определяемая устойчивыми и даже расширяющимися типологическими характеристиками секуляризации современных обществ. Канадскому философу Ч. Тейлору принадлежит одна из самых глубоких работ в указанном контексте — «A Secular Age» [3], где он выделяет следующие сущностные признаки секулярной (читай — постсекулярной) эпохи: обмирщение общественного пространства, упадок веры и религиозных практик, социокультурные условия достигают состояния, при которых феномен неверия становится наиболее распространенным и жизнеспособным выбором человека.

Согласно Ч. Тейлору мир движется от общества, где большинство людей принадлежало церкви (что практически означало принадлежность к государству) к такому социуму, где различные сферы жизнедеятельности людей — политическая, духовная, семейная, культурная, личностная — больше не совпадают и не пересекаются. В разрозненном мире больше невозможно собрать воедино, в некоем «средоточии», множество идентификаций и видов деятельности людей, которые стали далеки от религии. В то же время постсекулярное общество делает невозможным и *единство* многообразных граней *религиозной* жизни.

Ранее все, что относилось к религиозной сфере — литургия, обряды и церемонии, богослужения, организации прихожан и т.д. — сосредотачивалось в лоне церкви. Сейчас такой союз внутри самой религии (церкви) практически невыполним, а люди свои религиозные устремления могут реализовывать в самых разнообразных религиозных организациях. С точки зрения Ч. Тейлора, в конце двадцатого столетия процессы поиска личностной идентификации лишь ускорили разобщение религиозного опыта и церковных объединений. Современный мир больше не представляет собой цивилизации, где бы все аспекты жизни влияли на веру (как, собственно, и наоборот).

На эти факторы секуляризации верующие люди (прежде всего, конечно, Тейлор говорит о христианах) реагируют по-разному. Многие приемлют свободу, открытость, демократичность, посредством которых они находят свой собственный путь, другие принимают различные вызовы современного мира и начинают новое дело, изменяя свою личностную историю, но некоторые сожалеют о пройденном этапе интегрированного христианского общества. Канадский философ подчеркивает, что величайший вызов для церкви современной эпохи состоит

в объединении людей всех названных жизненных ориентаций и устремлений, разнообразных взглядов и различных религий внутри одного сакраментального (священного) союза [4. С. 26].

Здесь уместно привести высказывание британского мыслителя З. Баумана, проводившего социально-философский анализ обществ «модернити» и «постмодернити» и их институциональных форм. В работе «Индивидуализированное общество» он пишет: «В первую очередь бросается в глаза отсутствие института, способного „повести мир вперед“. Наиболее болезненный вопрос, от которого стараются увиливать в наше время поздней модернити или постмодернити, состоит не в том, „что следует делать“ (дабы мир стал лучше и счастливее), а в том, „кто возьмется это сделать“» [5. С. 142]. Очевидно, что Ч. Тэйлор таковым институтом (объединяющим и ведущим вперед) считает церковь и соответствующую религию; для З. Баумана — это светские социальные институты, которые, однако, уже не способны реализовать себя в качестве перспективных «локомотивов» общественного развития в силу деинституционализации государственной жизни и разрушения традиционных и устоявшихся структур общества.

Конечно, современный нам мир многополярен, многообразен, пронизан конструированием альтернативных путей социальной и личностной истории, в том числе и в жизни религиозной. Постепенно уходят в прошлое отживающие формы социального и приходят совершенно новые, что по-разному воспринимается человеком воцерковленным и далеким от религии. Российский философ П.Г. Гречко, отмечая эти тенденции современного общества, пишет: «В общественное сознание твердо вошло ощущение какой-то завершенности, „исписанности“ очередной эпохальной страницы истории. Для человека религиозного это может служить указанием на приближающийся конец света, апокалипсис. Для человека же нерелигиозного, светского это вызов времени, ожидание и требование фундаментальных изменений, радикальных перемен. Данный вызов, порождаемые им ориентации, надежды и перспективы как раз и обретают форму плюрализма» [6. С. 273].

Казалось бы, что в плюралистичных постсекулярных обществах XXI в., охваченных объективными процессами размывания и исчезновения институтов позднего модерна (в которых еще достаточно сильна была ориентация на духовность и религиозность), религия, вера, личностно-сакральное чувство также должны бы неминуемо раствориться и исчезнуть на фоне обмирщения жизни. Однако, как это ни удивительно, параллельно секуляризационным процессам в обществе складываются совершенно противоположные тенденции. Новые образующиеся социальные институты, сообщества и группы людей вовсе не исключают существования и даже актуализации теологии, религиозного многообразия и стремления современного человека к религиозной самоидентификации наравне с этнической, гражданской, политической и т.д.

В гуще социально-институциональных преобразований текущего века теоретики начинают часто использовать понятие Бога, интерпретируют его (иногда достаточно вольно) и создают «новые виды» теологии и религиозного дискурса. Оказывается, что постсекулярный мир не менее прежнего требует осмысления

Бога и отношения к нему человека, рационализации взаимодействия индивида и церкви, осознания возможностей деятельности церковных организаций и объединений в социальной сфере государственной жизни или в противодействии, например, насилию и терроризму. Религия в этом многообразии бытия становится одним из источников индивидуальной идентификации, и в этом смысле она предлагает человеку идею Другого.

Другой — это человек иной культуры, иного этноса, иной социальной среды и иного понимания Бога. «С Другим встречаются... за пределами жизненного мира, очерченного повторениями, типизациями, господством естественной установки сознания, создающего презумпцию физической и психологической безопасности. Другой, вклинивающийся в этот естественный порядок, подрывает веру в гарантированность „того же самого“, создает риски разрыва с прошлым, но одновременно привносит возможность обновления, интенсификации жизненного опыта» [7. С. 70]. Такие процессы мы относим к одной из существенных черт постсекулярного общества и уверены, что они требуют адекватной философской рефлексии именно сегодня, когда религия иногда используется для прикрытия жестоких массовых убийств и террористических актов.

В плане теоретико-аналитической репрезентации осмысления постсекулярного общества показательны некоторые философско-религиозные концепции, относящиеся к современным направлениям так называемой «Американской теологии». Эти концептуальные построения, продуцирующие новую типологию Бога, отражают тенденции развития социальной жизни США (как и в целом западного общества) начиная с последних десятилетий XX в.

К этим тенденциям можно отнести следующее: бурное развитие информационных технологий с последующей технократизацией общества, усиливающееся воздействие массмедиа на человека и общественное сознание, урбанизированность населения и, главное, — нацеленность человека и социальных групп на поиск ценностной и культурной идентичности. Так или иначе идентификационные процессы, протекающие в постсовременном американском обществе, среди прочих факторов и теоретических изысканий актуализируются в попытке найти свое «self» в религиозных истоках нации. Например, Фредерик Сонтаг (Frederick Sontag) и Джон Рот (John K. Roth) в своем фундаментальном труде «Американский религиозный опыт» [8] высказывают идею, что решение проблем кризиса идентичности американской нации не является полностью секулярным. Они ставят цель осмыслить историю американского государства и определить образ его дальнейшей судьбы в религиозных категориях. При этом религиозные и теологические взгляды, вырастая из исторического американского *self* (начиная от религиозного самосознания первых поселенцев-пуритан), должны быть направлены на современную интеллектуальную жизнь.

Ориентации на религиозное прошлое и теоретическое совмещение этого прошлого с современными социокультурными процессами приводят к тому, что в американской культуре появляются концептуальные наименования Бога, ярко свидетельствующие о процессах постмодернизации и постсекуляризации религиозной

культуры. Отметим, что, например, для православного вероисповедания такие именованья Бога были бы неприемлемы и подобного рода концепции подверглись бы суровой критике. Приведем некоторые примеры «обмирщения» религиозных идей в философских и теологических изысканиях американских мыслителей.

Философ Герберт Ричардсон выдвигает идею построения «собственно американской теологии». Его предположения, однако, относятся не столько к американской философской и теологической традиции, сколько к типичным чертам современной американской культуры и социума, а именно: к профессиональному менеджменту, электронным технологиям, прогрессирующим техническим инновациям и т.д. Согласно Ричардсону, человеку предстоит жить в быстро развивающемся технократическом обществе, которое востребует новых концептуальных построений для заполнения духовного вакуума.

Американский мыслитель предлагает восполнить образовавшуюся социокультурную пустоту синтетическими категориями «социотехнический Бог» и «кибернетический Бог», выражающими отношения между реальным миром и тяготением человека к религиозным ценностям. Философ предполагает, что «социотехника», как новое знание, посредством которого человек получает технический контроль над обществом, является источником многих религиозных проблем. Он считает, что «теология должна развивать концепцию Бога, которая может поддержать первичную реальность кибернетического мира» [9. С. 23], мира «систем» и «матриц». «Социотехнический» Бог Ричардсона должен помочь каждому человеку приспособиться к миру безликих машин и наступающей эпохе искусственного интеллекта.

Однако категориальное нововведение Ричардсона, на наш взгляд, остается неясным ввиду отсутствия аргументированной философской основы. Каков статус «социотехнического Бога», в чем его «апофатичность», как человек может мыслить и постигать Бога, выросшего из мира кибернетики и программирования? Будет ли этот Бог привлекательной моделью для сегодняшнего поколения молодых американцев, живущих в дилемме между техногенной революцией и человеческим стремлением к духовности?

Рационализация религиозной сферы в духе постсекуляризации, но применительно к политике присуща американскому ученому Х. Кокс (Harvey Cox). Для новой типологии Бога мыслитель предлагает использовать политические понятия, поскольку политика, с его точки зрения, привносит единство в общество и придает значимость личностной жизни. Он предлагает применять концепт «политический Бог», который позволяет рассматривать божественные феномены в мирских политических и социальных событиях и проявляет функцию, сходную с изложенной выше функцией «техногенного Бога» Ричардсона.

Опираясь на приведенные положения американских мыслителей, можно сделать вывод, что в США существует направление философско-религиозной мысли, представители которого создают своеобразный феномен под общим названием «свободная теология». В «архиве» этой теологии — анализ американской политической истории, современных социальных процессов, демократических изменений,

бурного технологического развития. Главный теоретический принцип этого направления — возможность сосуществования многообразных теологических интерпретаций и описаний Бога в зависимости от изменяющейся объективной реальности. Поэтому важнейшим идеалом для тех, кто разделяет идеи «свободной теологии», является поддержка плюрализма мнений на основе единства гражданской и культурной идентичности. Североамериканские «свободные теологи» считают, что теологическая рефлексия помогает собрать отдельные социальные группы вместе как нацию.

Задача, которая Ч. Тэйлору кажется сегодня невыполнимой ни в светском обществе, ни внутри самой церкви, вышеозначенным американским мыслителям представляется реализуемой в рамках теологии, приближенной к актуальным социальным, политическим, технологическим и культурным процессам.

Все эти концепции, по сути, говорят о том, что тенденции постсекуляризации социальной и культурной сфер общества привели к тому, что в современном западном мире явно налицо «кризис Бога» [10. С. 9], по выражению польского профессора социологии и медиа Л. Дуцзевски. В действительности он говорит о проблеме «недостатка Бога» в обмирщенном обществе, поскольку без идеи Бога и сам человек не может быть понят. Однако Л. Дуцзевски призывает говорить о Боге менее доктринально, но в более экзистенциальном ракурсе, с тем чтобы создавать новые формы культуры, искусства и образования для их большей открытости и помощи людям. Эту новую культуру он видит на основе христианского базиса, называя это «евангелизацией культуры» [Там же].

Главная идея приведенных взглядов — это даже не позиционирование религии в качестве доминирующего фактора духовной жизни общества, а обозначение проблемы *мирного со-существования* людей. Ведь на первый план выходят важнейшие экзистенциальные вопросы: как людям различных этнических и религиозных идентификаций, политических и экономических взглядов и убеждений, разного уровня образованности и культуры, но живущих в одну, постсекулярную, эпоху, быть терпимыми, мирными, толерантными?

Следует отметить, что в России, так же как и в западных странах, в последние десятилетия обозначились тенденции постсекуляризации социальной и культурных сфер общества. Вместе с тем существует и прямо противоположный процесс — религия все больше актуализируется в российском общественном сознании, замещая некоторым образом командно-подчинительные формы управления регулирующей бюрократии, часто декларативную политическую деятельность, экономические и финансовые трудности.

Посредством обращения к вере и религиозным ритуалам человек в некоторой степени ослабляет тяжесть кризисов и реформ, которые довлеют над ним и перестраивают его индивидуальную жизнь. Приведем здесь выражение американского профессора философии и теологии Дж. Мак Лина, которое он произнес на конференции в Риме: «Секулярность — это новый вид религиозности» (1). Согласимся с Дж. Мак Лином в том плане, что какой бы степени светскости общество ни достигло на данный период развития, оно не должно недооценивать роль религии, как для жизни отдельного человека, так и для общества в целом.

Религия сегодня занимает устойчивое место не только в сфере трансцендентальной, или личностно-экзистенциальной, но и в объективных социальных отношениях — это следует признать, если даже мы рассуждаем с позиции сугубо атеистической.

Сегодня, когда от имени религии и «во имя религии» ведутся военные и террористические действия, когда нередко религия становится средством пропаганды человеконенавистнических идей и «разменной монетой» для разжигания межэтнических и межрелигиозных конфликтов, общество должно использовать все средства, в том числе и средства самой религии, чтобы прекратить насилие и деструктивные действия в массовом масштабе. На наш взгляд, в России религия (прежде всего христианская) на данном этапе исторического развития выступает в определенной институализированной целостности, представляя собой и мощную духовную силу, весьма перспективную для установления цивилизованных отношений между социальными и этнокультурными группами.

Если рассматривать религию и церковь как сформировавшийся и действующий в современном обществе социальный институт, то можно утверждать, что структурные компоненты последнего (религиозные организации и объединения, конфессии и деноминации и др.) совместно с общественными структурами могут способствовать установлению или изменению представлений человека о преодолении (лучше предвосхищении) совершающегося или возможного насилия в любой его форме вплоть до террористических актов. Например, мы убеждены, что победа над таким всепоглощающим злом, как организация «Исламское государство», невозможна без совместного активного противодействия со стороны религиозных организаций *внутри* самого ислама и *общественных движений* на территориях стран, где преобладает ислам.

Возвращаясь к проблеме, как существовать вере, религии, обществу в постсекулярную эпоху, ответим однозначно — только в *совместных действиях* по укреплению мира, цивилизованных отношений между представителями всех конфессий и религий, между людьми невоцерковленными и верующими, независимо от их вероисповедной принадлежности. Диалог культур и религий сегодня неотложен. Духовные и коммуникативные основания религий могут играть в современное время огромную роль. Религия есть особое средство коммуникации, и как таковое оно должно быть использовано современным обществом в гуманных целях.

ПРИМЕЧАНИЕ

- (1) Конференция «Renewing the Church in a Secular Age: Holistic Dialogue and Kenotic Vision». March 4—5, 2015. Pontificia Universita Gregoriana, Rome.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Чистяков Д.И. Динамика взаимодействия массмедиа и общества в коммуникативном пространстве // Вестник МГИМО-Университета. 2013. № 6.
[2] Луман Н. Реальность массмедиа. М.: Праксис, 2009.
[3] Charles T. A Secular Age. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

- [4] *Charles T.* Authenticity: The Life of the Church in a Secular Age // *Renewing the Church in a Secular Age: Holistic Dialogue and Kenotic Vision*. March 4—5, 2015. Pontificia Universita Gregoriana, Rome. A Joint Conference with Council for Research in Values and Philosophy and the Patronage of Pontifical Council for Culture. Rome, 2015.
- [5] *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М.: Логос. 2005.
- [6] *Гречко П.К.* Онтометодологический дискурс современности: Историческая продвинутость и ее вызовы. М.: ЛЕНАНД, 2015.
- [7] *Рудановская С.В.* Приближение к Другому: опыт прочтения «Соляриса» // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «Философия»*. 2015. № 1.
- [8] *Sontag F., Roth J.* The American religious experience. The roots, trends, and future of American theology. New York, 1996.
- [9] *Herbert R.* Toward an American Theology. New York: Harper and Row, 1997.
- [10] *Dyczewski L.* New Technologies and Styles of Evangelization // *Renewing the Church in a Secular Age: Holistic Dialogue and Kenotic Vision*. March 4—5, 2015. Pontificia Universita Gregoriana, Rome. A Joint Conference with Council for Research in Values and Philosophy and the Patronage of Pontifical Council for Culture. Rome, 2015.

SOCIETY AND RELIGION IN A POSTSECULAR AGE: THEORETICAL APPROACHES AND EMPIRICAL INTERACTION

O.V. Chistyakova

Russian State Specialized Arts Academy
Rezervnyj proezd, 12, Moscow, Russia, 121165;

Department of Social Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay St., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The article focuses on the main features of the secular world in its interaction with postmodernization processes of Western and Russian social and cultural spheres. The author provides the new «American theology» construct dealing with a number of different typologies of God, responding in a way to the objective postmodern changes. Western philosophers' and theologians' concepts confined to postmodernization of religion, including G. Richardson's concept of «technological God» and H. Cox's concept of «political God», are outlined. The author follows modern contradictory tendencies and processes that simultaneously impose social and cultural secularization while actualizing religion by raising its spiritual and existential significance for individuals and society as a whole. Ch. Taylor's views on the secular age are also analyzed in this very item.

Key words: dialogue of cultures and religions, secularization, political religion, postmodernity, post-secular world, theological typology of God, violence.

REFERENCES

- [1] *Chistjakov D.I.* Dinamika vzaimodejstvija massmedia i obshhestva v kommunikativnom prostranstve. *Vestnik MGIMO-Universiteta*. 2013. № 6.
- [2] *Luman N.* Real'nost' massmedia. М.: Praxis, 2009.

- [3] Charles T. A Secular Age. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- [4] Charles T. Authenticity: The Life of the Church in a Secular Age. *Renewing the Church in a Secular Age: Holistic Dialogue and Kenotic Vision*. March 4—5, 2015. Pontificia Universita Gregoriana, Rome. A Joint Conference with Council for Research in Values and Philosophy and the Patronage of Pontifical Council for Culture. Rome, 2015.
- [5] Bauman Z. Individualizirovannoe obshhestvo. M.: Logos. 2005.
- [6] Grechko P.K. Ontometodologicheskij diskurs sovremennosti: Istoricheskaja prodvinitost' i ee vyzovy. M.: LENAND, 2015.
- [7] Rudanovskaja S.V. Priblizhenie k Drugomu: opyt prochtenija «Soljarisa». *Vestnik Rossijskogo universiteta družby narodov. Serija «Filosofija»*. 2015. № 1.
- [8] Sontag F., Roth J. The American religious experience. The roots, trends, and future of American theology. New York, 1996.
- [9] Herbert R. Toward an American Theology. New York: Harper and Row, 1997.
- [10] Dyczewski L. New Technologies and Styles of Evangelization. *Renewing the Church in a Secular Age: Holistic Dialogue and Kenotic Vision*. March 4—5, 2015. Pontificia Universita Gregoriana, Rome. A Joint Conference with Council for Research in Values and Philosophy and the Patronage of Pontifical Council for Culture. Rome, 2015.

THE OPPORTUNISTS OF HEAVEN AND THE EXPERIENCES OF COMMUNION. GOD AS A LABEL

Rodica Pop

Alexandru Ioan Cuza University Iasi;
Superior counselor for the Iasi County Department for Culture
Carol I Blvd, Nr.11, Iasi, Romania, 700506

Even though God's name is very present in both the academic and political discourse, the reality is that God seems to have indeed «died», as Nietzsche, Sartre or Camus once said, because between the message and the finality of the authors' endeavors there is a gap that places the world under the sign of chaos and pain. I am scanning the degree of honesty of some intellectuals who set the norms of the time, and some politicians who declare themselves Christians and insert in the ideology of their party Christian concepts and values. I have called them «opportunists of Heaven» because these intellectuals have transformed God into a subject of analysis as any other, and the politician utters His name to gain poll success. We see them climbing on the shoulders of God in order to define their careers: the intellectual wants to be accepted by the community of scholars which requires of him to be a free conscience, detached, impartial, independent; the politician wants to win votes from the electorate which asks of him to be moral. The secular state imposes its own moral, which doesn't deny universal values but it actually changes their meaning. The criterion that no one can deviate from is the one of political correctness. In this paper, I shall focus on the way in which the Orthodox Church is involved in solving the crisis of the world, starting from key issues such as the human being, communion and sin. Man is invited to live inside the principle that creates the communion: the Logos. Therefore the solution would be adopting a Christ-centric perspective on life.

Key words: communion, opportunism, Orthodoxy, politics, secularization, state.

INTRODUCTION

A set of questions make up the grounds of the present text, that deals with aspects from the life of man in this globalized, secularized world, in which the public policies and the morals imposed by the state via phrases like «politically correct» forces man into attitudes that no longer harmonize with the private beliefs of the majority and give rise to approaches meant to make us understand that the limits of normality are growing less and less strict: are the faith in the Christ of the New Testament and the experience of communion as traditionally established by the Holy Patriarchs still possible? Could a person be still a member of the Church of Christ and yet still be active in politics, a dignified social being, involved in real estate businesses and yet work in a multinational company? Could biotechnology come to terms with the prayer from the heart? And, last but not least, does man today have a chance to salvation in this world dominated by the «opportunists of Heaven» and still take active part in the political life, without being forced to retreat into the wilderness?

Firstly, we shall attempt a survey of the secularized system and identify a part of the acute problems we are confronted with and, then, pinpoint the manner in which the Orthodox Church contributes to tackling the world crisis we are experiencing nowadays and what the solutions it can provide are. Obviously, we do not claim we shall mention all the issues on the matter, nor that we shall actually solve them in this paper. The approach here is intended to represent a personal form of meditation and involvement.

**«THE OPPORTUNISTS OF HEAVEN»:
A CAREER GUILD OR A PARADOX OF DEMOCRACY**

We are using the phrase — «opportunists of Heaven» — to refer both to part of the contemporary intellectuals who set the trends of this epoch as well to some politicians, because, although the name of God is present in public speeches — of intellectuals or of politicians — God seems to have really died, as Nietzsche, Sartre or Camus stated. We do not wish to refer to the heated debate over the death of God when Nietzsche proposed his belief in the *Übermensch*. Yet, we cannot help noticing that the postmodern intellectual does not have the courage and stamina to assert his position in a fashion matching that of his modern predecessor. They act hypocritically (1), yet inspired by the *Übermensch*, who puts himself at the center as a measure of all things, thus becoming a singular individual, independent from all metaphysical sources of life (2).

The *Übermensch* denied his subordination to the transcendent principle and declared himself god. The contemporary intellectuals approach loosely ideas and concepts but do not fraternize with them. They do not engage in intimate dialogues with their topics. The intellectual has turned God into just another object of study. They do talk about Him, but with a detachment that secures them an apparent independence. Theology (3) itself seems to take its chances at times, retorting to this speculative exercise that lacks the power to uplift us, because it speaks about God, not in God. The thinker seems to have lost faith in his power to transcend the limits of human reason and to relate to something higher than himself, to Divine Reason, to Logos.

If the intellectual avoid stating religious option (if any), this happens because he risks being labeled as anachronic, tributary to primitive ideas and systems of thinking, bigotist, fundamentalists, lacking the objectivity that could assist him in considering everything clearly and in accordance with the almost overwhelming laws of nature, even within the realm of the sciences of the spirit.

This would be the academic environment of materialist vocation. In order to be credible, or, at least, listened to, the intellectuals nowadays, especially if they are politicians, are asked to be free spirits, detached and impartial.

On the other hand, the politician of Christian orientation appeals to the name of God in order to root his ideology. He makes excessive and lamentable use of the Christian values, in the hope that this is the way he can create a spiritualized image of himself to display to naïve others, the purpose being practical, raw poll success. Reality, though, has often proved that the leaders of some Christian parties, like any other politicians for that matter and who declare themselves free thinkers, are proven criminals, and that alone should determine from the public's part a skeptical attitude towards political life at large. Yet, we can notice that, not only at the level of conjunctural discourse, but also of the legal or public political system, the attitudes and phrasing practiced are based on liberty, equality, fraternity, that is on the principles that protect fundamental human rights and the dignity of the citizen, but the sole criterion that regulates them and rules out any trace of religiousness and any Christian moral values is that of *political correctness*. Normality — or, at least, what has been considered as

such for thousands of years — is thus severely sanctioned. The agreement, be it tacit, be it the effect of a hypocritical reaction or the expression of lacking a firm, perseverant, assumed stand of the politicians of Christian orientation regarding the shift in some paradigms, of some solid traditional values, such as family, proves that the weapons they use with a view to ensuring sympathy from the electorate are deceiving. They deliver a set of principles they have absolutely no remorse abdicating from, as soon as they encounter the bright beacon of the *political correctness* (4).

ADVERTISING AND DEMAGOGY GOD AS A LABEL

So, some intellectuals, in the same manner as some politicians, fall into the category that we may describe as «opportunists of Heaven», because they climb on the shoulders of God for profit. Each of them desire something and knows that the only way to get that something is by retorting to the elements of marketing that could ensure success. Thus, in order to be accepted in the community of scholars, they must prove detachment from God, their attitude should make itself remarked for the sobriety of the man sure of his own power and who does not appeal to an entity that eludes scientific reasoning, but that can be collected with the heart. Consequently, if the politician wishes to gain votes, he must declare his devotion to God in a pharisaic fashion.

Evidently, if the elites make use of deceitful discourse while still getting people to trust them time and time again, this signals that the masses too have a problem in receiving the message or, similarly critical, everybody's axiological systems of reference are up side down. The electorate puts their vigilance to sleep only because the one inviting them to vote mentioned God's name. Otherwise, how could we explain why the politicians who display behaviors in utter divergence from true Christian life are repeatedly voted by the same electors? The crisis is therefore not limited to the level of those we are analyzing here, that is the representatives of the upper classes, but has pervaded the entire society. All these factors have placed the world we live in under the sign of chaos and sufferance although, paradoxically, never before in history has man led a better life, eaten better, traveled more easily all over the planet or into the outer space, had such effortless access to information or had the opportunity to build a career with such efficiency. Despite all of these advantages, man today seems to be sadder, lonelier, emptier than ever. What we should worry about in this respect is not the suffering or the distress of the people in the third world countries, issues that can be explained by extreme scarcity and disease (to which the politician in the contemporary world relates by practicing various forms of demagogy), but about the suffering and pain brought about by depleting man of meaning, this having thus become a standard of civilization and wealth.

CHRISTIANITY WITHOUT CHRIST

The historical demise of God that atheists talk about proves to be rather the death of an idea they made in their heads on what God is really like or, even more probably, it represents the despair at the idea of their own death. They were confident they had killed God but they ended up by killing themselves. Yet, the search was never over.

The more man deepened into denial, the more acute his suffering became, because he strayed from the source of love, good and beautiful, that is from everything that can make man happy. We even notice that more and more Christians, in their attempt to find a solution to free themselves from crisis and from the suffering each of them goes through, gives up the traditional ways of believing, reckoning these are no longer easily available, no longer the answer to the requirements of life nowadays or to the imbalance generated by the progress of technology, with its destructive and self-disruptive capacity. They adopt new forms of practice goodness and love towards their fellow men: sindacalization, political projects, protection of the environment, acts of charity (5) precise and punctual tax paying.

The contemporary citizens face one dilemma in particular. As long as they believe they respect the love Commandment, why would they need intervention from the Church, the Holy Service or partaking in the Holy Housel? The general trend is that of taking distance from the traditional way of expressing belief in God. In fact, believing in a personal God poses a serious problem in contemporary thinking. Taking into consideration the scientific discoveries and the absolutely amazing and fascinating progress in technology, aspects that make our lives easier and seem to help us contact the Universe in a more conscientious way, the person believing that wine could become the Blood of Christ and the bread, the Body of Christ risks to appear ridiculous, primitive or a prisoner of superstition.

The problem of the world we live in is represented by a barely detectable mix of deceit and truth, as the secularized man does not deny universal values but wishes to separate them from God, for they want to be good, generous, unitive, but *parallel to* Christ, not *alongside* Him. The morality of the secular state does not deny the existence of God, but shifts the significance of some consecrated concepts. That happens because, although it proposes some morals, the secular state is essentially separated from Christian morality which aims at everybody's redemption, be them rulers or ruled over, givers or receivers. A relevant example is that of marriage, that, in Orthodox Church, represents the secret union between a man and a woman, union motivated by love and intended towards redemption, whereas secular morality considers it a consensual partnership, irrespective of the partners' gender [2], a principle that makes the homosexual matrimony possible today. The acceptance of abortion is the form in which the secular state offers the woman the right to decide by herself in matters of private and intimate life, the same way suicide assisted by doctors contributes to maintaining and sparing the dignity of a person. Religion is only admitted as a support for weak people, thus being stripped of the «majestic attribute of truth» (Father Stăniloae) and is, at most, charged with the quality of useful. Obviously, the words that have so far had a certain semantic charge transform their content so as to align themselves to the morality of the secularized state. Mark J. Cherry [2] gives us an example of high relevance. The terms *holiness* and *holy* no longer characterize those who lead lives impregnated with the Holy Spirit, but refer to those «*extremely kind or highly patient*». More concretely, in the *Oxford English Dictionary* [3], holy person is one «*of extraordinary meekness of living*». Sometimes, ironically, a person that «*displays piety publicly*». Also, in colloquial speech, «*an extremely kind person or one who suffers for a long period of time*».

This attitude to the description of a term translates into fear of the presence of God, even at the level of discourse. He must be completely obliterated.

And that is how all the premises for founding and practicing a Christ-less Christianity are set. A monstrous entity, as sick as the world that made it possible, for it lacks that element which gives meaning to Christianity — love: «If I gave away all I have... but have no love, I gain nothing» (1 Cor 13, 3).

THE ALIBI-CONSCIENCE OR WHAT DO THE NON-BELIEVERS BELIEVE IN?

In a dialogue [1. P. 60, 71, 74] with Umberto Eco, the cardinal Carlo Maria Martini is right to wonder what is the ultimate justification given to their own actions by those who guide themselves in accordance with an ethical certainty that is not rooted in a transcendent imperative, a metaphysical principle, a personal God, neither in «universally valid absolute imperatives». On what do these people found their need for solidarity and closeness with their fellow men? God is absent in their actions and seems to have died together with the death of the reality of redemption. And, maybe, things would not be that bad if the secular state did not try to impose its morality as the only one to be observed. *Politically correct* is, as we have mentioned, the only criterion a correct citizen may guide himself in order to stay within the permitted frameworks. The fundamentalist secular state, with its establishing through law a certain secular morality, seeks to cover all areas, to give its own definition to human good and flourishing, to restructure society and the human interactions on its own terms of interpreting liberty, equality and human dignity (6).

MAN AND GOD — AN INVITATION OPEN TO EVERYBODY

Orthodoxy takes part in this debate and tries to make its own contribution from a Christ-at-the-center perspective. A true Christian is a person free from all clichés in judgement, from any prejudice and who is not afraid of anything. That is why the Orthodox Church may speak with serenity and gratitude about the real (historic) death of God, that it commemorated on Good Friday. There is no anger, no proclamation of the independence of man, neither a declaration of war against Heavens. The response to the news of God's death — says the Greek theologian Panayotis Nellas [5. P. 52—58] — is the gospel of man's resurrection. Moreover, the ideal of an *Übermensch* proves superfluous, as man was created in God's image and likeness and was invited to become god himself (7)! Saint Gregory of Nyssa [6. P. 96] reminds us that the goal man aspires to ever since creation is the Creator Himself, «because immanent in and in accordance with nature is to man the life similar to divine nature». The problem is that, after the fall of Adam, man no longer finds himself in a situation of authenticity. The fall re-orientates him, drags him down a tragic condition, unveiling to him the temporal dimension, hurling him, as it has been said before, into History, that is leaving him at the mercy of or prey to his own liberty. His tragedy commences when he positions himself on a standpoint contrary to that determined by the image of God inside of him.

Yet, he is left with something extremely important, with the gifts of the image: love, dignity, liberty, will power, simplicity of the soul, the idea of any other good [7. P. 22; 8. P. 191; 9. P. 131—132] — gifts that are never lost and are manifest even in the souls most broken and distant from God. So, there is an answer for Cardinal Martini, a reply about which not even the ones representing his subject of interest are aware of. The need for solidarity, closeness and love are nostalgias over his divine origin, even in the case of a person educated to live and think inside an apparent void of any metaphysical substance. Anyway, the questions/answers regarding the private motivation that drives man into action remain open.

Orthodoxy does not propose a philosophy or an ideology, but a true history where the divine and human realities can co-exist without conflicting with each other, can have a dialogue without arguing, can create synergically without destroying each other. We consider that the impotence derived from the way man today sees himself comes from the cleavage between the historical and the transcendent, the ephemeral and the eternal, the earthly and the heavenly. At the origin of God's death lies the idea that eternity and time, the afterlife and the present, God and man are opposite couples. Panayotis Nellas [5. P. 50] agrees that theologians and — we might add — the intellectuals and politicians ought to speak the language of the times, adapt their discourse to the rigours of this age, but they understood that by adapting it, by having the core of Christianity eliminated, as it is represented by Christ's historical existence, that is the living belief that the Logos indeed came from heaven above, embodied out of the Holy Spirit and Virgin Mary, healed the sick, brought dead people back to life, died and resurrected, thus granting us access to Eternal Life, and maintains His actual presence through the Holy Housel.

Even from this world, it is possible to communicate with the transcendent when man places Christ at the center of his life and assigns an absolute sense to the status as a person, as opposed to that as an individual the state reduces it to. The difference comes from inner freedom, that ontological gift man received once with the image within him and that helps him live a serene, free existence, even in the most authoritarian of political systems (8). Yet, inner freedom is something to be regained and cultivated — at an individual level and, thus, transferred to the level of the entire community, — actually reactivated, for it is never lost but rather kept in a state of stand-by because of repeated compromise and sin. Under any circumstances, in any political regime or in this swirl of duties in a world dominated by technological progress and profit, the criterion of just faith is affirming and communicating — by any means possible — love, peace, sacrality of the human person, liberty of human rights [5. P. 260]. So, the solution comes from an attitude animated by love. And the proof of love is given within the group, the community. That is because love needs at least two people. In this way, the Orthodox citizen will not get isolated from society, will not retreat from the world, for his redemption is only possible in togetherness with others. Withdrawal from political life or total rejection of politics is considered by the Orthodox Church a mistake even from the part of the most fervent or enlightened believer who is otherwise perfectly capable to justify his attitude of rejection towards the political class.

POLITICS AND CHRISTIANITY — NON-ANTAGONICAL THESES

The Redeemer Himself offers a model of relating to this exact matter: «Then render to Caesar the things that are Caesar's; and to God the things that are God's» (Mt 6, 33). That, at a first glance, means that it is a good thing to fulfill our duty both to the establishment and to the things of the soul. Yet, Nikolai Berdiaev [10. P. 364] believes that what Jesus intends is rather help us avoid confusion and distinguish between the two worlds, two essentially different realms. Even the way we look at the church is misleading and confusing, as the misunderstandings, the fractures and the need from the Church's part to organize itself first appeared during the imperial rule of Caesar, not of God. To restrict the person of Jesus or the Church, which represent both ontological realities, always ecumenical, to nationality, to geographic or ethnographic perimeters, means to set limits to the conscience of the Church (9) and a «fall into darkness» [11. P. 28] or, even worse, it is «a blasphemy to turn the Church into a national institution, to limit its purpose to mean, limited and ephemeral purposes. Its real purpose is supra-national, ecumenical and panhuman: that is of unifying in Christ all men, all without any exemption dictated by nationality, race or social status» [12. P. 55].

Going back to the idea of justifying the political aspect, we may mention that Panayotis Nellas adds further arguments from the Scriptures (Rom 13, 1—7; 1 Tim 2, 1—3) to support the validity of politics that «represent a legitimately necessary effort that people do in order to organize and rule their social life, a gift from the seminal Logos, an heritage man took with him when he exited Heaven» [5. P. 243]. At the same time, politics are presumably «a good, positive remainder, an altered yet real image of paradisiacal ontological life communion that, even though unable to transform society, can nevertheless not let it turn into a living hell» [5. P. 243]. Father Stăniloae [4. P. 491—493] has a simpler representation of what politics means and he sees it as «managing the collective earthly life in a way that, just like managing private life, does not necessarily employ things immoral [...]».

On the contrary, fully moral politics — manifested as dynamicity and radicalism (that would not manifest as fanaticism, but as the strong will to achieve the good objectives) — practiced for long periods of time, will surely determine that state to make amazing progress and become stronger. The only way in which the politics may incorporate the religious factor is to never forget that God is at the other end of each of our actions, so, by working for the well-being of the fellow man, we do nothing more than getting closer to God: «between these two sick extremes, individualism and despotism — faces of the same sinful egotism, — lies the tendency of the Orthodox Christianity towards national solidarity, hierarchically organized, in which ruling the state and love are harmoniously intertwined» [4. P. 880].

«THE NATION — A CHRISTIAN COMMUNITY OF DESTINY» (H. SAUER)

There is no political system out there that could circumvent admitting the importance of the human being. When it does, it fails, because every human being asks that their dignity be recognized. Democracy harbors the illusion that it holds the solution,

granting equality in the face of the law while dangerously estranging man from the idea of spirit and transcendent. Paradoxically, Orthodoxy, which is a religion of love and empathy, has the arguments and denounces the collapse of democracy, because liberty and equality are regulated only legally, but lack love and this has resulted in relations between people getting colder and in enlarging the gap between them. It has been proved that equality without love is either unachievable, or, if it does get achieved, it will not secure man the happiness he desires, but broadens the void inside his soul. Father Staniloaie was right to say that «in a democracy, man is alone» [4. P. 872], even if this was stated in the 40's, last century. History has not proved this idea wrong. There is much talk nowadays about one of the diseases today's man suffers from, despondence, caused by loneliness or lack of direction. Justice, liberty and equality are no longer enough and the gap between him and his fellow man gets wider. Used in the key of minus, these core theses of democracy are devoid of content, become cold, immobile, abstract at times, are not inspiring, cannot bond human destinies together. The atheist matter of democracy requires Spirit in order to deliver Liberty. Yet, it is this exact spirit that Christianity is founded upon and it could enrich and strengthen the experiences of communion within democratic policies.

Love is the only tie between politicians and citizens or between people in general. No law will ever determine a politician to be efficient, honest, do his duties, unless he is driven by love for others and that will show he is inclined to sacrifice, understanding and a permanent effort to ensure the welfare of others. The Christian person holds as a duty to get involved and to seek solutions to the problems the society he lives in goes through. And it does not even matter how significant his role or how grave the problems, because «whoever can be trusted with very little can also be trusted with much, and whoever is dishonest with very little, will also be dishonest with much» (Luke 16, 10).

Farther Stăniloae considers that, unlike other Christian confessions, Orthodoxy, with its organizational structure based on the autocephalous system, has the capacity to understand the nation. Its perspective is rooted in the belief that the highest reality is that of the person and not that of objects and that it is found fully in the communication between people, perfected through the flow of grace. «Christianity is perfection of the natural relation between man and man, perfection of love or the ties of their perfecting. This is only one notch from saying: the most natural of relationships nature requires is the communion with the people close to you, with whom, in all obvious cases, you share the same language, the same history, the same aspirations and the same destiny. Nations are communities of destinies, more stable, crossed by more especially profound linking ties than any other kinds of communities that are ephemeral and shallow» [4. P. 664].

Communion is a condition essential to redemption because, how could otherwise a Christian person prove his virtues? Isolation is an abnormal option. The language, the proximity, the common history are but some of the elements that make a Christian person feel connected with his fellow citizens and, under the impulse of the morals he adhered to, gets involved in the good progress of the country. In this respect, Father Staniloaie believes that a Christian person should «be happy for the web of opportunities

granted by his belonging to a national community, so that he may experience in it religious content [...]. Christian belief is to a believer an impulse towards asserting national communion, love above senses for those with whom nature placed him in fundamental relations of living» [4. P. 665].

THE POLITICIAN, AS EMPEROR, PRIEST AND PROPHET

We were saying that the Orthodox Church does not forbid practicing politics but the solution it recommends is extremely hard to accept by today's man, who is so deeply rooted in the here and now. It is necessary that we take a more substantial look into the significance of the *Church, embodiment of the Logos, the Holy Ghost's — Appeaser's descent*. It is also necessary to take a more substantial look into the beyond and to grasp the meanings of the sanctity of the human being, built in a «Trinitarian» fashion. The Christian person sees the Holy Trinity as the archetype of the human society and this dogma might constitute the highest code the political life of man [5. P. 260]. The perspective of the Eastern Christianity makes possible the communication between the natural and the supranatural through the divine energy that sanctifies everything. Thus, the Christian person lives inside two realities: the historical one and the eschatological one [5. P. 252—253]. The employee of the state, as he is of Christian faith, through prayer and mysteries, does in such a way that the effects of a life lived in Christ are at least noticeable, if not secretly influential to the organism it works inside of. The energies of the divine gift can be sensed everywhere, because the gifts of the Holy Ghost have regenerating action.

Panayotis Nellas [5. P. 261] points out three elements related to human dignity and which give man higher powers: man is *emperor, priest* and *prophet*.

As *emperor*, he has the strength to harness his fallen nature, to organize and be master of his own life. «As true emperor, a free personality in control, the believer stands on the same level as the others emperors and shall not bow to the first of the equals unless he sees in that another his own image» [5. P. 261] (10). The Greek thinker might wonder whether this manner of people relate to one another, by holding the image that keeps them together, could not be the basis of true democracy.

In his capacity as *priest*, the believer offers himself God's entire creation, continuing the work that the Holy Housel does in general. Through this daily, small ritual, repeated constantly and with love, evil is exorcised and harmony is restored, «uniting what was divided before». This is the way in which «the souls dedicated to God prevent the world from falling apart completely and, with this small but daily and constant housel, lead it towards its goal, write history in deep lettering» [5. P. 263].

The believer's quality as a *prophet* — claims Panayotis Nellas — makes him a *judge* of the world, *salt* of the earth and *preacher* of the Holy Kingdom. As a *judge*, the Christian person cannot tolerate social injustice, exploitation and that is why he shall seek the source of evil and shall take upon himself to solve the problems of his times. «Godly word is fire that came to light up hearts» (Luke 12, 49) and surgical *sword* and the saints John the Baptist and John Golden Mouth represent the criterion of Orthodoxy,

and not extremes or exception [5. P. 263]. *The Prophet* is the one who discerns, has the capacity to see in external events the hidden part of God's work and message, his life thus being built on this secret canvas, also influencing the lives of others in a beneficial way. Nobody can deny that this quality conveyed through wisdom represents the most profound content of politics.

ENDNOTES

- (1) How else could we interpret the words of Claudio Martelli: «The Illuminism of Bayle and Voltaire, of Rousseau and of Kant, of Newton and of Laplace is, though critical and skeptical, Christian: heterodox, ecumenical, tolerant, but Christian nevertheless, even though it does not fully believe in a personal God, it does this in preponderant measure and categorically and assertingly theist manner» (*The Lay Creed of Christian Humanism*) in [1. P. 136].
- (2) We focus our attention on the intellectual person as a standard for the wise person, the thinker, the enlightened mind of the society and on the politician in his capacity as a representative of those who rule the state.
- (3) We supply here the example of Rudolf Bultmann, with his famous theory of *demythisation*, theory that proposes to ignore the aspects related to the historical existence of Jesus, the miracles and deeds He performed in the period He took the «image of a slave» and to interpret the Gospels starting from the concepts of existentialist philosophy.
- (4) This is the formula that permits the appearance of excesses from the minorities' dictatorship. The institutions, the structures of decision no longer have the pretence of being democratic, not even at a formal, hypocritical level. For the time being, it is only a savage hunt for opportunities to acquire power and to discover new sources of easy and fabulous gains, despite some absolutely remarkable civil experiences that could function as oases, at least.
- (5) The acts of charity are not always done according to the Christian principle «the left hand shall not know what the right hand does», but their goal is some profit: either related to the public image (so that the events of this kind display people in expensive attires or provide opportunities for manifestations of questionable morality — there are women who offer fabulous amounts of money in order to spend a night with a famous bachelor and that money is then given to, say, children with disabilities etc) or have in view a reduction of taxes or money laundering.
- (6) Mark J. Cherry's idea [2] is very interesting because it draws attention to the perverted mix of truth and lies that can be found in the set of moral principles imposed by the secular state. But more importantly, the American researcher underlines the limits and the helplessness of the secular morality that he considers atrophied both as importance and normative power: «the secular morality no longer has that normativity that derives from being imposed in a coercitive manner by the power of the law and by the public policies of a state. Its highest — actually, its only normative significance is represented by its juridical and political support. In the absence of an anchor in God, the matter of morality is radically shrunken. The sanctions for breaking the norms of moral conduct are reduced to a mere prudential approximation of the punishment one might get according to the law and of the probability to get caught. There is no deeper significance of the dictates of the secular morals as they are merely expressions of individual or group prudential preferences or judgements. The secular morals must be interpreted as that one set of moral intuitions around which a political coalition emerged, efficient enough to succeed in politically institutionalize through the state. The common secular morality becomes that which becomes institutionalized by law. [...] Wherever the distinctive sign of some traditional religious moral understanding is represented by a discourse concerning man's obligations to God, the duties towards the fellow man included, the secular morality

tries to legitimize through a discourse on human rights, human dignity and social justice — project that has failed. The preeminence granted to the discourse on human rights and social justice and its replacing with a discourse about obligation towards God, despite its failing to found a canonical moral perspective, is a mark of our post-Christian, even post-religious era and the triumph of the secular culture». The conclusion is simple: the transcendent can be found in all ideological constructions, no matter how full vanity the edifices of the human mind. Father Staniloae said that a human effort is the less time enduring the more it opposes God [4. P. 124].

- (7) «Gods you are all and all sons of the High Heavens» (Ps 81, 6).
- (8) «The religious problem of liberty cannot be solved through rational philosophy. [...] Bergson stated that all rational definitions of freedom lead to its disappearance. It is impossible to devise a logical, positive concept of liberty, one that could get to the core of its mystery. Liberty means life, it is accessible only through living and it eludes all categories of reason» [10. P. 141].
- (9) «The church is not separated neither in its ontological [...] nor in its divine truth, but within the humanity that is incapable of receiving the plenitude of Christianity and internalized only fragmentary aspects from the truth. (...) The enmity between confessions is the hatred of Caesar's Empire, of a mankind sunken in this natural world. The spiritual world knows neither enmity nor separation; yet it grew weak itself in the natural world», says Nikolai Berdiaev in [10. P. 363].
- (10) One of the traps a fallen man can get into is that of being slave to his own creations and achievements, successes or scientific discoveries. The politics is a high risk domain in the opinion of J. Mansir: «Any work of man is always at risk of being turned into its self and absolutized... And the greater this work, the higher the risk, the peril. Thus, politics may fall into yet another form of ruthless, appalling religion... In this way arise the cult of personality, blindness, constituted violence, totalitarianisms. Having as its initial mission the liberation from passions and building humanity, politics unfortunately will often become an instrument of alienation and barbarism. It is necessary then to free politics from the chains of sin» — «Consentir a la Politique», in *Vie Spirituelle* (1970). P. 181—182.

REFERENCES

- [1] *Martini C.M., Eco U.* What do the non-believers believe in? Translated by Dragoş Zamosteanu. Polirom, Iaşi, 2011.
- [2] *Cherry M.J.* The Secular Fundamentalist State. Text presented at the International Symposium «Religion and Politics. The Relation State — Church: from Constantine the Great to Post-Maastricht Europe» organized by the Faculty of Orthodox Theology, University «1 Decembrie 1918» Alba Iulia, in May 2013 and reproduced in the magazine «The Christian Family», translated by Andrei Dîrlău.
- [3] Oxford English Dictionary. Second Edition, 1989; online version dec 2011 — www.oed.com/view/Entry/169847; accessed on Jan 26th 2012.
- [4] *Cultură and Charisma.* The Basilica of the Romanian Patriarchy. Bucuresti, 2012. Vol. II.
- [5] *Nellas P.* Orthodoxy — divine-humanism in action. Transl. Ioan Ica. Deisis, Sibiu, 2013.
- [6] *Gregory of Nyssa.* On the soul and resurrections. Transl. Grigore Teodorescu. Herald, Bucureşti 2006.
- [7] *Gregory Of Nyssa.* Of the making of man. Transl. and footnotes by Teodor Bodogae in the Collection *Church Parents and writers*. Publishing house of the Biblical and Misionary Institute of the Romanian Orthodox Church (IBMBOR), Bucureşti, 1998. Ch. IV.
- [8] *Gregory Of Nyssa.* Translation of the Song of Songs. Transl. by Dumitru Stăniloae and Ioan Buga in the Collection PSB. Ed. cit. 1982. Vol. XXIX. Omilia a VI-a.
- [9] *Gregory Of Nyssa.* The great catetethic word. Transl. by Grigore Teodorescu. Herald, Bucureşti, 2006.

- [10] *Berdiaev N. Spirit and liberty. An attempt to Christian Philosophy. Transl. by Stelian Lăcătuș. Paideia, București, 2001.*
- [11] *Pr. Sofronie de Sakharov. We Shall See God as He Is. Transl. by Rafail Noica. Sophia, București, 2005.*
- [12] *Popovici I. Man and God-man. The abysses and the peaks of philosophy. Transl. by Ioan Ică and Ioan I. Ică jr. Deisis, Sibiu, 1997.*

«ОПОРТУНИСТЫ НЕБА» И ОПЫТ ОБЩНОСТИ ВЕРЫ. БОГ КАК ЭТИКЕТКА

Родика Поп

Консультант высшей категории Департамента культуры в жудеце Яссы;
Ясский университет имени А.И. Кузы
бульвар Карла I, дом № 11, Яссы, Румыния, 700506

Несмотря на то, что имя Бога настойчиво присутствует как в академическом, так и в политическом дискурсе, реальность такова, что Бог, похоже, действительно «умер», как некогда утверждали Ницше, Сартр и Камю, поскольку между посланием и настоящими устремлениями его авторов зияет разрыв, который ставит мир под знак хаоса и боли. Я попыталась «просканировать» степень честности некоторых влиятельных интеллектуалов нашего времени и некоторых политиков, которые объявляют себя христианами и привносят в идеологию своих партий христианские понятия и ценности. Я назвала их «оппортунистами Неба», потому что эти интеллектуалы превратили Бога в предмет анализа, подобный любому другому предмету, а политики произносят Его имя для того, чтобы добиться успеха на выборах. Мы видим, как они забираются Богу на плечи, чтобы построить собственную карьеру: интеллектуал хочет признания со стороны ученого сообщества, которое предполагает, что он должен быть беспристрастным, непредвзятым, независимым; политик желает завоевать голоса электората, требующего от него быть нравственным. Секулярное государство устанавливает свою собственную мораль, которая не отрицает универсальные ценности, но, по сути, меняет их смысл. Критерием, от которого никто не может отклониться, становится критерий *политической корректности*. В данной статье я исследую то, каким образом в дело преодоления мирового кризиса вовлечена православная церковь, начиная с решения ключевых вопросов о человеческом бытии, об общности веры и о грехе. Человеку предложена жизнь внутри Логоса — принципа, творящего общность веры. Отсюда следует важность принятия христоцентричной жизненной перспективы.

Ключевые слова: государство, общность веры, оппортунизм, политика, православие, секуляризация.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОСТИ

ИСТОРИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ КАК ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОСТИ: КОНСТРУИРОВАНИЕ ИЛИ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ?

М.Л. Хорьков

Сектор истории западной философии
Институт философии РАН
ул. Гончарная, 12-1, Москва, Россия, 109240

В статье критически рассматривается круг стереотипов, сформировавшихся за последние два века как в гуманитарной науке, так и в широком общественном сознании вокруг понятия «Средневековье» вообще и понятия «средневековая философия» в частности. В свете новейших исследований и методологических подходов демонстрируется их несостоятельность, вызванная попыткой перенесения в нашу современность стереотипных отношений к Средневековью, сформулированных идеологией Нового времени.

Ключевые слова: историко-философская интерпретация, средневековая философия, современность.

Несмотря на богатую метафорическую и ассоциативную насыщенность, понятие «Средние века» даже при самом осторожном и сдержанном его применении в научном плане лишено качества самообъяснения. Вследствие этого его значение нуждается в более внимательном и тщательном толковании. Как и большинство терминов, служащих для обозначения исторически-эпохальных обобщений, это понятие возникло случайно. Один из основоположников итальянского гуманизма Франческо Петрарка (1304—1374 гг.) стал иронически и полемически называть в своей переписке период между эпохой античности и своим собственным временем «средними веками» (*medium aevum*, *media aetas*) [10. S. 17]. Он вкладывал в это понятие довольно негативный оттенок смысла: имелось в виду, что античность — это блистательный период интеллектуального подъема и расцвета наук и искусств, а Средневековье — мрачная (*tenebrae*) эпоха, характеризующаяся культурным упадком, интеллектуальной стагнацией, социальным и политическим регрессом, религиозным мракобесием, иначе говоря, это «темные века», когда творческий дух человечества заснул и не просыпался в течение нескольких столетий. Пробудился же он только в эпоху Возрождения.

В XV—XVI вв. гуманисты сделали это представление о «средних веках» общим местом, которое некритически заимствовали и более поздние эпохи. Его разделяли и Лютер [8. Bd. I. S. 226, 708], и Эразм Роттердамский [7. S. 114], и Гегель [10. S. 17—18]. В среде ученых медиевистов это представление продержалось в качестве доминирующего приблизительно до конца XIX в., а в более широких кругах — до второй половины XX в. В настоящее время представление о Средневековье как о «темных веках» уже давно лишено какого-либо научного смысла, потому что многочисленные исследования медиевистов, предпринятые в течение последнего столетия, убедительно показали, что в плане интеллектуального подъема, уровня и качества философской мысли, научных открытий, развития культуры, технического и социального прогресса Средние века ничем не уступали другим эпохам, и поэтому окрашивать их в целом в оттенки какой-либо стадийальной и моральной деградации представляется просто некорректным.

Однако такая научная переоценка значимости целого исторического периода означает, что единственным позитивным содержанием, которое неизбежно продолжает присутствовать в понятии «Средние века», может быть лишь понимание его как чисто хронологического понятия. Оно представляет собой просто *terminus technicus* исторической науки, указывающий на определенный исторический период. Не больше, но и не меньше. Но если это так, то возникает резонный вопрос: когда начинается и когда заканчивается этот исторический период? Иначе говоря, какие именно века можно и должно называть «средними» и на каком основании? Именно здесь и возникает проблема, характерная в целом для подобного рода исторических обобщений: крайне проблематично точно определить, когда Средневековье начинается и когда заканчивается. С историко-философской позиции, следовательно, во многих случаях трудно однозначно сказать, какую именно философию следует отнести к «средневековой», а какую нет.

С методологической точки зрения, в целом существуют два критерия определения периодов в истории философии. Первый критерий — чисто исторический. В его основу обычно кладутся некие события эпохального символического значения, которые знаменуют конец античности и начало Средневековья в общеисторическом плане. Таких исторических событий называют несколько. Все они так или иначе связаны с падением, закатом, крахом Западной Римской империи. Самая значительная дата — это захват Рима вестготами в 410 г. Не менее яркой датой можно считать и разграбление Рима вандалами в 455 г. Однако оба эти события не являются официальными датами падения Римской империи на Западе. Формально такой датой, скорее, можно было бы считать 476 г., когда был убит последний западно-римский император.

Но падение Рима и смерть последнего императора отнюдь не означали ликвидацию империи. Еще в 395 г. Римская империя была разделена на Западную и Восточную, и падение Рима могло означать лишь конец империи на Западе. Более богатая и процветающая Восточная Римская империя, сейчас известная как Византия, существовала еще в течение почти тысячи лет, являясь прямым продолжением Римской империи. Поэтому говорить о каком-либо политическом крахе Римской империи как таковой нельзя. Более того, как показывают документы эпохи вели-

ких переселений и первых варварских королевств в Западной Европе, заселившие территорию Западной Римской империи варвары вовсе не стремились разрушить или отменить империю. Они переселялись на ее территорию, ища защиты и покровительства, присягая на верность римским императорам, так как считаться союзниками Рима и жить на его территории было, с точки зрения германцев, более выгодно и престижно. Империя же при этом номинально сохранялась. Современники не считали, что империя пала, и поэтому они даже не заметили момента, когда она фактически перестала существовать. Позднее это обстоятельство позволило восстановить империю на Западе, провозгласив Карла Великого новым императором. В отличие от современного XX века представления о крахе одной эпохальной цивилизации как необходимом условии для исторического перехода к следующей эпохе и к новой цивилизации для современников позднеримской эпохи империя не пала. И именно потому история для них продолжалась — как постепенное развертывание и раскрытие их современности.

Но возникает вопрос: какое отношение имеет падение (или, напротив, нападение) империи к развитию философии? Если в данном случае и есть какая-то связь, пусть даже не прямая, то именно ее и следовало бы сначала установить, а уже потом определять, какое отношение к ней имеют указанные даты. И все же прямой связи здесь, кажется, не обнаруживается. Таким образом, указанные исторические даты сомнительны в двух смыслах: в плане эпохального исторического рубежа и в плане их отношения к развитию философии.

Однако в период заката Римской империи можно также обнаружить и важные философские даты. В первую очередь, это закрытие Платоновской Академии в Афинах в 529 г. Это событие можно считать концом античной философии.

В силу исторической случайности, которая в данном случае кажется весьма закономерной, в том же 529 г. произошло событие, которое современники не заметили, но которому суждено было стать началом культурной и, до известной степени, также и философской эпохи Средневековья. В центральной Италии на горе Монтекассино Бенедикт Нурсийский основал монастырь и орден, получивший название бенедиктинский. Написанный самим Бенедиктом устав этого ордена («*Regula Benedicti*») предписывал монахам «молиться и работать» («*Ora et labora*») [6]. В число обязательных работ входило собирание и переписывание рукописей и строительство для них специальных помещений — библиотек со скрипториями, в которых переписывались манускрипты, и читальными залами, где эти рукописи можно было читать и изучать.

Но одних библиотек, даже с текстами философов, для занятий философией недостаточно. Среди первых бенедиктинцев философов не было. Те же философы, которые жили в V—VI вв. и которых иногда именуют «последними римлянами» [4], были последователями античных философских школ и принадлежали, по сути, эпохе античности, являясь продолжателями античной культурной традиции. О специфически средневековой философии говорить в V—VI вв. в Европе еще не приходится.

Первые собственно средневековые философские темы и типы философии появляются в Западной Европе в середине VIII — начале IX в. Связано это было

с деятельностью кружка интеллектуалов при созданной франкскими королями Палатинской школе. По-видимому, именно эти представители так называемого «Каролингского возрождения» [3. С. 9—10, 11. S. 28—33] и могут быть названы первыми средневековыми мыслителями в строгом смысле слова.

Недостаточность чисто хронологического подхода для понимания критериев исторической периодизации и его проблематичность для описания содержательных характеристик отдельных эпох заставляют искать другие, сущностные отличия между различными этапами развития философии. Так, и среди противников, и среди поклонников средневековой философии давно принято сводить главное различие между античной и средневековой философией к следующему: античная философия — это философия языческая, эллинская, а средневековая философия — философия христианская.

Но такое разделение весьма проблематично, и вовсе не в деталях, а по самой природе лежащего в его основе обобщения.

Во-первых, даже в Западной Европе не все средневековые мыслители были христианами. Скажем, существовала автономная и влиятельная еврейская философия, влияние отдельных представителей которых на развитие философии в средневековой Европе, например, Маймонида, было колоссальным.

Во-вторых, самая западная часть Западной Европы, Иберийский полуостров, в Средние века была в значительной части мусульманской. Она входила в сферу арабо-мусульманской культуры, и представляла собой также один из центров развития средневековой мысли в Европе. Арабоязычные мыслители средневековой Испании, как мусульмане (Ибн-Рушд), так и иудеи, оказали на развитие философии в христианской Европе едва ли не большее влияние, чем на философскую мысль Ближнего и Среднего Востока, где у них почти не было продолжателей.

Таким образом, определение средневековой западноевропейской философии как по своей сути христианской нуждается в существенных оговорках и уточнениях.

Далее, если определять средневековую западноевропейскую философию как христианскую, то это неизбежно приводит к гипотезе о возникновении этой философии вместе с христианством в I в. н.э. Однако никакой специфически христианской философии как минимум в первые два века существования христианства еще не было. Это означает, что факт появления христианства не привел к автоматическому появлению христианской философии.

Но гораздо существеннее в данном случае, по-видимому, другой аргумент: если бы сущность средневековой философии целиком бы исчерпывалась понятием «христианская философия», то тогда с концом эпохи Средневековья и христианская философия, и само христианство должны были бы рано или поздно перестать существовать, пусть не сразу, а после маргинального запаздывания и жалкого периода существования на периферии мысли в виде своего рода «рудиментов» и «пережитков», давно утративших свою «актуальность».

Но мыслить так — значит, мыслить утопически, и не только в отношении христианства, радикально отвергая фактическую историческую современность (*contemporaneity*) и конструируя вместо нее «современность» (*modernity*), которая

в силу своей симулируемой эксцентричности по отношению к истории всегда предстает как проект. Но может ли современность быть проектом? Не является ли логическим абсурдом и ошибкой мыслить синхронно проживаемую одновременность как проект, выдавая этот проект за историю, и даже более того — за сам смысл истории?

Очевидность и неизбежность такой ошибки становится понятной, если спросить: когда закончилась средневековая философия? С исторической позиции ответить на этот вопрос не менее сложно, чем на вопрос о «начале» этой философии. Большинство исследователей концом средневековой философии считают XV в., чаще всего середину или вторую половину XV в. [11. S. 113—119]. У историков это столетие принято вообще считать концом Средневековья. Между тем консенсус в данном случае носит не просто условно конвенциональный, но, скорее, компромиссный характер. Где именно закончилось в XV в. Средневековье? Обычно указывают на отдельные города северной и центральной Италии, переживавшие период так называемого Возрождения. Но для подавляющего большинства стран Европы XV в. — это отнюдь не конец Средних веков, а расцвет позднего Средневековья. Исторически конец Средних веков для них — это XVI—XVII вв., а для некоторых стран Европы даже XVIII в., если главным критерием «средневековости» считать так называемый «феодализм» с его характерными экономическими и социально-политическими порядками.

Конечно, символической исторической датой конца Средневековья может до некоторой степени служить дата открытия Колумбом Америки в 1492 г. В самом деле, географически средневековая Европа была относительно замкнута. Горизонт восприятия средневекового человека ограничивался исключительно Европой, Азией и Северной Африкой, контуры которых представлялись довольно туманными. Кроме того, большинство людей, живших в Европе в Средние века, знали по преимуществу только свой регион, по которому они передвигались главным образом пешком либо — с немного большей скоростью — на повозках по суше или на судах по рекам и прибрежным морям. С открытием Америки произошло неожиданное расширение горизонта. Мир вдруг стал огромным, но еще важнее, что он стал другим. Так, после кругосветных плаваний оказалось, что мир еще и устроен иначе, чем об этом думало большинство средневековых ученых авторитетов. Таким образом, конец XV—XVII в. можно вполне считать концом Средних веков.

Однако и в данном случае такой чисто хронологический подход вряд ли может быть применен для историко-философской периодизации, так как он никак не определяется стадиями развития философии, самой их внутренней логикой. С философской точки зрения эпохально-символическими можно назвать две даты. В 1459 г. во Флоренции была организована Платоновская Академия — акт, который мыслился как ее новое основание после закрытия в VI в. ряд исследователей [11. S. 11—16] склонен рассматривать эту дату как момент рождения специфически ренессансной философии, стремившейся возродить традиции античной философии, и следовательно, означавшей конец средневековой философии. Другие ис-

торики философии [9. Р. 149—154] рубежом средневековой и ренессансной философии в особенности считают жизнь и деятельность Николая Кузанского (1401—1464 гг.). Впрочем, этот мыслитель, скорее, не столько разделяет, сколько неразрывно соединяет в своем лице средневековую и ренессансную мысль. Но оба эти хронологические ориентиры в силу своего символического характера довольно условны. В лучшем случае они лишь маркируют, недели содержательно раскрывают особенности того или иного отграничиваемого ими периода философии.

Это означает, что проблема гораздо шире, чем это представляется на первый взгляд. По-видимому, она связана с символической природой исторической хронологии и периодизации как таковой. Не углубляясь в эту проблематику далее, заметим лишь, что ростки новой эпохи отнюдь не всегда означают автоматический и неизбежный конец старой. Более того, они всегда сокрыты в этой старой эпохе, из которой они, собственно, и вырастают, являясь, следовательно, ее необходимым сущностным элементом. Иначе говоря, мы вряд ли ошибемся, если предположим, что начало средневековой мысли сокрыто еще в античной философии, а начало ренессансной — в средневековой.

Но столь широко понятые рамки преемственности не только не умаляют, но, напротив, укрепляют значимость универсальности каждого из периодов в истории, вынуждая повнимательнее взглянуть на то, что в них было действительно универсальным, т.е. значимым для всех возможных вариантов философии в рамках одного периода.

Если средневековую философию рассматривать именно с позиции такого понимания универсальности, то нельзя не заметить следующую ее особенность: вся средневековая философия, феномен которой, очевидно, вовсе не ограничивается рамками одной Европы, была конфессиональной. Иначе говоря, она формировалась с ориентацией на определенное религиозное мировоззрение и в рамках той или иной конфессиональной институционализированности. В Западной Европе это была римско-католическая церковь (при сохранении в городах больших еврейских общин и распространении в Испании и в Южной Италии ислама), в Византии и Восточной Европе — православная церковь, на Ближнем и Среднем Востоке — ислам (при сохранении христианских и еврейских общин), в Индии — индуизм (при ослабевающем влиянии буддизма и джайнизма), в Китае и Японии — буддизм (при сохранении традиционного статуса конфуцианства, даосизма или синтоизма).

Однако в связи с несомненной конфессиональностью всей средневековой философии возникает ряд важных теоретических вопросов. Так, если средневековая философия не может ни существовать, ни мыслиться без ориентации на конфессионально определенную религию и теологию, то имеет ли в таком случае смысл вообще говорить о философии как о чем-то самостоятельно в Средние века существовавшем и имевшем свой собственный самостоятельный, несводимый к богословию смысл? Может быть, не было никакой средневековой философии, а была лишь одна теология, не просто превратившая философию в свою служанку, в *ancilla theologiae*, но продуцировавшая ее и придававшая смысл всем формам и без того подчиненного ей философствования? Подразумевается, что

если эта «служанка теологии» была настолько несвободна, то тогда рассматривать ее как нечто самостоятельное и самозначимое просто не имеет смысла.

В самом деле, существовала ли в период Средневековья философия вообще как нечто самостоятельное и независимое от богословия, или ее зависимость от теологии все же не исключает ее самостоятельность? И в каком смысле можно говорить о самостоятельности средневековой философии в рамках средневековой теологии — притом, что заведомо предполагается, что вне этих рамок относительной независимости говорить о средневековой философии просто бессмысленно? Далее, если средневековая философия была действительно тесно связана с теологией, то могла ли она, даже будучи в каком-то смысле самостоятельной, быть основанной на каком-либо ином авторитете, помимо религиозного?

Между тем, несмотря на всю кажущуюся серьезность, а для кого-то даже неразрешимость вопроса о независимой от теологии средневековой философии, ответ на него с точки зрения исторической науки дать довольно просто. Этот ответ и будет главным аргументом, убедительно доказывающим, что самостоятельная, независимая не только от теологии, но и от других видов и форм знания, философия в Средние века была. Так, подавляющее большинство всех известных античных философских текстов сохранилось лишь в средневековых рукописях, в основном довольно поздних. Лишь немногие из них датируются ранним Средневековьем. Количество обрывков позднеантичных папирусов, содержащих фрагменты философских текстов, ничтожно мало и не является решающим для сложившегося в философском антиковедении представления об античной философии. Но если люди эпохи Средневековья собирали, переписывали, хранили, читали и изучали рукописи античных философов, то это означает, что хотя бы в таком виде философия в Средние века была. Ведь никто не сомневается в существовании самостоятельной философии в эпоху античности, даже при условии, что, например, Аристотель свою «первую философию» называл также «теологией».

Из этого следует, что очевидный факт ориентации средневековой философии на конфессиональную религиозность, ее, так сказать, конфессиональная окрашенность, говорит о чем-то ином, нежели о простой «зависимости» философии от теологии и религии. С герменевтической точки зрения ориентация философского мышления на Св. Писание означает, что философ, сознательно связывающий свое мышление на Книгу Книг и Знание Знаний, оказывается тем самым погруженным в мир поименованной осмысленности, осуществленной с самого максимально возможного для человеческого сознания уровня обобщения, с позиции которого только и возможны какие бы то ни было имеющие смысл высказывания, определения и суждения. Тем самым средневековая философия, ориентируясь на Св. Писание той или иной конфессии, заведомо погружает своего адепта в мир осмысленных реалий. В результате философу нет необходимости придумывать названия вещам, потому что для Книги Книг все вещи уже названы. И ему не нужно обнаруживать их смысл — смысл уже дан. Ему не нужно также открывать взаимосвязи между вещами — они уже открыты и осмыслены. Мыслитель должен был только мыслить, не больше, но и не меньше, свободно двигаясь в безбрежном океане превышающей человеческие способности осмысленности.

Тем самым доступный мыслителю горизонт означенности неимоверно расширился. Это кардинальным образом отличает средневекового мыслителя от античного философа. Греческие мыслители, особенно самые ранние из них, испытывали большие затруднения с философско-терминологическим наименованием мира. Античный философ затрачивал большие усилия на разработку своей собственной философской терминологии и излагаемой посредством этой терминологии концепции. Собственно, почти вся история античной философии — это история попыток создания подобных теорий, изложенных посредством относительно небольшого количества главных и второстепенных понятий. Поэтому не случайно, что наибольшей значимостью для античной философской традиции обладали те школы, которые придумали и ввели в широкий школьный оборот наибольшее количество понятий и теорий, а именно платоники, перипатетики и стоики. И хотя философские понятия создавались с опорой на обыденный язык, в самом обыденном языке их, разумеется, не было.

Но мир обыденного языка не предполагает того смысла, с которым работает философ, в нем отсутствуют те неожиданные, для обыденного сознания фантастические взаимосвязи, которые должны открываться философски мыслящему уму. При этом общее количество понятий и концепций, которыми оперировали античные мыслители, в целом было довольно невелико. Причем наблюдалась не столько тенденция сознательного приумножения этого количества, сколько его консервация и классицистическое ограничение, опасливо относившееся к любой новой рецепции. Кроме того, даже создав терминологию и концепцию, философ античности испытывал затруднения с объяснением своей философии другим людям. Даже у самых великих античных философов круг внимающих им и понимающих их оказывался относительно небольшим.

Со временем этот необходимый механизм трансляции институционализировался в виде школ, обеспечивавших устойчивость преемства тот или иной разновидности философии. Но смысловые границы школы были слишком узкими. Во-первых, они не вмещали закрепленные в терминологии и концепциях наборы смыслов других школ. Закономерно поэтому, что со временем все античные школы суммировались в одну — неоплатоническую, в рамках которой узость школы как образовательного, интеллектуального и духовного института и школьного мировосприятия стали заметны предельно отчетливо. Во-вторых, философская школа объективно была институтом, скорее, исключения, нежели включения, так как большинство людей она сознательно исключала из сферы своей деятельности. Но практика исключения, зауживая смысловую сферу интеллектуальной активности, стратегически не только не способствует развитию философии, но, маргинализируя ее, ведет к ее застою и деградации.

Ориентация на Св. Писание стала для философии серьезным подспорьем при выходе из тупика античной школьной философии. Мир стал заведомо осмысленным на уровне высокой степени обобщения, и не в рамках обыденного сознания или узко-школьной доктрины школьной философии, но в масштабах, своею всеобъемлющей универсальностью намного превышающих способности отдельного человеческого ума. В этих огромных рамках каждому было понятно, как

возник мир, как он развивался; было известно, какую роль в этом процессе развития играют те или иные существа, личности, сообщества и отношения между ними. Благодаря Св. Писанию перед человеком открывалась бесконечная вариативность смысловых сочетаний и их оттенков, раскрывались бесконечные горизонты смысла, которые ему давали новые языковые возможности описания мира, предлагавшиеся Книгой Книг.

В итоге с профессиональной точки зрения это делало средневекового философа по сравнению с античным гораздо более свободным. Не случайно поэтому, что средневековая философия по количеству написанного, богатству понятий и концепций, количеству имен мыслителей, разнообразию и эффективности видов интеллектуальной деятельности не только не уступает античности, но намного ее превосходит. Ориентация на Св. Писание, лишая средневекового мыслителя индивидуальной ограниченности творческого самовыражения, даровала необыкновенную свободу и простор: столько оттенков смысла, сколько содержится в Св. Писании, нет и не может быть где-либо еще. Тем более оно не может быть создано усилиями простого человека.

Таким образом, средневековый мыслитель изначально существовал в мире понятийной и концептуальной осмысленности, который ему просто нужно было оформлять в тексты и переносить на пергамент или бумагу. Св. Писание и догматы веры не порабощали, но — по сравнению с античным философом — освобождали его. Сравнить же средневекового философа с новоевропейским или современным поэтому методологически некорректно: конфессиональность, освобождавшая средневекового мыслителя и стимулировавшая его творчество, для философа Нового времени, не говоря уже о современной философии, стала в условиях плюралистичности новой картины мира ненужным ограничителем.

Справедливо критикующие ее как ненужный и недопустимый в современной философии «клерикализм», реставрирующий Средневековье в современности, или, напротив, превозносящие средневековую модель «единства» философии и теологии как образцовое средство спасения сознания от хаоса мировоззренческого плюрализма и вырабатывающие гибриды «философской теологии» и «теологической философии» одинаково искажают значение эпохи Средневековья. Причина того, что это происходит и в первом, и во втором случае, заключается, таким образом, в искажении образа современности — как актуальной для эпохи Средневековья, так и нашей собственной, актуально современной нам. И тот, и другой подходы, боясь реального, а не стилизованного под их зауженные взгляды Средневековья, в действительности боятся современности, боятся в ней жить, но, прежде всего, боятся ее понимать.

Наиболее чувствительный для современности пункт, и вызывающий главным образом реакцию искажения, заключается, по-видимому, в том, что любая конфессиональность была в Средние века оформлена догматически и церковно. Догматы предписывали средневековому философу оставаться строго в рамках обязательных мыслительных конструкций. Однако сами эти мыслительные конструкции, говоря о Боге, по своей тематической насыщенности довольно широки и носят предельно абстрактный характер, даже притом, что они не могут быть какими угодно.

И все же в рамках строгих догматических определений, отступление от которых означало подозрение или даже обвинение в ереси, понятие Бога настолько широко, что более емкого и абстрактного понятия придумать просто невозможно. Было не просто известно, что это максимально емкое и абстрактное понятие — не фикция, а реально существующая сущность. Более того, было также известно, как именно оно существует и как может и должно мыслиться. И поэтому остальные понятия, имеющие меньшую степень абстракции, также приобретали большую содержательную, структурную и смысловую ясность.

Но, главное, было известно, что абстрактное понятие такого высокого уровня обобщения возможно в принципе, независимо от его конкретного тематического содержания.

Для античных философских школ само предположение о реальности такого понятия таило в себе возможность неразрешимой апории и безвыходного скептицизма. Средневековый мыслитель, обладая ясным представлением о Боге, с проблемами подобного рода почти не сталкивался.

Таким образом, творческая мыслительная активность в рамках церковных догматов не была для средневекового философа основанием для снижения уровня и качества интеллектуальной деятельности. Поэтому неверно понимать эту связь как «ограничение» или даже как «ограниченность».

Эта логика освобождения через догматы становится понятной, если рассмотреть структуру авторитетов средневекового мыслителя. По сути, он имел только один настоящий авторитет — божественный. Это означало, что, например, человек, даже основатель школы или учитель, несмотря на все уважительное к нему отношение, не был авторитетом в строгом смысле слова. В античной философской школе, напротив, авторитет учителя, тем более схолаха, был беспрекословен.

Со временем эта тенденция лишь усиливалась, превратившись к эпохе поздней античности в устойчивую традицию обожествления основателей школ и великих философов. Но это ограничивало свободу творчества: для того чтобы философствовать, необходимо было принадлежать к какой-то философской школе, а это означало признание учения ее основателя в качестве авторитетного и единственно возможного в рамках этой школы. Отказ от подобной субординации означал разрыв со школой.

Можно было, конечно, попытаться создать собственное учение и свою собственную философскую школу, однако, как уже было сказано, это не расширяло, но, напротив, суживало философский горизонт. В итоге философ попадал в темницу, которую сам для себя создавал. Поэтому выход из школы, допустимый в классическое время, по мере развития античной философии стал рассматриваться как бессмысленная акция.

Но школа требовала поклонения человеческому авторитету, который со временем начали обожествлять, поскольку божественный авторитет как авторитет намного функциональнее и прочнее авторитета человеческого. Но момент двусмысленности, если не сказать лицемерия, связанный с поклонением не Богу, а кумирам, этим отнюдь не снимался, но, напротив лишь усиливался, что разрушало школу изнутри, т. к. количество адептов культа «божественного учителя» было невелико и никогда не выходило за пределы школы.

Средневековый мыслитель самой структурой своих авторитетов был освобожден от подобных затруднений, как и от связанных с ними лицемерия и школьной узости мысли. Именно отсюда проистекают то разнообразие мысли и то богатство концепций, которые так поражают при непредвзятом обращении к средневековым текстам и идеям.

В Средние века практически не было существовавших длительное время устойчивых философских школ как единого комплекса доктрин, а каждый мыслитель не только имел право, но иногда и обязан был отличаться уникальностью.

Метод мышления, стиль, темы не просто предписывались школой (при институционализированном образовании подобного навязывания полностью избежать невозможно, да и не нужно), но требовали обязательного участия свободного выбора мыслителя. В эпоху Средневековья, когда подлинный авторитет — это авторитет божественный, помимо традиционного преклонения перед учителем, уважения его, формируется другой тип отношений учителя и ученика.

Человек, который хотел чему-то научиться, должен был быть подобен пчеле (в старослав. переводе «аки пчела»): летать по разным лугам и садиться для сбора нектара на разные цветы. Чем больше подобный пчеле ученик облетит философских цветов, тем изысканнее, богаче, уникальнее и интереснее будет букет меда, который он запечатает в улье своего ума.

Иначе говоря, рекомендовалось ходить к разным учителям и читать больше книг. Чем больше человек собирал полезного нектара мудрости, тем тоньше и изысканнее была его собственная мысль. Эта метафора многопланова: речь идет о полезном нектаре, а не о ядовитых или не дающих нектара цветах, т.е. не о всех книгах, а лишь о книгах полезных, не противоречащих описанному выше смыслу ориентации на Св. Писание. Такой идеал обучения был если и не совсем неизвестен в античности, то в целом глубоко чужд ей. Лишь «божественным учителям» древности легенды, чаще всего довольно позднего происхождения, дозволяли учиться у разных учителей и в разных землях.

Вместе с тем сама инстанция авторитета, став в Средние века, несомненно, божественной, делается неоспоримой. Догматы закрепляют ее формально. Ее персонафицируют апостолы, учителя церкви, святые. Церковные институты оформляют ее институционально.

Но ограничивает ли такая инстанция авторитета решающим образом свободу философии — вплоть до тотального ее подчинения и полного подавления? Очерчивая философское поле, она не сужает его, но, напротив, насколько возможно его расширяет. Благодаря ей мыслительный горизонт философа расширился до бесконечности, так как этой бесконечностью был ограничивающий философствование сверхъестественный авторитет.

Наиболее важным показателем расширения философского горизонта для эпохи Средневековья было расширение жизненного опыта человека, осмысливаемого философией.

В самом деле, по сравнению с опытом, осмысливаемым античным мыслителем, опыт, доступный осмыслению средневекового философа, заметно шире. Прежде всего, изменяется отношение к телесности. В античной философии тело было чем-то приниженным, второстепенным, недостойным внимания серьезного фило-

софа. Поэтому оно никогда не обладало решающим конститутивным значением для категориальной системы. Античный философский аскетизм, особенно позднеантичный, воспринимал тело как нечто сущностно ничтожное и нравственно негативное. В неоплатонизме живое тело рассматривается как один из низших уровней бытия, лишенный субстанциальности.

Живая телесность с ее чувственностью и физиологизмом, выступающим в реальной человеческой жизни источником зла и несовершенства, понимается как непроницаемая для разума, следовательно, лишенная какого-либо самостоятельного смысла. В ряде гностических сект, испытавших влияние платонизма и, возможно, иранской дуалистической религиозности, это представление реализовалось в убеждении, что телесность создана дьяволом, а не высшим богом. В аристотелизме высшее начало — интеллект — лишен какой-либо уникальной телесной оформленности. В аристотелевской, равно как и в стоической и эпикурейской этике, чувственная неумеренность, идущая вразрез с взвешенным, контролируемым разумом поведением, понимается как несомненный источник зла.

В христианской традиции тело реабилитируется. Как таковая телесность не воспринимается как негативная, она не представляет собой зло и не выступает его источником. Человеческое тело и выражаемые посредством него чувства, эмоции, переживания, страдания человека не несут в себе никакого негативного смысла. Они сотворены Богом, а все, что сотворено Богом, хорошо. Более того, они ценностно уравниваются с разумом, который античные мыслители считали намного более важным началом, чем чувства. В Средневековье разум и чувства, тело и разум равноправны. Более того, вместе они образуют одно нераздельное сущностное единство — человека.

Единая телесно-душевная природа человека получает высочайший ценностный статус, подкрепленный также христианской догматикой: Сын Божий воплотился в телесном облике, страдал и умер за людей, воскрес в теле, позволяя тем самым относиться к реальной, а не героизированной античным канонам, человеческой телесности как к чему-то большему, чем просто физиологической функции.

С философской точки зрения в данном случае важно то, что телесность и чувственность, желание и воля, прежде всего такие их проявления, как любовь, симпатия, эмоциональность, наделяются в христианской средневековой философии важным категориальным и онтологическим статусом, а сердце, понимаемое как их носитель и главный орган, получает равный с разумом метафизический статус. Также одной из важных философских конструкций становится волевой акт, особенно акт веры и любви — тема, важная для гносеологии Ансельма Кентерберийского, Бернарда Клервосского, Дунса Скота.

Другими важными аспектами расширения осмысливаемого философией жизненного опыта человека были позитивное переосмысление и включение в сферу философских таких тем и форм человеческого бытия, как старость, детство, пол, женственность.

С гендерной точки зрения античная философия — это мир, созданный мужчинами и для мужчин. Женщины могли к нему принадлежать, лишь будучи чле-

нами философских семей, как, например, реальная Гипатия [1. С. 271—272] или женщины из легендарного «списка пифагореек» Ямвлиха [5. С. 466].

Как установили современные исследователи, в Средние века, в противоположность тому, что об этой эпохе думали идеологи Нового времени, количество женщин-интеллектуалок было невероятно велико, даже при условии, что они получали не общественное, а частное домашнее образование. Известны сотни имен таких женщин, от которых дошли десятки текстов; это были монахини, бегинки, горожанки. Об их важности в средневековой интеллектуальной культуре говорит уже тот простой факт, что наиболее крупным «энциклопедистом» Средних веков с самой широкой сферой научных интересов была именно женщина — Хильдегарда Бингенская.

О неожиданном открытии этой темы в последние два десятилетия и понимании ее важности симптоматически свидетельствует существенное различие в содержании двух знаменитых бестселлеров, посвященных интеллектуальной культуре Средневековья — «Интеллектуалы в Средние века» Жака Ле Гоффа [3] и «Средневековое мышление» Алена де Либера [2]. В первой книге, написанной в 1950-е гг., женщины среди интеллектуалок практически отсутствуют (если не считать фигуры Элоизы, очевидно, вторичной на фоне своего возлюбленного, Абеляра), тогда как во второй, впервые опубликованной приблизительно сорок лет спустя, фигуры Мехтхильды Магдебургской, Маргериты Порете и многих других женщин-интеллектуалок образуют одну из главных сюжетных линий повествования.

Не вдаваясь в детали, перечислим другие аспекты расширения в средневековой философии сферы осмысления человеческого опыта: открытие внутреннего мира человека, открытие истории, позитивное переосмысление феноменов смерти, физического труда, сумасшествия, социально приниженного статуса, бедности, нищеты.

Остается только пожелать, что мы сможем учесть это новое знание в своей современности, включить его в нее. Но для этого следует, прежде всего, отказаться от тех стереотипов, которые созданы не нашей, но уже очень далекой от нас и по большому счету чуждой нам, хотя и не преодоленной, современностью, и обратиться к тем историко-философским содержаниям, которые смогут сделать нашу современность по-настоящему нашей, и не только с философской точки зрения.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Античная философия. Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008.
- [2] *Де Либера А.* Средневековое мышление / Пер. с французского О.В. Головой, А.М. Руткевича. М.: Праксис, 2004.
- [3] *Ле Гофф Ж.* Интеллектуалы в Средние века / Пер. с французского А.М. Руткевича. СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2003.
- [4] *Уколова В.И.* «Последний римлянин» Бозций. М.: Наука, 1987.
- [5] Фрагменты ранних греческих философов. Часть I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989.
- [6] *Die Bedediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben / Der vollständige Text der Regel übersetzt und erklärt von Georg Holzherr em. Abt von Einsiedeln. 6., völlig überarbeitete Auflage.* Freiburg/Schweiz: Paulusverlag, 2005.

- [7] *Erasmus von Rotterdam*. Das Lob der Torheit / Übers. von A. Hartmann. Basel, 1947.
- [8] *Luther M.* Werke. Weimarer Ausgabe. 64 Bd. Weimar, 1883—1928.
- [9] *Santinello G.* Introduzione a Niccolò Cusano. Roma: Laterza, 1971.
- [10] *Schulthess P. Imbach R.* Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler, 1996.
- [11] *Sturlese L.* Die Philosophie im Mittelalter: Von Boethius bis Cusanus. München: Verlag C.H. Beck, 2013.

HISTORY OF MEDIEVAL PHILOSOPHY AS A PROBLEM OF CONTEMPORANEITY: CONSTRUCTION OR INTERPRETATION?

M.L. Khorkov

Department of the History of Western Philosophy
Russian Academy of Sciences, Institute of Philosophy
Goncharnaya St., 12/1, Moscow, Russia, 109240

The article provides the critical analysis of stereotypes that have emerged over the past two centuries, both in specialized human sciences and in the wider public consciousness surrounding the concept of the «Middle Ages» in general and the concept of «medieval philosophy» in particular. In the light of new research and contemporary methodological approaches the author reveals their inconsistency caused by an attempt to transfer the stereotypical attitudes to the Middle Ages ideologically constructed by the Modern period into our own times establishing them as a part of our contemporaneity.

Key words: contemporaneity, interpretation in history of philosophy, medieval philosophy.

REFERENCES

- [1] Antichnaja filosofija. Enciklopedicheskij slovar'. M.: Progress-Tradicija, 2008.
- [2] *De Libera A.* Srednevekovoe myshlenie. Per. s francuzskogo O.V. Golovoj, A.M. Rutkevicha. M.: Praxis, 2004.
- [3] *Le Goff Zh.* Intellektualy v Srednie veka. Per. s francuzskogo A.M. Rutkevicha. SPb.: Izdatel'skij dom SPbGU, 2003.
- [4] *Ukolova V.I.* «Poslednij rimljanin» Bojecij. M.: Nauka, 1987.
- [5] Fragmenty rannih grecheskih filosofov. Chast' I: Ot epicheskikh teokosmogonij do vozniknovenija atomistiki. Izdanie podgotovil A.V. Lebedev. M.: Nauka, 1989.
- [6] Die Bedediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben. Der vollständige Text der Regel übersetzt und erklärt von Georg Holzherr em. Abt von Einsiedeln. 6., völlig überarbeitete Auflage. Freiburg/Schweiz: Paulusverlag, 2005.
- [7] *Erasmus von Rotterdam*. Das Lob der Torheit. Übers. von A. Hartmann. Basel, 1947.
- [8] *Luther M.* Werke. Weimarer Ausgabe. 64 Bd. Weimar, 1883—1928.
- [9] *Santinello G.* Introduzione a Niccolò Cusano. Roma: Laterza, 1971.
- [10] *Schulthess P. Imbach R.* Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler, 1996.
- [11] *Sturlese L.* Die Philosophie im Mittelalter: Von Boethius bis Cusanus. München: Verlag C.H. Beck, 2013.

ИДЕИ ИММАНУИЛА КАНТА В ПРЕДДВЕРИИ «НОВОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ»

А.М. Орехов

Кафедра социальной философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

В статье представлен анализ идей И. Канта в контексте авторской концепции «Нового Просвещения». «Просвещаться», согласно И. Канту, — это не право, а долг всего человечества. «Старое Просвещение» не заканчивается как историческая эпоха, его сменяет «Новое Просвещение» в XXI в. Основные черты «Нового Просвещения»: защита разума от иррационализма, свобода, глобальное творчество и справедливость.

Ключевые слова: И. Кант, Просвещение, «Новое Просвещение».

Эпоха Просвещения XVIII в. породила таких титанов человеческой мысли, как Вольтер, Дидро, Руссо, Монтескье, Лессинг, Гете, — и, естественно, в их ряду стоит немецкий философ Иммануил Кант, который прожил в восемнадцатом веке семьдесят шесть лет из отведенных ему судьбой восьмидесяти.

Самосознание людей того времени весьма точно отражало основные черты своей эпохи. Если мы сегодня осознаем себя людьми надвигающейся постиндустриальной эпохи или эпохи постмодерна, то человек восемнадцатого века давал самому себе характеристику как человеку эпохи Просвещения.

Но что же он понимал под этим Просвещением?

Вот как И. Кант писал по этому поводу: *«Просвещение — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения»* [1. С. 27].

Однако что делать, если человек не хочет жить по законам эпохи Просвещения, не хочет подчиняться им, — или, говоря кантовскими словами, не желает выходить из состояния *собственного несовершеннолетия*? Если он хочет отложить лично для себя эпоху Просвещения, отказаться от нее? Кант на это отвечает следующим образом: *«Человек может откладывать для себя лично просвещение — и даже в этом случае только на некоторое время — в тех вопросах, какие ему надлежит знать. Но отказаться от просвещения для себя лично и тем более для будущих поколений означает нарушить и попортить священные права человечества»* [1. С. 32].

Отказаться от Просвещения, подчеркнем еще раз, — значит «попортить священные права человечества», права всех людей, живущих на планете. Просвещение

является *обязательным* для всех людей, *просвещаться* — это их *обязанность*, а не право, отказ от просвещения — это отказ от разума, от права называться людьми.

Естественно, с этим пунктом можно и поспорить. Действительно, просвещение — это обязанность или право? На наш взгляд, просвещаться — это обязанность для *всего человечества*, но право — в отношении каждого конкретного человека. Отдельно взятый индивид, если он слаб разумом, имеет право отказаться от просвещения, но все человечество, вместе взятое, такого права не имеет.

Просвещаться — это долг всего человечества, и очевидно, что сам И. Кант вполне был согласен с этим тезисом.

Зададимся теперь следующим вопросом: что же в себя включало Просвещение, какие главные идеи оно выражало?

Первой и ключевой идеей Просвещения была идея доминирования человеческого *разума*, точнее доминирование *научного разума* над всеми другими формами разума, а также вера в безграничные возможности этого разума: «Особое своеобразие мира Просвещения заключалось в том, что XVIII столетие глубже, чем иная эпоха, прониклось верой в способность науки улучшать условия жизни людей. Искусство и наука легли в основу просветительского *credo* и теснейшим образом сплелись с контекстом культуры. Разум получил возможность действовать: он мог сокрушать культурные (и иные) предрассудки: он мог двигать вперед процесс познания и созидания. Это были усилия, направленные на создание более управляемого (более рационального) государства и общества. ...За чисто познавательными усилиями всегда просматривались политические стратегии» [2. С. 583].

Для философа-просветителя или ученого-просветителя вообще не стояло дилеммы «сциентизм—антисциентизм». Он всегда был последовательным *сциентистом*, абсолютно верующим в безграничные возможности научного познания. Даже те философы, которые так или иначе выражали скепсис в этом отношении (например, Ж.-Ж. Руссо), все равно в той или иной степени заявляли себя как «энциклопедисты», признающие науку наиболее совершенным инструментом человеческого разума.

Еще одним важным пунктом доктрины была вера в возможность совершенствования человека и общества, вера в прогресс морали, в возможность достижения справедливого общественного устройства [3. С. 379—381]. И. Кант, с нашей точки зрения, в максимальной мере выразил это в своей морально-этической доктрине, сформулировав понятие категорического императива как *одновременно* морального идеала и социально-политического идеала справедливости для всех людей.

Последним пунктом доктрины Просвещения была *оптимистическая* концепция *общественного прогресса*, убежденность в том, что человечество, если даже и не идет по *прогрессивному* пути, то, по крайней мере, способно это сделать в близком будущем. Многие из современных социальных исследователей (например, Ю. Хабермас) весьма *односторонне* критикуют просветителей за столь, как им представляется, «наивный» взгляд, но следует вспомнить, что в отношении идеи *реализации* общественного прогресса действует следующее правило: если нет прогресса, значит, есть регресс (или, по крайней мере, одноплоскостное

развитие, «топтанье на месте»), и пока что еще никому (включая Ю. Хабермаса) не удалось доказать обратное, а следовательно, *убежденность просветителей* в прогрессе человеческого общества вполне выдерживает проверку временем (2).

Кстати, И. Кант был философом, который лишь в одной небольшой статье сумел гениально выразить все вышесказанное, указав на три основных постулата доктрины Просвещения: «Ответ Канта [на вопрос о сущности Просвещения. — прим. А.О.] вобрал в себя все эти идеи. В нем прозвучал не только гений личности автора, но и те убеждения и чувства, которые объединяли всех европейских просветителей. Кроме того, статья Канта отразила важнейшие особенности исторического контекста. Пытаясь наметить возможные ответы на вопрос „Что такое Просвещение?“, философ исходил из объективной данности: в обществе, которое в юридическом плане представляло себя совокупностью сословий, корпораций и рангов и которое прежде мыслило только этими категориями, возникло новое понятие личности и началось осмысление ее прав и свойств. Таким образом, Просвещение следует рассматривать в первую очередь как мужественный и отважный шаг к осознанию возможности раскрепощения личности посредством обретения знаний, к ее эмансипации от всякого внешнего влияния» [2. С. 521].

И, наконец, еще одно важное замечание. Согласно И. Канту Просвещение — это процесс, в принципе не имеющий границы во времени. Просвещаться можно и нужно бесконечно: возможно, когда-то *эпоха просвещения* и сменится *просвещенной эпохой*, но вряд ли стоит загадывать такое на ближайшее будущее. Эпоха Просвещения вовсе не заканчивается, как это утверждают историки, в восемнадцатом веке, она скорее длится вечно (именно так говорил И. Кант). Сегодня наступает период, когда те вопросы, которые она ставила, как бы «выныривают» из-под океана постмодернистских спекуляций и снова становятся актуальными: «Если задать вопрос, живем ли теперь в *просвещенный* век, то ответ будет: нет, мы живем в век *просвещения*» [1. С. 33].

На наш взгляд, человечество в XXI столетии испытывает острую потребность в *Новом Просвещении*. Потому вопрос надо ставить о *двух эпохах Просвещениях*: *Старое Просвещение* — это эпоха Просвещения XVIII в., *Новое Просвещение* — это наступающее Просвещение XXI в.

Если сравнить между собой те исторические стадии, что предшествовали Старому и Новому Просвещению, то можно найти между ними много общего: Старому Просвещению предшествовала эпоха Средневековья (эпоха «Темных веков» (1)), а Новому Просвещению предшествует XX столетие, когда многие мыслители призвали, по сути, к тому, чтобы в той или иной степени элиминировать из определения человека приставку *sapiens* («разумный») и представить его существом иррациональным (и даже отчасти *полубезумным*), чье поведение вдохновляется инстинктами, интуицией, экзистенцией, волей к власти, здравым смыслом, бессознательным, дисциплиной.., — чем угодно, только не разумом. Ф. Ницше и С. Кьеркегор (как предшественники), Э. Гартман, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер, З. Фрейд, Э. Фромм, К. Юнг, Ж. Лакан, М. Фуко, Ф. Лиотар, Ж. Делез, Ф. Гваттари, Ж. Деррида, П. Фейерабенд — все эти мыслители внесли (каждый по-своему) вклад в подъем новой волны иррационализма в XX столетии.

Защита *разума* и в первую очередь *защита научного разума* от посягательств со стороны *антипросветителей* (так мы назовем вышеперечисленных мыслителей) должна стать главной задачей Нового Просвещения. Наука уже не однажды доказывала, что только она является единственным адекватным всем временам способом постижения истины, и что именно *научная истина* — самая достоверная из всех форм истины. Наука — величайшее изобретение человеческого разума; атака на науку есть атака на разум и на самого человека как «человека разумного». У человечества нет выбора в отношении науки; пока существует наука — существует человечество как особая форма бытия природного мира. Исчезнет наука — тогда и человечество обречено на пусть постепенное, но неуклонное вымирание.

Другое дело, что наука (как и всякий социальный институт) подвержена некой внутренней деградации. Подобно тому, как власть способна превратиться в *псевдовласть*, государство — в *псевдогосударство*, подобно этому наука может, при определенных обстоятельствах, деградировать до уровня *псевдонауки*. Бюрократизм, формализм, клановость, закрытость, вера в авторитеты разъедают науку как кислота, — даже при том, что сциентизм остается ведущей идеологией в обществе. Развитие науки — это прежде всего готовность человеческого мышления к постоянным переменам, доступность для критики любого авторитета. В науке вообще нет абсолютных истин, все истины — в той или иной степени — *относительны* и в любой момент могут быть опровергнуты инструментами самой науки.

Следовательно, сциентизм как первый значимый пункт идеологии Нового Просвещения включает в себя защиту науки: как от внешних притязаний, так и от внутренней деградации. Сциентизм тесно связан с *рационализмом*, а *rigor* признающим разум главным источником человеческих знаний и ведущим инструментом индивидуального и общественного познания.

Вторым и третьим значимыми пунктами в идеологии Нового Просвещения должны, с нашей точки зрения, стать идея *свободы* и идея *глобального творчества*.

Современный человек является объектом манипулирования со стороны различных структур — политических, экономических, идеологических, информационных. Потому в эпоху Нового Просвещения свобода — это в первую очередь *свобода от манипуляции*. Освободиться от манипуляции в современном обществе далеко не просто. Манипуляция не прекращается с выключением телевизора или с отказом от чтения газет. Освобождение от манипуляции — это составная часть *просвещения*, т.е. речь идет об обладании такими знаниями и информацией (и, соответственно, способами их получения), благодаря которым индивид как объект манипуляции способен противостоять потокам информации, идущими от субъекта манипуляции.

Главными инструментами здесь выступают наука и образование: чем образованнее человек, чем больше он доверяет науке как институту, ориентированному на достижение объективной истины, тем легче ему выработать собственную позицию в отношении информации, предлагаемой субъектом манипуляции. И наоборот, чем менее образован человек, чем меньше он доверяет науке, чем больше он ориентируется на альтернативные виды знания — здравый смысл, религиозное,

мистическое знание, — тем проще им манипулировать и направлять его поведение в нужном для субъекта манипуляции направлении.

Глобальное творчество — следующий существенный признак Нового Просвещения. Превращение «человека работающего» в «человека творящего», наполнение большинства видов труда *творческой составляющей* — важнейшее требование современности. В перспективе каждый человек должен *творить*, а поскольку процесс творчества всегда предполагает процесс *творческого мышления*, то приобщение к знаниям в эпоху Нового Просвещения — это одновременно и процесс приобщения к творчеству. Причем это творчество может приобретать самые различные формы: художественную, научную, игровую, хозяйственную и т.п. Помимо всего прочего, творчество стирает разницу между трудом и досугом, тем или иным способом трансформирует труд в досуг, а досуг — в труд.

Наконец, четвертым пунктом в идеологии Нового Просвещения, на наш взгляд, должны стать *парадигма справедливости* и идея построения *справедливого общества* — общества, основанного на *постматериалистических, духовных* потребностях индивидов.

Идея справедливости в эпоху Старого Просвещения большей частью интерпретировалась в духе терминов «равенство» и «братство», была созвучна знаменитой триаде Французской революции 1789—1794 гг. — «свободе, равенству, братству». Но справедливость мы находим тогда, когда, как отмечал еще Платон, *«каждый имеет свое и исполняет свое»*. Причем, на наш взгляд, люди эпохи Нового Просвещения не должны навязывать друг другу свое понимание справедливости, а обязаны, путем диалога, договариваться между собой о том, *что есть справедливость и как построить справедливое общество*. Коммуникация должна стать основанием для воплощения идеи справедливости, и наилучшим основанием для того является *кантовская идея категорического императива*: каждый индивид должен относиться к другому как к цели, а не как средству (3).

Еще один важный момент: удовлетворение материальных потребностей индивидов имеет свои пределы, свой «порог насыщения», потому в эпоху Нового Просвещения все большую значимость приобретают духовные, постматериалистические потребности индивидов. Именно они становятся структурообразующими и определяют поведение каждого конкретного человека. Впрочем, это скорее перспективная задача Нового Просвещения; ближайшие же цели — уничтожение на нашей планете голода, недоедания, удовлетворение минимальных, в т.ч. продовольственных запросов стран и народов «третьего мира». Это и понятно: Новое Просвещение, далеко не в последнюю очередь, — *просвещение* «золотого миллиарда» (людей, живущих в развитых, постиндустриальных странах) с той целью, чтобы они достигли понимания, что жить хорошо, когда другие живут плохо, и не замечать этого — своего рода моральное преступление.

Еще раз подчеркнем: И. Кант был совершенно прав, утверждая, что процесс *просвещения* по сути вечный. Эпоха Просвещения не заканчивается ни в XVIII, ни в XIX, ни в XX в., она продолжается и сегодня. Старое Просвещение сменяется Новым Просвещением — с несколькими иными, но столь же глобальными и необходимыми человечеству задачами.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Естественно, можно указать на то, что в XIV—XVI вв. в Европе была еще и эпоха Ренессанса, но само это явление было скорее локальным, чем глобальным, и затрагивало отдельные регионы Европы (Италию в первую очередь).
- (2) Об историческом объяснении в отношении в целом исторического процесса можно прочесть у А.З. Черняка [4].
- (3) О нашем понимании справедливости см. подробно нашу статью [5].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Сочинения в 6 тт. Т. 6. М., 1966.
- [2] Мир Просвещения. М., 2003.
- [3] Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы / Под общ. ред. П.К. Гречко, Е.М. Курмелевой. М.: РОССПЭН, 2009.
- [4] *Черняк А.З.* Историческое объяснение и исторические имена // Вестник РУДН. Серия «Философия». 2015. № 1.
- [5] *Орехов А.М.* Справедливость как базисный принцип устройства общества: путь к очевидности // Вопросы философии. 2010. № 9.

IDEAS OF IMMANUEL KANT ON THE THRESHOLD OF NEW ENLIGHTENMENT

A.M. Orekhov

Department of Social Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay St., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The article offers the analysis of I. Kant's ideas in the light of the author's conception of the «New Enlightenment». «To get enlightened», according to I. Kant, is not a right, but a duty of humanity. The «Old Enlightenment» has not come to an end as a historical era; it will be replaced with the «New Enlightenment» in the 21st century. The main features of the «New Enlightenment» are 1) the protection of reason from irrationalism; 2) freedom; 3) global creativity; 4) justice.

Key words: Kant I., the Enlightenment, «New Enlightenment».

REFERENCES

- [1] *Kant I.* Otvet na vopros: Chto takoe Prosveshhenie? Sochinenija v 6 tt. T. 6. M., 1966.
- [2] *Mir Prosveshhenija.* M., 2003.
- [3] *Social'noe: istoki, strukturnye profili, sovremennye vyzovy.* Ed. P.K. Grechko, E.M. Kurmelevoj. M.: ROSSPEN, 2009.
- [4] *Chernjak A.Z.* Istoricheskoe objasnenie i istoricheskie imena. *Vestnik RUDN. Serija «Filosofija».* 2015. № 1.
- [5] *Orehov A.M.* Spravedlivost' kak bazisnyj princip ustrojstva obshhestva: put' k ochevidnosti. *Voprosy filosofii.* 2010. № 9.

ОДИН ФИЛОСОФСКИЙ ДИАЛОГ: (ВЗАИМО)ПОНИМАНИЕ И ИСКУССТВО НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ

С.В. Рудановская

Кафедра социальной философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

Идея философского диалога — идея продуманного разговора между собеседниками, настроенными на совместное прояснение понятий и решение проблем. В произведении М. Хайдеггера «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим» продуманный разговор подразумевает событие движения мысли за пределы «готовых» определений культуры к реальности еще не определенного мира. Опыт неопределенности раскрывается в диалоге в тесной связи (созвучии) с японским искусством недосказанности. Статья посвящена диалогу как разговору, который сравнивается с классическим и отличается особым вниманием к языку, феноменологическим «воздержанием» от принятых процедур получения знания, возвращением к истокам философского вопрошания. Акцент сделан на процессе понимания, которое в диалоге сближается с образом прокладывания пути — осознанно-осторожного, чуткого к знакам, различиям, непредсказуемого в своих открытиях, принципиально незавершенного.

Ключевые слова: неопределенность, перевод, понимание, путь мысли, различия, существование, философский диалог, Хайдеггер М., язык диалога, японское искусство.

Есть диалоги, которые создают проблемы, есть диалоги, которые решают проблемы. Философский диалог со времен Сократа призван дать внятную, точную и рационально убедительную формулировку проблемы, побуждающую включить в сферу размышления еще не продуманные пласты человеческого опыта.

Диалог открывает познавательные возможности и степень диалогичности участников, их способность схватывать связи между различными областями действительности, откликаться на вопросы и замечания собеседников (1). При этом самое главное в диалоге — не выяснение отношений или отстаивание той или иной точки зрения, а постижение универсально значимых смыслов на фоне мира, умозрительно освобожденного от личных интересов, условностей, «непререкаемых» границ. Сообщество философов — «особенное человечество, которое, живя в конечном, стремится к полюсу бесконечного» [7. С. 109] (2).

Форма диалога, предполагающая столкновение идей, вариативность вопросов, непредсказуемое движение мысли, изначально соответствует философским идеалам адогматического мышления (3). Диалог противоположен декларативным утверждениям, а также пустым разговорам обо всем и ни о чем конкретно. Это среда дисциплинированной мысли, проясняющей понятия, борющейся с когнитивной пустотой само собой разумеющихся явлений. Как текст, подчиненный авторскому замыслу, диалог представляет собой рафинированное пространство идеального взаимодействия, свободное от «проблемной» социальности, деструктивных конфликтов, дефицита времени.

Вне диалогического общения можно «заговориться» с самим собой или «быть заговоренным» другими, диалог, напротив, мобилизует внимание, заставляет высказываться по существу.

Фоном обсуждения философских проблем является «дружественная» доверительная обстановка, защищенная от вторжения чужаков, тех, кто преследует собственную выгоду, не признает значимости происходящего. Пространство философского диалога сравнимо с утопическим: здесь нет признаков отчуждения и принуждения, неравенства стартовых позиций, политики интересов; во всем чувствуется сила просвещенного разума, способного парировать и преодолевать непродуманные заявления, а также просвещать непросвещенных, обращаться к «лучшему» в человеке [12. С. 53]. Однако это пространство имеет начало и конец во времени, подразумевает единичное событие. В отличие от утопии диалог — самоорганизующаяся реальность, существующая до тех пор, пока длится интеллектуальный «пир», напряжение поиска самого важного [9. С. 99—108].

«Диалог о языке. Между японцем и спрашивающим» появляется в середине XX в., в период, когда идея диалога оказывается в центре внимания литературоведения, философской герменевтики, критической социальной теории и социальной антропологии. В феномене диалога обнаруживаются невидимые ранее экзистенциальные и социальные возможности, однако при этом диалог как форма философского текста не получает широкого распространения (4).

Диалог М. Хайдеггера восполняет дефицит подобного рода, но представляет собой не только пример идеального взаимодействия, согласованный поиск ответов на философские вопросы, но и пример сопротивления стандартным познавательным техникам освоения действительности на основе сложившегося понятийного аппарата.

Беседа начинается с общих воспоминаний о графе Куки, который когда-то был учителем Японца, лично знал Спрашивающего, а также учился у него, что подразумевает преемственность идей, отношения передачи и восприятия знания, генерирование общего пространства смыслов. Одновременно образ японского профессора служит не только связующим звеном между участниками диалога, но и олицетворением особого отношения к формальным требованиям ведения дискурса. Вместе с воспоминаниями о графе Куки в диалог вводится тема отвлеченного разговора и содержательного молчания. Можно много говорить, но так ничего и не сказать, и «можно многое сказать», ничего не говоря [19. С. 265].

Граф Куки, предпочитающий воздерживаться от участия в специально организованных дискуссиях, становится парадигмальной фигурой, задающей координаты и направление разговора, в центре которого оказывается язык культуры, его познавательные возможности и границы (а также возможности и границы самого диалога).

С начала своего возникновения философский диалог не допускает «умалчиваний», ведет борьбу с поверхностными определениями обыденного сознания или с промежуточным эффектом неопределенности, вызванной несовпадением точек зрения. Опасность, на которую обращает внимание классический диалог, —

остановка на полпути к истине, недостаточная определенность или познавательная ценность суждений. Опасность, которую обозначает диалог М. Хайдеггера, — «сверхопределенность», а точнее неосознаваемая привязанность к определениям, побуждающих мысль двигаться по «давно проторенной предшествующей мыслью колее» [19. С. 292]. Основная интенция осмысленного разговора в интерпретации М. Хайдеггера — преодолеть движение мысли в замкнутом кругу риторических оборотов, связанных предложений, лишенных связи с основами существования, освободиться от устоявшихся объяснительных схем, к которым сознание прибегает еще до того, как успевает уловить проблематичность действительности. Энергетическим ядром диалога, так же как и классического, становится противопоставление «настоящего» и «ненастоящего», мысли, обращенной к «самим вещам», и мысли, вращающейся в среде расхожих представлений, «скользящей по поверхности».

Кульминацией беседы в классическом диалоге Платона является достижение знания, снимающего все предыдущие вопросы и допущения, позволяющего считать искомое неизвестное найденным, схваченным посредством языка (5): «По мере нарастания и наполнения заданной темы голоса крепнут, становятся все увереннее, пока их всех не перекрывает голос Сократа, которого слушают с благоговением. Но, оказывается, что и сам Сократ только вторит голосу мудрой жрицы Диотимы» [9. С. 100].

Преобладающим мотивом является мотив восхождения, пошагового приближения к истине: от смутных отражений — к незамутненному видению самой реальности, возможному благодаря меткости, пронизательности суждений. Кульминацией диалога М. Хайдеггера оказывается также видение самой реальности, но не окончательное и гарантированное, а дискретное, «мерцающее», возможное благодаря тому, что в натурализованной системе знаков (с предсказуемой комбинаторикой элементов, настраивающей на повторение одного и того же) распознаются смысловые лазейки, «просветы», «намекы», отсылающие к сфере «вещей, достойных осмысления» [19. С. 281]. «Кульминацией» оказывается не достижение привилегированной позиции видения, но возвращение к «непривилегированной» позиции незнания как результата высвобождения сознания от отвлеченного знания. Познающие обнаруживают себя в ситуации, когда стратегия вопросов и ответов сама по себе не помогает в постижении реальности существования, поскольку самое главное — найти язык, на котором вопрос не будет способствовать умножению «видимостей», господству безличного общего. Поиск этого языка вводит в диалог мотив «странствия» с его непредсказуемостью, остановками, выбором направления движения методом «проб» и «ошибок».

В строгом смысле слова в диалоге нет «спрашивающих» и «отвечающих». Оба участника являются спрашивающими, знающими и незнающими одновременно. Знающие многоплановость языка, его «ловушки» и возможности, имеющие опыт интерпретации сложных текстов. И в то же время незнающие, т.е. не имеющие «готовых» инструментов познания, сознательно воздерживающиеся от «понятийного» системного отражения действительности.

Господствующим умонастроением диалога становятся осторожность и осмотрительность в речи, похожие на осторожность путников, вступающих на непроторенные тропы, иными словами, начинающих заново говорить о существовании (как если бы всей предыдущей истории истолкования не было). Самым важным становится выбор слов: «С.: Как прикажете человеку назвать то, что он еще только ищет? Все-таки отыскивание отвечает вызову именуемого слова» [19. С. 284]. И не менее важной оказывается взаимная поддержка в продолжение этого занятия: «С.: Колебание оправданно, когда медлительность опирается на осторожность. Поэтому мне никак не хотелось бы мешать Вашему колебанию, преждевременно Вас подгоняя. Я.: Тем самым Вы приходите на помощь моей попытке сказать свое слово больше, чем можете подозревать» [19. С. 287].

Внимание собеседников сосредотачивается на том, чтобы, с одной стороны, не потерять мыслимую реальность в слове (6), с другой — соприкоснуться с реальностью, которая «говорит», предоставить слово неочевидному другому (7). Отсюда необходимость не только слушать друг друга, но и «вслушиваться» в слова, возвращаться к уже прочитанному, сказанному, чтобы в процессе разговора, обмена репликами не пропустить самого важного.

Диалог сближается с искусством говорить о существовании, не вытесняя его в область неодоушевленных объектов или отвлеченных идей. Подобный подход отвечает японским эстетическим принципам «недоговоренности», «недосказанности» в соответствии с которыми художник лишь намечает контуры доязыковой, дочеловеческой реальности, изменчивой, текучей и неуловимой с помощью завершенных форм, дает почувствовать мир, обращенный к человеку своим ненавязчивым, удивительным присутствием. Штрих, жест, намек в передаче образа — та скупость внешних проявлений, которая позволяет «любоваться невидимым» [13. С. 43], угадывать ритмы, динамику, дух самой жизни. Художник «самоустраняется», «повинуясь движению кисти, духу творчества», «слова», «зову вещи» [6. С. 167]. При этом сам по себе язык условен, языковые отношения воспринимаются «как второстепенные, пригодные лишь для указания на истину, но не для выражения ее» [16].

Так же как и искусство неопределенности, диалог фокусируется не на мотиве достижения того, чего еще нет (знания, согласия, оригинальной формы), но на мотиве соприкосновения с тем, что пребывает в непроявленном виде и постоянно уничтожается информативным, «результативным» языком, захватывается в силки однозначно разъясняющих терминов, стандартных разметок действительности. Цель диалога — обращение к самому близкому, которое всегда «под рукой» (существование), но постоянно игнорируется сознанием, находящимся во власти рациональных моделей, слепков действительности.

Однако вместо непосредственного переживания реальности (как это происходит в японской эстетике) в диалоге проводится мысль о постепенном приближении к «несказанному», смыслом, не востребуемым в процессе производства знания и символов культуры. «Несказанное» трактуется как нечто, что присуще языку вообще, а не отдельным произведениям искусства, поэтому в языке культуры видят не средство, а собеседника, которого необходимо «разговорить», помочь

проявиться. Несказанное должно превратиться в сказанное на уровне герменевтически «развернутого» языка, сочетающего в себе поэтическую отзывчивость с волей к очевидности: «Чтобы вникнуть в это, будем держаться того, о чем зовет нас здесь думать наш язык. С-казать — значит показать, об-явить, дать видеть, слышать» [19. С. 265].

Чувство несказанного порождает поиск наилучшего высказывания, так как от этого зависит степень очевидности и понятности собственного бытия. Произнесение слов приравнивается к акту события, индивидуальная экспрессия приобретает онтологическое значение. Риск диалога в данном случае в выборе слов, которые промахиваются мимо самого важного, никуда не выводят (противоположны «намекам»), заставляют блуждать в сфере принятых языковых шаблонов, не дающих «видеть» и «слышать», приобщаться к целостному опыту существования.

Если в диалоге и присутствует «самоустранение», то оно происходит не за счет отказа от субъективности, а скорее, за счет отказа от предметного отношения к действительности, от языка субъекта, утверждающего дистанции и проводящего границы между «субъективным» и «объективным», «чувственным» и «сверхчувственным».

При всей сложности подбора слов для выражения целостного опыта существования язык, на котором говорят собеседники, предельно точен. Здесь нет лексической неопределенности, искусственного кодирования смыслов или намеренного разрушения структур. Язык диалога — описательный, временами биографический, позволяющий воспроизводить линии судеб и точки их пересечения. Этот язык одинаково точно очерчивает как социальные события (встречи, обсуждения, чтение курсов, издание произведений), так и события мыслительной жизни (понимание тех или иных идей, феноменов культуры).

Первое, чему дает «проявиться» беседа — это различия, существующие между европейским и японским мыслительными стилями (в эстетическом восприятии произведения искусства). Оба участника диалога солидарны в том, что точность европейских языков содержит в себе скрытую неточность по отношению к явлениям другой культуры, собственные значения которой элиминируются под воздействием европейских классификаций, помещаются в навязываемые им когнитивные рамки. Понимание «вытесняющего», обобщающего характера языка ведет к непрерывному взаимному уточнению используемых терминов, высвобождению различий, находящихся под угрозой исчезновения. Собеседники, и прежде всего Спрашивающий, заинтересованы в неотчуждаемом присутствии другого, поскольку с другим оказывается легче корректировать экспансивные интенции или навязанные заблуждения собственного сознания (8).

Неевропейский понимающий другой поддерживает и дополняет Спрашивающего в его преодолении культурных (метафизических) детерминант, замечает и подхватывает интуитивные догадки, ускользающие из поля видения самого субъекта.

С самого начала Японца и Спрашивающего связывает герменевтическая практика перевода и интерпретации общих текстов. Японец — «профессор немецкой

литературы, любящий и знающий Гёльдерлина», а также сделавший перевод некоторых докладов спрашивающего о Гёльдерлине на японский язык [19. С. 277]. И хотя в переводе сохраняется опасность незаметного встраивания оригинала в собственную систему координат с последующим псевдиалогом (9), в нем также открывается возможность расширения жизненного пространства переводимого текста за счет его «высвобождения из оков частного языка» [2].

Японец как переводчик во многом является «отражением» Спрашивающего в его отношении к существованию, которое сковано «объективным» языком, но которому можно позволить проявиться с помощью «открытого» слова (намека), воздержания от «механического перевода», скрадывающего самобытность реальности. Перевод (как «странствие» между культурами, ускользание из-под власти языковых привычек) дает почувствовать не постулируемое, не навязываемое «родство» между различиями, осознаваемое спонтанно и обладающее притягательной силой чудесного созвучия, неожиданного совпадения. Японец признается: «И во время перевода со мной часто было так, словно я странствую от одного языкового существа к другому, однако при этом мне временами мерцал свет, дававший предчувствовать, что сущностный источник в корне различных языков должен быть одним и тем же» [19. С. 286]. И далее замечает: «...Я угадываю глубокое скрытое родство с нашей мыслью, именно потому, что путь Вашей мысли и его язык настолько совершенно другие» [19. С. 295].

Разговор между Японцем и Спрашивающим — модель и событие «понимающего» («герменевтического») отношения к существующему и существованию в целом. За определенностью различий угадывается нечто общее, неопределимое, к чему нельзя прийти путем последовательных обобщений или структурного анализа. Общее улавливается на уровне экзистенциальных тем и настроений, отсылающих к реальности поиска, ожидания встречи, выбора путей (ускользающих, негарантированных, неизбежных). В японской культуре «понимать» означает воспринимать все существующее в движении («искусство чувствовать Полярную звезду в Южном небе» [6. С. 173]), в процессе перехода к другому состоянию, в потоке жизни, независимом от человеческих желаний.

В диалоге М. Хайдеггера «понимать» означает заново переживать универсальный опыт человеческого присутствия в мире (близкий всем мыслящим существам), видеть процессы становления, предшествующие любым статическим формулировкам. Подобное понимание несет на себе культурное своеобразие и в то же время созвучно пониманию, рожденному в другой культуре. «С.: Лепестки цветения, происходящие из *кото* [японский вариант обозначения языка. — прим. С.Р.]. Воображение готово растечься в неизведанные области, когда это слово начинает свой сказ [вариант указания на существо языка М. Хайдеггера. — прим. С.Р.]» [19. С. 298].

«Понимать» в данном контексте означает «существовать в отношениях»: следовать за языком, прислушиваться к другому, угадывать в молчаливой реальности «разговор», «несение, до-несение и встречное несение» [19. С. 283], а в «говорящей реальности» — потенцию настоящего разговора, представляя человека как «носителя вести» [19. С. 302].

Диалог между Японцем и Спрашивающим не решает конкретных познавательных или социальных проблем, но возвращает человека в лоно действительности, которая теряется в массе информационных сообщений, краткосрочных и долгосрочных проектов, формальных разговоров из вежливости или необходимости. Искусство «намека» в японской культуре — это выход на «простор», к созерцанию явлений, существующих в своей безыскусственности. «Намек» в диалоге также выводит на простор, из-под «завалов смысла», застывших форм мысли, само собой разумеющихся понятий. Все может быть намеком — текст, диалог, другие философские системы, люди, события собственной жизни, слово. И в то же время все может быть «проговоренным» и «решенным», отложенным в сторону, занявшим свое «место» среди других вещей, в архиве личной и социальной истории. Распознавать «намек» — освободить мысль от реифицированного характера, воли к «захвату» [14. С. 293—294], позволять миру существовать по образу и подобию творения, которое «говорит», но одновременно ожидает от человека взгляда, слова, понимания. Наподобие того, как «небольшой жест» в театре *Но* существует в пространстве понимания и говорит о «громадном» тем, кто когнитивно связан с происходящим, сосредоточен на получении этого послания [19. С. 283]. Для подобного понимания диалог с фактически присутствующим другим/другими необязателен (10).

Важно то, что мысль в поисках понимания другого выходит за пределы «идей» и «вещей», в области, свободные от «гула языка», кричащих идеологем, властных интенций, в области тишины и предчувствия смысла («эхо далекого зова»), где возможно философское вопрошание, возобновление чувства сопричастности с удивительным, еще не проговоренным миром.

Являясь своеобразным микромиром, диалог М. Хайдеггера «разомкнут во времени и пространстве» (11), олицетворяет путь мысли, который не предопределен и не произволен (как и любая интерпретация текста или творения), но который нужно постоянно выбирать и сохранять, распознавая «знаки», «следы», осознавая себя идущим.

Выбор осмысленного пути посредством умозрительного возвращения к пройденному — особенность ведения разговора между Японцем и Спрашивающим. Это возвращение к началу знакомства, творческой биографии, к истокам идей, языка, понимания/непонимания. Возвращаются к тому, что когда-то было упущено, оставлено, с тем, чтобы восстановить в сознании непрерывность движения, созвучие между «далеким» и «близким», «исходным» и «будущим». Понимать означает не столько созерцать мир, находящийся в движении, сколько собирать и сохранять «свой» мир, распадающийся (под действием отстраненного языка) на информационные блоки, файлы, картинки действительности. И в этом «своем» лучше распознавать искания других, не только занимающих «позиции», исполняющих «роли», но и осваивающих пределы и неопределенности целого мира, пути.

Диалог напоминает человеку о присутствии в мире в качестве «слушающего», а не «глухого», в качестве ищущего, а не нашедшего, в качестве того, кто приближается к пониманию, осознавая принципиальную незавершенность этого процесса. Существовать, так же как и быть в диалоге, означает быть за кропотливой работой обнаружения, сохранения, со-творения путей, выстраивания значимого

жизненного пространства, открытого поиску (12): «С.: Мысль любит какое-то... удивительное дорожное строительство. Я.: При котором строители иногда должны возвращаться к оставленным местам строительства или даже еще и за них» [19. С. 284].

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) О диалогичности мышления в процессе познания пишет М. Бубер [5. С. 114].
- (2) О различных аспектах трансценденции в прошлом и настоящем см. статью Ф.В. Тагирова [17].
- (3) О недогматическом характере диалога см.: [18; 21].
- (4) Больше внимание в XX веке уделяется философии диалога [10; 12], а также моделированию диалоговых ситуаций, способствующих достижению осмысленного согласия [22]. Одним из недавних философских произведений в форме диалога является книга французских философов А. Конт-Спинвиля и Л. Ферри «Мудрость современности. Десять вопросов нашему времени». М.: РУДН, 2009.
- (5) Здесь есть исключения. Говоря о ранних диалогах Платона, А.В. Назарчук замечает, что иногда они заканчивались «поражением всех его участников» (в том числе Сократа) и при этом несли в себе «интеллектуальный катарсис, заряжающий вопреки нулевому содержательному результату огромной энергией интеллектуального и нравственного содержания» [12. С. 55].
- (6) «...Сознание теряет реальность как только начинает размышлять о ней» [8. С. 194]. О мыслимом и немислимом в феноменологическом опыте самосознания см. подробнее статью Курмелевой Е.М. «Полагание реальности». Здесь же автор пишет: «Реальность, которая ощущается (более того, чувственно осознается и разумно ощущается), является неопределенной» [8. С. 192].
- (7) Поскольку эта реальность родственна самой мысли, «расположена» к человеку, неотделима от исторического языка: «...*Единственно* язык есть то, что собственно говорит. И он говорит *одиноко*» [19. С. 272]. Комментарии к этому см. в [20]. В этом же источнике дается подробный анализ «Диалога о языке», его формы и содержания в контексте определений и этимологических значений диалога вообще.
- (8) Хотя тенденция к замещению «другого» «своим» все же присутствует в случае диалогового, «разговорного» сближения понятий, например, «неопределенности» и «несказанности», «пустоты» и «бытия» (на последнее обращает внимание К.Ю. Солонин [16]).
- (9) Подобно тому, как это происходило с переводами японских мыслителей на немецкой язык. Эффектом перевода К.Ю. Солонин объясняет близость между идеями М. Хайдеггера и Д. Судзуки, которого переводили с учетом терминологии М. Хайдеггера, увидевшего затем в этих текстах родство со своей мыслью [16].
- (10) Оказывается неважным в определенном отношении «закрытый» характер диалога (как и творчества М. Хайдеггера), «перевод которого, строго говоря, невозможен» [1. С. 13] и который в социальном отношении остается уделом немногих, например, «уделом группы киотских профессоров, помнящих еще самого М. Хайдеггера» [16]. Также оказывается неважным и уединенный образ жизни автора, «принципиально не ездившего на конгрессы; писавшего свое „Бытие и время“ в глуши Шварцвальда в домике размером 6 на 7 метров; отклонившего по совету деревенского друга, семидесятилетнего крестьянина, приглашение столичного университета» [4].
- (11) О стихотворной форме японской поэзии (танка), «разомкнутой во времени и пространстве» и наделяющей «мысль протяженностью», пишет В. Маркова [11. С. 13].
- (12) Идею «пути» и «пространства» у М. Хайдеггера подробно анализирует В.А. Подорога [15. С. 301—306], который также обращается к идее строительства: «Модусы челове-

ского существования на земле — строить, жить, мыслить...» [15. С. 291]. «Строительство» во многом ассоциируется с планомерным конструированием и математическим расчетом. Но в данном случае — это строительство в смысле прокладывания пути на фоне множества возможностей, риска никуда не прийти, а также риска прийти куда-то окончательно. Именно поэтому строительство — не осуществление того или иного единичного проекта, а идея осмысленного продвижения, в котором требуется та же интеллектуальная собранность и та же отзывчивость, что и в диалоговом пространстве.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Бибихин В.В.* Дело Хайдеггера // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
- [2] *Бибихин В.В.* К проблеме определения сущности перевода. URL: http://bibikhin.ru/k_probleme_opredeleniya_sushnosti_perevoda.
- [3] *Бибихин В.В.* Подстановочный перевод. URL: http://bibikhin.ru/podstsnovochnyi_perevod.
- [4] *Бибихин В.В.* Хайдеггер. URL: <http://bibikhin.ru/haydegger>.
- [5] *Бубер М.* Диалог // М. Бубер Два образа веры. М.: Республика, 1995.
- [6] *Григорьева Т.П.* Движение красоты. Размышления о японской культуре. М.: «Восточная литература» РАН, 2005.
- [7] *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Агенство Сагуна, 1994.
- [8] *Курмелева Е.М.* Полагание реальности // Вестник РУДН. Серия «Философия». М., 2002. № 3.
- [9] *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. Аристотель. М.: Молодая гвардия, 1993.
- [10] *Майборода Д.В.* Диалогизм // История философии: Энциклопедия. Мн.: Интерпресс-сервис; Книжный Дом. 2002.
- [11] *Маркова В.* Предисловие // Японская классическая поэзия. М.: АСТ, 2008.
- [12] *Назарчук А.В.* Философское осмысление диалога через призму коммуникативного подхода // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. М., 2010. № 1.
- [13] *Овчинников В.* Ветка Сакуры. М.: Молодая гвардия, 1971.
- [14] *Подорога В.А.* Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX—XX веков. М.: Какон-Плюс, 2013.
- [15] *Померанц Г.* Диалог // Культурология XX век. Энциклопедия. Т. 1. Гл. ред. С.Я. Левит. СПб.: Университетская книга, ООО «Алетейя».
- [16] *Солонин К.Ю.* Хайдеггер и японская философия // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. Отв. ред. М.Я. Корнеев, Е.А. Торчинов. 2-е изд. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. URL: <http://knigosite.org/library/read/69903>.
- [17] *Тагиров Ф.В.* Трансцендентное: реальность или «изобретение мысли» // Вестник РУДН. Серия «Философия». М., 2008. № 1.
- [18] Философский диалог // Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983.
- [19] *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления: Пер. с нем. В.В. Бибихин. М.: Республика, 1993.
- [20] *Rockwell G.* The Danger of Dialogue // Rockwell G. Defining Dialogue: From Socrates to the Internet, Amherst, New York: Humanity Books (an imprint of Prometheus Books), 2003. URL: <http://www.geoffreyrockwell.com/publications/Defining.Dialogue.Ch.2.pdf>.
- [21] *Rowe S.* Dialogue as Hope and Vocation // Soundings: An Interdisciplinary Journal. 2006. V. 89. N 1/2 (Spring/Summer). URL: <http://www.jstore.org/stable/41179146>.
- [22] *Walzer M.* A Critique of Philosophical Conversation // The Philosophical Forum. N.Y., 1989/1990. V. XXI. Nos. 1—2.

ONE PHILOSOPHICAL DIALOGUE: (MUTUAL) UNDERSTANDING AND THE ART OF RETICENCE

S.V. Rudanovskaya

Department of Social Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay St., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The idea of philosophical dialogue centers on the idea of a thought-out conversation between interlocutors who are interested in clarifying the concepts and foundations of knowledge. In M. Heidegger's *A Dialogue on Language: Between a Japanese and an Inquirer* participants are supposed to avoid ready-made definitions of culture while approaching the original wonder of thought in its contact with an indeterminate world. This experience is revealed and interpreted during the dialogue in connection with the Japanese art of reticence. The article deals with the concept of dialogue as a non-classical conversation with its refraining from accepted procedures of knowledge production, attention to language, returning to the origins of philosophical inquiring. Emphasis is made on a process of understanding as «paving a path»; that is deliberate, keen to signs, differences, unpredictable in its discoveries and far from being finished.

Key words: differences, existence, Heidegger M., indeterminacy, Japanese art, language of dialogue, path of thought, philosophical dialogue, translation, understanding.

REFERENCES

- [1] *Bibihin V.V.* Delo Hajdeggera. *Hajdegger M. Vremja i bytie: stat'i i vystuplenija*. M.: Respublika, 1993.
- [2] *Bibihin V.V.* K probleme opredelenija sushhnosti perevoda. URL: http://bibikhin.ru/k_probleme_opredeleniya_sushhnosti_perevoda.
- [3] *Bibihin V.V.* Podstanovochnyj perevod. URL: http://bibikhin.ru/podstsnovochnyi_perevod.
- [4] *Bibihin V.V.* Hajdegger. URL: <http://bibikhin.ru/haydegger>.
- [5] *Buber M.* *Dialog. M. Buber Dva obraza very*. M.: Respublika, 1995.
- [6] *Grigor'eva T.P.* Dvizhenie krasoty. Razmyshlenija o japonskoj kul'ture. M.: «Vostochnaja literatura» RAN, 2005.
- [7] *Gusserl' E.* Krizis evropejskogo chelovechestva i filosofija. *Gusserl' E. Filosofija kak strogaja nauka*. Novocherkassk: Agenstvo Saguna, 1994.
- [8] *Kurmeleva E.M.* Polaganie real'nosti. *Vestnik RUDN. Serija «Filosofija»*. M., 2002. № 3.
- [9] *Losev A.F., Taho-Godi A.A.* Platon. Aristotel'. M.: Molodaja gvardija, 1993.
- [10] *Majboroda D.V.* Dialogizm. *Istorija filosofii: Enciklopedija*. Mn.: Interpresservis; Knizhnyj Dom. 2002.
- [11] *Markova V.* Predislovie. *Japonskaja klassicheskaja poezija*. M.: AST, 2008.
- [12] *Nazarchuk A.V.* Filosofskoe osmyslenie dialoga cherez prizmu komunikativnogo podhoda. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 7. Filosofija*. M., 2010. № 1.
- [13] *Ovchinnikov V.* Vetka Sakury. M.: Molodaja gvardija, 1971.
- [14] *Podoroga V.A.* Metafizika landshafta. Kommunikativnye strategii v filosofskoj kul'ture XIX—XX vekov. M.: Kakon-Pljus, 2013.
- [15] *Pomeranc G.* Dialog // Kul'turologija XX vek. Enciklopedija. T. 1. Gl. red. S.Ja. Levit. SPb.: Universitetskaja kniga, OOO «Aletejja».
- [16] *Solonin K.Ju.* Hajdegger i japonskaja filosofija. *Hajdegger i vostochnaja filosofija: poiski vzaimodopolnitel'nosti kul'tur*. Otv. red. M.Ja. Korneev, E.A. Torchinov. 2-e izd. SPb.: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshhestvo, 2001. URL: <http://knigosite.org/library/read/69903>.

- [17] *Tagirov F.V.* Transcendentnoe: real'nost' ili «izobretenie mysli». *Vestnik RUDN. Serija «Filosofija»*. М., 2008. № 1.
- [18] *Filosofskij dialog. Filosofskij enciklopedičeskij slovar'*. М.: Sovetskaja enciklopedija, 1983.
- [19] *Hajdegger M.* Vremja i bytie: stat'i i vystuplenija: Per. s nem. V.V. Bibihin. М.: Respublika, 1993.
- [20] *Rockwell G.* The Danger of Dialogue. *Rockwell G. Defining Dialogue: From Socrates to the Internet*, Amherst, New York: Humanity Books (an imprint of Prometheus Books), 2003. URL: http://www.geoffreyrockwell.com/publications/Defining_Dialogue.Ch.2.pdf.
- [21] *Rowe S.* Dialogue as Hope and Vocation. *Soundings: An Interdisciplinary Journal*. 2006. V. 89. N 1/2 (Spring/Summer). URL: <http://www.jstore.org/stable/41179146>.
- [22] *Walzer M.* A Critique of Philosophical Conversation. *The Philosophical Forum*. N.Y., 1989/1990. V. XXI. Nos. 1—2.

ФИЛОСОФСКАЯ ЭССЕИСТИКА

PLATO ON HOMER: HEROIC LIARS AND THE CONCEPT OF INJUSTICE IN «HIPPIAS MINOR»

Jeffrey Dirk Wilson

The Catholic University of America
School of Philosophy
620 Michigan Ave NE
Washington, DC 20064

The article addresses Plato's dialog *Hippias minor* as a text investigating the possibility of alternative models of morality presented by Homeric heroes Achilles and Odysseus. We study the way Socrates' thought going from examples of particular acts to the level of moral abstractions. While on the level of concrete cases the acts of «heroic liars» seem to contradict certain principles of morality the further we go to its abstract core the greater is the gap between what is moral on its surface and what is moral indeed. Thus we see how Socrates comes from ethical question to metaphysical one which is found within the former.

Key words: abstraction, ethics, Homer, lying, Plato, truth.

In *Hippias minor*, Socrates engages the noted sophist, Hippias. The dialogue investigates the basis for the ethical life. It does so entirely in relation to the characters of Achilles and Odysseus as alternative models of morality. The movement in the dialogue is from the concrete heroic liars, Achilles and Odysseus, to a concept of injustice, and, in specific, whether doing injustice voluntarily is morally preferable to doing injustice involuntarily. The unique contribution of this article will be to show how Socrates moves from concretes to abstractions through two stages of, first, analysis, in which the concretes are fully in play, and, second, abstraction proper after which Socrates dispenses with the concretes altogether. In the discussion of the move from concrete to concept the Straussian principle of logographic necessity (1) is adopted here, namely that every word functions in the text as an organ in the human body. Thus, where one finds any given word in the Platonic text is taken as signifying the author's intention. The present discussion will attend to the shifts in the dialogue, especially the moment when Socrates dispenses with concretes as a kind of dialectical *volta*. This article will also make a contribution to understanding Plato's reception of Homer. However much Plato may distance himself from Homer the author (e.g., Socrates' steady assault in the *Republic*), nevertheless Plato makes extensive use of Homeric material and is not only

ready to have Socrates distinguish Homeric characters from each other (in *Hippias minor*, Achilles and Odysseus), but at least implicitly to distinguish also Homeric characters from Homer himself as poet. In this respect, the insights of Monsieur David Lévy-stone [2. P. 181—182] regarding the separation of the author Homer from Homeric characters in fifth century B.C. Athenian culture constitute a basis for a right understanding of Plato's reception of Homer which is essential for a full reading of *Hippias minor*. While the dialogue's moral and, ultimately, metaphysical questions are of interest here, the method for illuminating those questions arises from an examination of Plato's reading of Homer.

A distinction, as curious as it is important, was made in fifth-century Athens between Homer and Homeric heroes. This is true not only with respect to Achilles and Odysseus, but to many others from the Homeric epics who people the dramas of Aeschylus, Sophocles and Euripides (2). The heroes take on lives of their own in Greek culture. Even as Homer was being recited by rhapsodes, a fact which provides the setting for Plato's *Ion*, Odysseus had become an object of disdain. Homer's own authority was separated from the popular estimation of Homeric characters. M. Lévy-stone summarizes instances of Greek cultural animus towards Odysseus as, for example, his "Machiavellian" aspect in the *Philoctetes* by Sophocles. He argues that Odysseus became a symbol of the political leadership which led Athens to disaster in the Peloponnesian War [2. P. 181—182]. The Socratic writers, by contrast — M. Lévy-stone names Antisthenes, Plato and Xenophon — take up the cause of Odysseus. Though not without criticism, they regard him as representing "an example of moderation and wisdom" [2. P. 182] (3).

Throughout the Platonic corpus there is a connection between Socrates and Odysseus which though "not always explicit is strong and ongoing" [2. P. 183]. M. Lévy-stone's next insight is absolutely essential to a right understanding of Plato's regard for Odysseus. Plato will often plug an entire episode of the *Odyssey* into his own text merely through the use of a tag-line or allusion, "It [the connection] reveals itself sometimes, in the Platonic text, without mentioning the name of the personage, through mere citations of Homer or even through allusion to the hero's adventures which are like the quest for knowledge undertaken by the philosopher, a philosophical odyssey analogous to that of Odysseus" [2. P. 183]. Plato, like Antisthenes and Xenophon according to M. Lévy-stone, inverts the popular cultural valuation of Homer and Odysseus, respectively. The culture honors Homer and dishonors Odysseus, while Plato praises Odysseus and repudiates Homer. M. Lévy-stone observes how extraordinary this reversal is when Plato will have Socrates "take on Homer the author" actually "in order to defend Homer's character, Odysseus" [2. P. 192]. Plato, like his Socratic contemporaries, rescues Odysseus. M. Lévy-stone suggests the reason why. For Plato's Socrates, there is no knowledge without the light of goodness, "If Odysseus is wise, then he can be nothing other than good" [2. P. 205].

Socrates develops fundamental principles of moral philosophy from an analysis of the two characters. Addressing Eudicus, the third (and by far the least) figure in this dialogue, Socrates puts the problem:

For your father Apemantus used to say that the *Iliad* of Homer is a finer poem than the *Odyssey*, to just the extent that Achilles is a better man than Odysseus; for, he said, one of these poems is about Odysseus and the other about Achilles. I'd like to ask about

that, then, if Hippias is willing. What does he think about these two men? Which of them is better? [4. 363b1-5; Cooper 923]

Socrates begins with Achilles and Odysseus, but then shifts to abstract representations of them as the man who does injustice voluntarily (Odysseus) in contrast to the man who does injustice involuntarily (Achilles) (4). The word “*hecōn*” translated here “voluntarily,” means “to do something on purpose” and sometimes even “for a purpose” (5). Odysseus controls his truth-telling and lying according to the purpose at hand with rare exceptions (e.g., the revelation of his name to Polyphemus). The words and actions of Achilles, by contrast, are subject to wrath, again with rare exceptions (e.g., his encounter with Priam). Odysseus tells lies according to calculation, while in the actions and words of Achilles wrath displaces calculation. Socrates addresses the question of moral philosophy through an exegesis of character. He analyzes what Homer depicts in the words and deeds of Achilles and Odysseus. That is to say, Socrates finds the paradigm of ethics in those two figures which he must mine with the tools of logical analysis.

It will be observed that when Socrates pushes this argument to its logical conclusion, Hippias declines to accept it. Socrates only partially joins his demur, “But given the argument, we can’t help having it look that way to us, now, at any rate” [4. 376b7-c2; Cooper 936]. As a dialogue proleptic (6) to the *Republic*, *Hippias minor* develops the moral and logical framework for the “useful” lie (7). The critic of the present analysis might also point out that mention of Achilles and Odysseus ceases “in the last third of the dialogue [from 372a ff.] there is no reference to them at all, not even in the conclusion” [5]. Let it be noted that Platonic method is to have Socrates first analyze the concrete and then abstract from it (8). That is the pattern which Plato as author applies here. First, Socrates analyzes Achilles and Odysseus. The result of that analysis is that Achilles lies unintentionally and Odysseus intentionally, and, therefore, Odysseus is the better man:

Socrates: Then it seems that Odysseus is better than Achilles after all.

Hippias: Not at all, surely, Socrates.

Socrates: Why not? Didn’t it emerge just now that the voluntary liars are better than the involuntary ones? [4. 371e4-8; Cooper 931]

In fact, it is exactly at that point (371e4—8), when analysis has yielded an abstraction (“the voluntary liars are better than the involuntary ones”) that Socrates leaves off reference to the concrete figures of Achilles and Odysseus. From that point to the end of the dialogue, Socrates no longer has need of Achilles or Odysseus as concretes; he can develop his argument conceptually, in terms separate from the concrete. Plato is engaged with Homer first on the concrete level, but then moves through analysis and abstraction to the discussion of concepts separate from the concrete.

Aristotle interests himself in the question of “the false” in the *Hippias minor* but, by contrast with Plato, attends only to concepts separate from the concrete and not to the concrete circumstances or persons from which they are derived. This can be seen in Aristotle’s treatment of “the false” in *Metaphysics* 5.29 (1024b17-1025a13) where he criticizes Socrates’ conclusion in *Hippias minor*. Aristotle names Plato’s *Hippias* ex-

plicitly, and his discussion makes clear that he means the dialogue known as the *Hippias minor* (9). Aristotle analyzes the conclusion enunciated by Socrates:

This is why the proof in the *Hippias* that the same man is false and true is misleading. For it assumes that he is false who can deceive (i. e., the man who knows and is wise); and further that he who is *willingly* bad is better. This is a false result of induction; for a man who limps willingly is better than one does so unwillingly; by ‘limping’ Plato means ‘mimicking a limp’, for if a man were actually lame willingly, he would perhaps be worse in this case as in the corresponding case of character [7. 1025a6-13; Barnes 2.1618].

Aristotle rejects the idea that something could be true in deed (*pragma*) while false in word (*logos*), that is, the idea that truth can be communicated by producing “a false appearance” [7. 1025a1025a4-6; Barnes 2.1618]. Aristotle’s objection is that the false conclusion arises from “induction” (*dia tēs epagōgēs*) [7. 5.1025a9—10; Barnes 2.1618]. It is interesting to note that Aristotle challenges both Plato and Antisthenes [7. 1024b33-35; Barnes 2.1618] in this section on “the false”, which is support for the view that the two were contemporaries and rivals to the Socratic mantle (10). For all that the two Socratic philosophers sparred with each other and differed on this point, to Aristotle they are but degrees apart in their errors. More significant, however, is that Aristotle only addresses the conclusion of the analysis and abstraction in the *Hippias minor*, that is to say as the conclusion is separate from matter and motion. He says nothing of Achilles or Odysseus as concrete entities. This kind of transition from Plato to Aristotle is common. As a matter of historical development, Plato is the intermediary who abstracts the Homeric metaphysics from the concrete of poetic depiction. Aristotle takes the transition from concrete to abstraction as a given and deals with the abstractions alone.

The general principle of logographic necessity and its particular form in the use of tag-lines and allusions must be accepted in order to understand the *Hippias minor* as a dialogue about Achilles and Odysseus as alternative paradigms of the moral life. Without those tools, the reader is likely to miss or dismiss the conclusion. The analysis here initially follows that of M. LévyStone and subsequent arguments are consistent with his work.

In the way Socrates has framed the question, one already finds an implied reduction of the two texts: the *Iliad* is about Achilles, and the *Odyssey* about Odysseus. The reduction seems to precede Socrates although he also seems to accept it. At least, he says nothing against the reduction. The two heroes are typological figures whom the Athenians ponder in a reduced sense of heroism. In Homer, the two are heroes in respect to their being between gods and ordinary men. As Socrates quotes Apemantus, they are heroes only in the sense of role models. Should Athenian boys aspire to be like Achilles or like Odysseus? Apemantus took the view that Achilles was superior to Odysseus, and, therefore, that the *Iliad* is superior to the *Odyssey*.

There are two points to observe here. First, the characters of Achilles and Odysseus are the basis for the Socratic adumbration of an ethical problematic. What is depicted in Homer becomes the explicit basis for Socratic analysis and abstraction. The second point is that the Homeric texts are reduced from the status of epic to mere moral lesson books. While that reduction is not the work of Socrates, he does nothing to refute it. Hippias, for his part, makes clear that it is just in such a reading of Homer that the epics

have contemporary value. One is reminded of Nietzsche's criticism of his nineteenth century contemporaries that they thought they had the right to judge the past by their own standards (11). Hippias gives adequate evidence that this tendency is an old one. He says, for example, having quoted lines from the mouth of Achilles (*Iliad* 9.308-10, 12-14), "In these lines he [Homer] clearly shows the way of each man, that Achilles is truthful and simple, and Odysseus is wily and a liar [one who says what is false]; for he presents Achilles as saying these words to Odysseus" [4. 364e3-365b4; Cooper 924]. Socrates shifts the focus of discussion from what Homer meant to what Hippias means, since Homer is not present to answer for himself, but Hippias is [4. 365d1-2, Cooper 925]. Socrates develops the question of truth and falsehood in relation to power and wisdom and then to purpose [4. 366a1-2, 371e4-5; Cooper 925, 931]. Along the way, Hippias hits upon a fine point about Odysseus, and a point that lies near the center of this dialogue's puzzle, "When Odysseus tells the truth, he always has a purpose, and when he lies, it's the same" [4. 371e2-3; Cooper 931].

The ethical problematic which unfolds here will have life both in the later work of Plato and in that of Aristotle, especially in the *Nicomachean Ethics*. That ethical problematic of Classical Greek Philosophy, however, represents a misreading of Homer. The depiction discussed morally in the *Hippias minor* and in subsequent works is primarily metaphysical in Homer. Homer shows no concern whatsoever that Odysseus lies. In fact, not just *that* he lies, but more importantly *how* and *why* he lies are signs of who Odysseus *is*. When Odysseus finally lands on his home island of Ithaca, Athena remarks not only that she recognizes him by his skillful lies, but also that in that regard Odysseus resembles her [9. 13.287-99]. Skillful lying inheres in his identity. When compared to that Homeric depiction of Odysseus, Socrates of the *Hippias minor* — or at very least authors of early fourth century B.C. Athens — created an ethical problematic which did not exist for Homer. For Socrates of the *Hippias minor* and for Hippias himself, as Plato presents them, lying had become a form of injustice. It may be that it is just this point Plato wants his readers to ponder: is it possible to lie for a virtuous end?

Hippias minor finishes with a moral conclusion to which neither Hippias nor even Socrates can quite assent, namely, "It is up to the good man to do injustice voluntarily, and the bad man to do it involuntarily; that is, if the good man has a good soul... So the one who voluntarily misses the mark and does what is shameful and unjust... would be no other than the good man" [4. 376b2-3, 4-5; Cooper 936]. There is an important proviso here and, in fact, a new theme introduced as the dialogue approaches its end: the good man does injustice voluntarily "if the good man has a good soul" (12). Socrates raises the issues of the soul and its goodness, but he does not address those issues. The model for their discussion has been Odysseus as the man who did injustice voluntarily, at least in respect to telling what he knew to be false with great skill. The reader does well to remind himself that this dialogue was written decades before Aristotle distinguished moral from intellectual virtues. It may be that Socrates of the *Hippias minor* does not think of making the distinction here precisely because those kinds of qualities were united in the person of Odysseus.

One senses that there is something not just puzzling to Plato's Socrates about Odysseus, but troubling as well. He seems clearly to prefer Odysseus to Achilles throughout the dialogue, and yet he cannot quite get over the "rascality" (13) of Odysseus. At the

same time, Socrates also exhibits a certain “rascality” in what has long been called “the Socratic method.” Socrates rarely says clearly what he holds to be true, and he often dissembles deftly — as deftly as Odysseus — while guiding his interlocutor toward some elusive conclusion. One of the ways in which *Hippias minor* may be read as proleptic to the *Republic* is the way that it prepares Plato’s readers for the notion of the noble lie. At the end of *Hippias minor*, Socrates implicitly breaks through the presenting ethical issues to the underlying metaphysical question. When does the truth of being require the telling of something superficially false? The movement of the dialogue has been from the concrete heroes who lie to the concepts of doing injustice either voluntarily or involuntarily. In the end, however, having created a new ethical problematic, at least as his assessment of Odysseus is compared to the hero’s standing in the Homeric text, Socrates discovers the metaphysical question within the ethical one. For the final summation in the *Hippias minor* engages the question of the soul and what constitutes a good soul. The puzzle of Odysseus, the hero who lies on purpose, provides the basis for arriving at questions both ethical and metaphysical. Once the questions are posed, the dialogue ends.

ENDNOTES

- (1) Professor Strauss has translated literally “tina anankēn logographikēn” from Phaedrus 264b7, “logographic necessity” [1. P. 53].
- (2) E.g., the plays *Helen*, *Hecuba*, *Andromache*, and *The Trojan Women* by Euripides.
- (3) The translations of quotations from M. LévyStone’s article are my own. Professor Kahn discusses the treatment of Odysseus by Antisthenes and proposes that, at least in part, Plato is responding to Antisthenes in *Hippias minor* [3. P. 122—123].
- (4) “So the more powerful and better soul, when it does injustice, will do injustice voluntarily, and the worthless soul involuntarily” [4. 376a6-7; Cooper 936].
- (5) The word “hecōn” is defined “readily”, “willingly, purposely”. LSJ s.v., hecōn.
- (6) The view is adopted here, as set forth by Professor Charles Kahn, that the following dialogues should be read proleptically to the *Republic*: *Apology*, *Crito*, *Ion*, *Hippias Minor*, *Gorgias*, *Menexenus*, *Laches*, *Charmides*, *Euthyphro*, *Protagoras*, *Meno*, *Lysis*, *Euthydemus*, *Symposium*, *Phaedo*, and *Cratylus* [3. P. 47—48]. He defines “proleptic” as a “systematic orientation towards the *Republic* that ties all or most of these dialogues together and offers the most enlightening perspective on their interrelationship” [3. P. 48].
- (7) R. 2.382c6-d3; Cooper 1021; 3.389b7-c6; Cooper 1026. M. LévyStone discusses this point at length. He notes that Socrates of the *Republic* 2.382c distinguishes between lying “in word” and “in deed”. He develops the distinction of “the true liar and the true falsehood”. The one who lies only “in word” can be considered positively, whereas the one who lies “in deed” is altogether false because he lies in his soul. He then applies the results of this analysis to *Hippias minor*. He also notes, aptly, that in the *Iliad*, Odysseus is depicted as employing only “useful” lies in order to win the war, “Without such useful lies, Troy could never have been taken” [2. P. 199, 202—203, note 66].
- (8) For example, in the *Ion*, Socrates gives a brief analytical summary of the *Iliad* and the *Odyssey*. *Ion* 531c2-d1; Cooper 939. Also, Director of Research Luc Brisson notes that in *Republic* 2 and 3, Socrates summarizes five different categories of beings, e.g., R. 2.376e-3.403c [6. P. 22].
- (9) M. LévyStone notes that the acceptance of the dialogue’s authenticity is due in no small part to Aristotle’s witness [2. P. 199, n. 57].
- (10) On the competition to inherit the Socratic mantle, see [3. P. 1—9].
- (11) “Those naïve historians call measuring past opinions and deeds by the common opinions of the moment ‘objectivity’: here they find the canon of all truths; their work is to make the past fit the triviality of their time” [8. P. 34].

- (12) Professor Kahn points to the conditional clause and summarizes the scholarly consensus about its importance in analyzing the dialogue's argumentation [3. P. 117].
(13) "Homer was a great poet altogether and that made up for a lot of the rascality" [10. P. 168].

REFERENCES

- [1] *Strauss L.* The City and Man. Chicago: Rand McNally & Company, 1964.
[2] *Lévy D.* La figure d'Ulysse chez les Socratiques: Socrate polutropos // *Phronesis* 50, 2005.
[3] *Kahn Ch.H.* Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Uses of a Literary Form. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
[4] *Plato.* Hippias minor.
[5] *Vorwerk Matthias,* e-mail message to author, July 9, 2007.
[6] *Brisson L.* How Philosophers Saved Myths. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.
[7] *Aristotle.* Metaphysics 5 // *Aristotle.* The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation. 2 vols. Ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.
[8] *Nietzsche F.* On the Advantage and Disadvantage of History for Life, trans. with an introduction by Peter Preuss. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980.
[9] *Homer.* Odyssey.
[10] *O'Brien F.* At Swim-Two-Birds. Normal and London: Dalkey Archive Press, 2005.

ПЛАТОН О ГОМЕРЕ: ГЕРОИ-ЛЖЕЦЫ И ПОНЯТИЕ НЕСПРАВЕДЛИВОСТИ В «ГИППИИ МЕНЬШЕМ»

Джеффри Дирк Уилсон

Факультет философии
Католический Университет Америки
Мичиган авеню, 620,
20064 Вашингтон, округ Колумбия, США

Диалог Платона «Гиппий меньший», в котором Сократ встречает известного софиста Гиппия, посвящен выявлению основ этического. В нем гомеровские персонажи Ахилл и Одиссей рассматриваются в качестве альтернативных моделей морали. Логика диалога разворачивается от рассмотрения конкретных героев-лжецов, Ахилла и Одиссея, к понятию несправедливости и к вопросу — является ли сознательно чинимая несправедливость морально более предпочтительной, чем несправедливость, которую мы творим, не осознавая этого? Задача статьи заключается в том, чтобы показать, как мысль Сократа движется от конкретного к абстрактному в два этапа, начиная с анализа конкретных примеров и заканчивая отбрасыванием всего конкретного. В конце диалога Сократ совершает прорыв к стоящему за обозначенными этическими проблемами метафизическому вопросу: когда истина бытия требует, чтобы мы говорили нечто, что на поверхности оказывается ложным (то, что в «Государстве» превращается в «благородную ложь»)? По-новому обозначив проблему морального — по крайней мере настолько, насколько его оценка поступков Одиссея сопоставима с тем, как этот герой представлен в тексте Гомера, — Сократ открывает в этическом вопросе вопрос метафизический, поскольку в конечном итоге в «Гиппии меньшем» ставится вопрос о душе и о том, что образует благу душу.

Ключевые слова: абстракция, Гомер, ложь, Платон, правда, этика.

СМЫСЛ ЖИЗНИ И ЦЕННОСТИ КУЛЬТУРЫ В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНО-МЕТАФИЗИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ВОЙНЫ: ОПЫТ РОССИИ 1914—1918 ГГ.*

В.В. Ванчугов

Кафедра истории русской философии
Философский факультет
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
Ломоносовский проспект, 27/4, Москва, Россия, 119991

В статье систематизированы высказывания представителей общественной мысли России, указавших на историческое, политическое, философское и богословское измерения Первой мировой войны, ставшей новой точкой «историософского отсчета» и важным моментом коллективной идентификации и индивидуального самоопределения.

Ключевые слова: война, идентичность, идеология, интеллигенция, мифология, образ, общество, политика, психология, религия, церковь.

Период Первой мировой войны, являясь одним из факторов крушения Российской империи и последовавшего построения нового типа общества, требует специального рассмотрения и всестороннего осмысления, в том числе и философского. В данной статье будет выделен лишь один аспект метаморфозы сознания того времени — формирование образов коллективных сущностей, прежде всего из потребностей репрезентации и идентификации в окружении друзей и врагов.

Непрерывное взаимодействие государств формирует определенный набор суждений друг о друге, и представления о том или ином народе, появившиеся в мирное время, проходят испытание на истинность в условиях военных, чтобы, в свою очередь, далее оказывать влияние на развитие отношений уже в послевоенных условиях, так что все эти представления принимают очертания поочередно то врага, то друга.

Как в науке, так и в бытовой повседневности людям присуще в своих суждениях оперировать общностями. Только представитель науки использует это с осторожностью, соблюдая определенные и согласованные процедуры, а обыватели склонны к поспешным обобщениям из единичных случаев. В любом сообществе мы найдем совокупность суждений как о себе, так и о других народах. Обыденное сознание и художественная литература богаты суждениями типа «все они такие!»... Россия не исключение, и в этот процесс осмысления включены были философы, создававшие не просто собирательный образ, а образ, имеющий определенный смысл.

Как системообразующий элемент философия распространяется не только вширь (географически), но и вглубь цивилизации. Последнее проявляется в том,

* Содержание статьи впервые было представлено автором на Десятых юбилейных саранских философских чтениях: «Образ России в русской философии, истории и культуре» в Мордовском государственном университете им. Н.П. Огарева в 2014 г. Публикуется с его разрешения и с сокращениями.

что среди интеллектуалов того или иного народа с особой остротой ставится такая задача, как постижение «коллективного духа», «души народа», «лика нации». В этом случае общество рассматривается не в своей конкретности (что является задачей этнографии и этнологии), а в своей «умопостигаемой сущности», то есть метафизически. Философами постигается «высшая идея» нации, их исторического сообщества, то есть в философских терминах представляется то, что она «сама думает о себе», или то, что высший разум (Бог) думает о ней в вечности. И все это становится известно общественному сознанию посредством спекулятивных способностей тех мыслителей, которым кажется, что они конгениальны абсолютному разуму, Всевышнему и т.д. и т.п.

Народы взаимодействуют друг с другом в различных сферах, вступая в торговые и финансовые отношения, путешествуя, отдыхая, обучаясь и даже мягко или остро конфликтуя, объявляя войну. В последнем случае мы формируем или корректируем образы не только своих врагов, но и собственные, выделяя наиболее существенные черты, отвечающие времени. В этом плане военный опыт оказывается не менее, а то и более ценным, в том числе когда речь заходит об образе России. Препятствие становится врагом, на этом фоне мы рефлексируем относительно наших устойчивых мнений об окружающем мире и о самих себе. Например, в отношениях с французами россияне испытывали и приливы восторга, и погружались в пучину ненависти: с одной стороны, Франция — источник нового света, оплот Просвещения, крупнейший поставщик учителей в дворянские семьи; с другой стороны — агрессор. Когда войска самой просвещенной страны Европы вторглись в Россию в 1812 г., белокаменная с золотыми куполами затянулась клубами дыма от бесчисленных пожарищ, как и при нашествиях варваров... «И только у себя, под заревом Москвы, до самобытности додумались мы», — подвел итог поэт Ф.Ф. Бобылев в меланхолическо-метафизическом стихотворении «Русская дума».

В данной статье я и предлагаю обратиться к опыту войны, в частности, Первой мировой (1914—1918), «Второй Отечественной», которая стала вехой в истории общественной мысли России, во время которой философы, богословы, ученые и писатели на основании анализа происходящего определяют место России в европейском культурном ландшафте, выявляют типы культуры в геополитическом контексте (1). Как для России, так и других участников военного конфликта она превратилась в одно из оснований самоопределения и самопознания. Все наши истории войны или, точнее, военные истории, становятся и частью истории духа. Порой именно война, открытый конфликт, боевое столкновение провоцируют поток рассуждений, дающих богатый материал на тему «коллективной психологии», позволяют выявить скрытые ранее ощущения, проявиться всему комплексу положительных и отрицательных эмоций, представлений о другом и своем.

Будучи губительной, деструктивной для жизни (война развращает людей, причащает их убивать, не испытывая при этом нравственных страданий), она оказывается «полезной» для науки о духе. Именно под грохот пушек иные философы лучше думают и чаще пишут. Меняя контуры политических карт, она изменяет и миро-

воззрение. Отбрасывает оказавшиеся негодными представления о себе и о других. А опыт «человека на войне» существенным образом обогащает такие разделы философии, как спекулятивная антропология и умозрительная психология. Так что изучение человека в условиях немирного времени, его переживаний, настроений, мыслей и ощущений на войне — это не только задача военного историка, но и социального философа, обращающего внимание на культурный контекст поведения человека, исследование цивилизационных форм, на историю повседневности в экстремальных условиях, индивидуальные и коллективные представления людей о жизни и смерти.

Почти все представители интеллигенции стремились высказаться, показать свое осмысленное отношение к начавшейся войне, дать ей сущностное определение в категориях той научной школы или философской традиции, к которой они принадлежали. Среди главных тем для дискуссий тех беспокойных лет — выявление «смысла войны», формирование специфического жанра «метафизика войны и мира».

Используя современную типологию, можно сказать, что сформировалось ситуативно обусловленное междисциплинарное направление исследований, в которое были вовлечены философы и психологи, богословы и политические публицисты, представители всех областей гуманитарного знания. Конфликтовавшие в мирное время, в период войны сходились во мнениях, а прежде единомышленники расходились по разные стороны.

1. РОССИЯ — ДУХОВНОСТЬ

Особую актуальность в умопостижении Первой мировой войны приобретает изучение того, как она отражалась в представлениях современников, в частности интеллигенции, выполнявшей функцию общественной совести и коллективного самосознания. Ответом интеллигенции на вызовы времени стало создание целого ряда произведений искусства и проведение научных исследований: выявление причин и характера новой войны, анализ внутри- и внешнеполитических событий, состояния экономики, культуры, науки, образования. Экономисты усматривали причины войны в борьбе великих держав за доступ к рынкам сбыта и источникам сырья, историки находили скрытые прежде причины, обращая внимание на объективные факторы, которым раньше не придавали значения, психологи указывали на роль индивидов и значение субъективных факторов, включая патологии сознания.

Изучив книжку В.В. Розанова «Война 1914 года и русское возрождение», Н.А. Бердяев с иронией замечает, что славянофильство на этот раз возродила война, и в этом ее основной смысл («О „вечно-бабьем“ в русской душе»). Многие философы, непременно указывая на отрицательный характер войны, все же пытались найти в ней и положительные моменты, используя диалектические приемы, характерные для В.С. Соловьева, который в трактате «Оправдание добра» (1894—1897) и в итоговом сочинении «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900), признав войну злом, усмотрел ее позитивный смысл в том, что она ведет к «политическому объединению человечества».

В работе его последователя Е.Н. Трубецкого «Смысл войны» (1914), где объединены статьи мыслителя, напечатанные в «Русских ведомостях», война мыслится в контексте коллективной рефлексии, и ее смысл Е.Н. Трубецкой видит в том, что Россия совершила огромный шаг в самосознании. Именно благодаря боевому столкновению европейских держав нас отныне гораздо глубже захватывают незамечаемые в мирное время и красота природы, и своеобразие народной мелодии, и духовная глубина русского искусства и, что гораздо важнее, все прежде отрывочные переживания и впечатления связываются в единый, целостный образ России, усиливается чувство ценности всего индивидуального, незаменимого, единственного в своем роде, что есть в «лике народном». И в этом новом мироощущении заключается одно из наиболее ясных откровений духовного смысла настоящей войны («Отечественная война и ее духовный смысл»).

Н.А. Бердяев, который, по его собственным словам в «Самопознании», пережил три войны, из которых две мировые, а также две революции в России, много внимания уделял «психологии войны», поскольку именно в ней, по его мнению, следует искать разгадку психологии народных масс, она является наиболее убедительным опровержением рационалистического обоснования общественности (2).

Свои суждения относительно психологии войны и ее смысла он свел воедино в сборнике статей «Судьба России» (1918), с характерными психофизиологическими заголовками. При этом Н.А. Бердяев замечает, что хочет говорить не только и не столько о нынешней войне, а о всяком состоянии немирного времени, чтобы ответить на вопросы «что являет собою война?» и «как философски осмыслить войну?» (3).

Необычайный патриотический подъем вызвала война у И.А. Ильина, откликнувшегося статьями, брошюрами, лекциями и выступлениями. 13-го декабря 1914 г. он прочитал доклад «Об основном нравственном противоречии войны», а некоторое время спустя выступил с публичной лекцией «О духовном смысле войны» (1915). Духовный смысл войны заключается, по его мнению, в том, что она несет людям и народам духовное испытание и духовный суд, и что великий народ должен воевать, оставаясь на нравственной высоте. Так что вполне допустим, считал он, воинственный подъем у населения, но не озлобление и не ненависть, и не уличные погромы, а также бесстрашие к врагу, но не презрение и не месть, не жестокость и не травля.

2. РОССИЯ — СВЯТАЯ РУСЬ

Для этой войны, как и для прежних вооруженных конфликтов, характерно присутствие в рядах бойцов духовенства, а соответственно и насыщенность текстов и речей религиозными терминами, образами, уподоблениями, метафорами, почерпнутых из Святого Писания и богословских трактатов. Также среди описывающих военные реалии — мыслители, которых принято относить к разряду «религиозных», а потому их суждения о войне и мире насыщены не только метафизическими формулами, но и теологемами и мифологемами, а рассуждения о политическом моменте ведутся в контексте сакральной географии.

Всплеск патриотизма сопровождается ростом национализма, восприятие войны происходит в контексте противопоставления германства и славянства, обращением к образу «Святой Руси». Стоит отметить, что еще столетие назад, когда в июле 1812 г. в Москве началось формирование народного ополчения, в это же время родилась и «За Царя, за Русь Святую!», а ранее девиз «Боже, храни Святую Русь!» встречался на знаменах ополчения Минина и Пожарского. В манифесте Николая I, изданном в 1848 г. по поводу революции во Франции, также говорилось о Святой Руси (4), о ней же рассуждают публицисты и богословы XIX в. И вот в условиях войны эта метафора-формула стала использоваться как в пропаганде, так и в рассуждениях интеллектуалов-идеологов. 29 июля 1914 г. Совет профессоров Петроградского университета в адресе на имя Николая II заверял, что вместе с царем они горят стремлением служить «оружию, поднятому в защиту Святой Руси и всего славянства».

Тем временем в своих исследованиях М.К. Любавский стремился показать, что борьба славян с германской агрессией имеет глубокие исторические корни, и что у славян всегда было два врага: туранство (в лице Османской империи) и германство. Борьба с Германией виделась ему как исторический долг «славянского колосса» — России. Именно она, «столп и утверждение славян», должна помочь им одолеть врага, который угрожает самому их существованию (5). «Центр и мощь славянства» России видел и А.С. Изгоев (6), а В.Ф. Эрн заявлял, что «время славянофильствует» (7).

3. РОССИЯ СЛАВЯНОФИЛЬСКАЯ

Однако Е.Н. Трубецкой, наоборот, «славянофильские формулы времен турецких войн» считал не соответствовавшими историческому моменту и более приемлемой для России полагал «сверхнациональную, универсальную» задачу «политического возрождения всех поработенных национальностей». Их будущее он видел в том, чтобы играть роль «сторожевых постов против Германии» (8). Сверхнародный, сверхпартийный смысл настоящей войны — вот что, по мнению Трубецкого, составляет силу России, славян и их союзников.

Славянофильство — литературно- и религиозно-философское течение русской мысли, оформившееся еще в 40-х гг. XIX в., представители которого отстаивали точку зрения о существовании для России собственного, самобытного пути исторического развития. К началу XX в. это движение не только не исчезло с общественной сцены, но и получило новый импульс в полемике с западниками, дав повод заговорить о «неославянофильстве», толкуя его то как позитивный, то как негативный момент эволюции данного направления мысли.

Д.С. Мережковский на заседании «Религиозно-философского общества» в Петрограде (26.10.1914) отмечал, что в настоящей войне происходит «торжество славянофильского национализма, окончательно выродившегося в „зоологический патриотизм“». Вот почему исконная задача русской общественности — борьба с национализмом — сейчас труднее и ответственнее, чем когда-либо» (доклад «О религиозной лжи национализма»).

К подобному восприятию склонен был и Н.А. Бердяев. Прочитав книжку В.В. Розанова «Война 1914 года и русское возрождение», он отметил, что эта работа «свидетельствует о возрождении славянофильства», однако после В.С. Соловьева нет уже возврата к старому славянофильству и еще более, чем мыслью, «опровергнуты славянофильские зады жизнью... Я думаю, что нынешний исторический день совершенно опрокидывает и славянофильские, и западнические платформы и обязывает нас к творчеству нового самосознания и новой жизни... Мировая война, конечно, приведет к преодолению старой постановки вопроса о России и Европе, о Востоке и Западе. Она прекратит внутреннюю распрю славянофилов и западников, упразднит и славянофильство, и западничество, как идеологии провинциальные, с ограниченным горизонтом» (9). Ему энергично возражал В.Ф. Эрн, отражая нападки на славянофильство, которому, как он полагал, не могут простить того, что «оно воскресает; больше того, воскресает в новых, неожиданных, непредвиденных критикой формах», и это вызывает негодование в самых различных людях, в негодовании этом «шестидесятник А. Кизиветтер встречается с самым авангардным мистиком Н. Бердяевым», статья которого «О „вечно бабьем“ в русской душе» — пример «кавалерийского наезда» (10).

Война изучается всесторонне с первого и до последнего дня ведения боевых действий, современники всматриваются в происходящее с разных точек зрения. Стволы орудий временами остывают, но не воображение интеллектуалов в тылу, постигающих смысл произошедшего. Война воспринимается интеллектуалами как столкновение миров, племен, рас, культур, цивилизаций. «Ныне разразилась, наконец, давно жданная мировая борьба славянской и германской расы», — отмечал Н.А. Бердяев, для В.Ф. Эрна — это был натиск на славян, «налет Валькирий», для В.В. Розанова — «исполин пошел на исполина», и экспозиция такова: «За нашей спиной — все славянство, которое мы защищаем грудью. Пруссия ведет за собой всех немцев — и ведет их к разгрому не одной России, но всего славянства. Это — не простая война; не политическая война. Это борьба двух миров между собой» («Война 1914 года и русское возрождение»).

Историк М.К. Любавский в докладе о деятельности Московского университета по линии государственной обороны отметил, что в случае поражения Россия попадет в зависимость хуже, чем при татарах, а в речи перед гимназистами он нарисовал возможное будущее в случае поражения от тевтонской орды: «Знайте, господа, что это новое иго во сто крат будет тяжелее прежнего ига, татарского. Татарин только грабил имущество русского человека, но оставлял в покое его душу; тевтон стремился пожрать не только материальное благосостояние других народов, но и их духовную индивидуальность» (11).

Аналогия между Германией и монгольскими завоевателями замечена и в суждениях С.Л. Франка, который, анализируя духовные основы германского милитаризма, подчеркнул, что в немцах тесно переплелись высокая научная культура и низкая, варварская мораль. Исходя из этого он назвал Германию, используя давнее сравнение А.И. Герцена, «Чингисханом с телеграфом» (12). Однако С.Н. Булгаков напомнил соотечественникам и о другой тенденции: «Никогда еще за свою историю, — отметил он, — Россия до такой степени не сближалась с Европой, столь тесно, так органически не входила в ее семью» (13).

4. РОССИЯ ЖЕНСТВЕННАЯ

Активная роль на войне всегда отводилась мужчинам, которые с оружием в руках защищали свою страну на полях сражений, в то время как женщины оставались дома, обеспечивая надежный тыл. Однако в этой войне наши женщины играют иную роль, не только в качестве медицинских сестер, но и массово принимая участие непосредственно в боевых действиях, так что к 1917 г. в России было не менее 6 тысяч солдат «слабого», в категориях традиционного общества, пола, впервые в мире нами создаются отдельные женские воинские подразделения, что разрушало все прежние гендерные нормы.

Также следует особо отметить, что европейская война воспринималась и как столкновение двух стихий, как оппозиция «мужского» и «женского» начал. Это можно заметить даже в этнопсихологическом портрете В.Ф. Эрна, данного С.Н. Булгаковым. По его мнению, шведско-славянская двойственность, которая отличала В.Ф. Эрна, дает «сложную половую характеристику», а именно: «Начало волевой мужественности, соответствующее в нем шведской стихии, имеет само по себе подпочвенное сродство с германским женоненавистничеством, безженностью, небратскостью, насильничеством германского духа» (14).

Тема была подхвачена Н.А. Бердяевым в книге «Судьба России (Опыты по психологии войны и национальности)», где отмечалось, что русский народ не желает быть «мужественным строителем», поскольку его природа определяется как женственная, пассивная и покорная в делах государственных, он «всегда ждет жениха, мужа, властелина»; Россия — «земля покорная, женственная», а вот германская раса — «мужественная, самоуверенно и ограниченно мужественная» («Психология русского народа»). А в заключении X главы «Русской идеи» (1948), в контексте уже завершившейся Второй мировой войны, он отметит: «Немцы давно уже построили теорию, что русский народ — народ женственный и душевный в противоположность мужественному и духовному немецкому народу. Мужественный дух немецкого народа должен овладеть женственной душой русского народа. С этой теорией связывалась и соответственная практика. Вся теория построена для оправдания германского империализма и германской воли к могуществу. В действительности русский народ всегда был способен к проявлению большой мужественности, и он это докажет и уже доказал германскому народу. В нем было богатырское начало... Всякий народ должен быть муже-женственным, в нем должно быть соединение двух начал. Верно, что в германском народе есть преобладание мужественного начала, но это скорее уродство, чем качество, и это до добра не доводит... Германская идея есть идея господства, преобладания, могущества; русская же идея есть идея коммюнитарности и братства людей и народов» [1. С. 299].

5. РОССИЯ ПРАВОСЛАВНАЯ

Начавшаяся война представлялась некоторыми религиозными мыслителями как суд Божий, что только подчеркивало эпохальность момента. Уже с первых дней Святейший Синод определил войну как испытание Божие, говоря о необходимости защищать «слабых и угнетаемых меньших братий, родных по вере

и по племени». В первый день войны в Казанском соборе было совершено всенощное молебствие о даровании победы российскому воинству, после чего состоялось синодальное заседание. Церковь брала на себя организацию содействия Отечеству в великом для Родины деле победы над врагом. Предписывалось совершать моления Господу Богу о даровании победы христоролюбивому российскому воинству, свершаемое во время брани с супостатом, с коленопреклонением, по чину, напечатанному в Последовании молебных пений, с произнесением при этом пастырского поучения, а затем приносить Господу Богу в церквах повседневные молитвы о победе над врагом.

Особого внимания заслуживают попытки представления войны как противостояния конфессий, противоборство протестантского немецкого, католического французского и православного русского народов. Война рассматривалась как пробуждение ужасного «тевтонского зверя», которому весь христианский мир должен дать отпор.

Наряду с преобладанием историософской тематики в суждениях о войне заметна и религиозная риторика, пронизывающая статьи и выступления.

Религиозная система метафор становится одной из доминирующих при описании и интерпретации событий в публицистике того времени. Начало было положено речью Николая II в Государственном Совете и Думе после объявления войны, когда прозвучало: «Велик бог земли русской!». И далее интерпретация происходящего на полях сражений в контексте религиозного только усиливалась. В публичной лекции «Война и русское самосознание» (1915) С.Н. Булгаков заявил, что война означает новый и великий этап в истории русского самосознания, а именно — освобождению русского духа от идолопоклонничества перед Западом, что можно определить, перефразируя Ницше, как «крушение кумиров», а потому и обретение великой свободы. Он заявил также, что весь мир ждет «русского слова», всплеска русского творчества и вдохновения, которое обнаружит всю мощь русского духа, его религиозную глубину и тем самым представит всем «третий Рим». Выступающий призвал к тому, чтобы «явить ново-византийскую, русско-православную культуру христианского востока», и тогда «свершится полнота западно-восточного мира, сомкнется круг исторической цепи».

В лекции «Лик России. Великая война и русское призвание», с чтением которой С.Н. Дурылин выступает в 1914—1916 гг. в Москве, Костроме, Рыбинске и других городах, война оправдывается провиденциальным предназначением России сбросить Православие, освободить славян и армян от гнета Австрии и Турции, а в книге «Град Софии. Царьград и Святая София в русском народном религиозном сознании» (М., 1915) он говорит о «нашем единственном, но безмерном праве» на Константинополь, обусловленном почитанием Софии Премудрости Божией со времен Древней Руси.

6. У РОССИИ СВОЙ БОГ

Православие послужило одним из способов самоидентификации, а также обоснования справедливости войны (немцы напали на единоверных братьев-славян, которых мы, как истинные православные, должны защищать). Особо Примеча-

тельно, что в контексте религиозной системы метафор с началом войны бьются не просто государства и народы, но и патронирующие их боги, высшие существа и сущности. Это отмечено было, в частности, на одном из заседаний Религиозно-философского общества в Петрограде (21 декабря 1914 г.) в выступлении С.М. Соловьева («О современном патриотизме»), где император Вильгельм предстал не только как «бронированный кулак», но и как воплощение «большой идеи»: «Он считает себя орудием Божиим, наследником рыцарей меченосцев. Борьба с Германией получит высокий смысл и мировое значение, если Россия покажет себя в ней как подлинная Христова Русь, Русь любви, жертвы и подвига. И она уже показала себя именно в этом смысле» [3. С. 101]. В своей работе с примечательным названием «Меч и крест» В.Ф. Эрн отмечает, что для России меч — служение, а над ним, как святыня, крест, и потому русское воинство, бесстрашное и несущее свет, есть прежде всего духовная сила.

Сочувствующий В.Ф. Эрну оппонент Н.А. Бердяев опишет элементы «религии германизма», признавая германский народ «той единственной чистой арийской расой, которая призвана утверждать европейскую духовную культуру не только усилиями духа, но также кровью и железом» («Судьба России»).

Среди прочих событий следует отметить встречу Нового года (1917) в штабе юго-западного фронта, когда главнокомандующий армиями генерал-адъютант Брусилов произнес речь, где высказал убеждение, что «в этом году враг будет, наконец, окончательно разбит», наказан за то море крови, в которое он погрузил Европу, что необходимо не только уничтожить в немцах «злую силу» в виде милитаризма, но и разубедить их в том, что их опекает особый, «немецкий бог», более похожий по их описаниям на Сатану, воплощающий дух австро-германского народа.

На эту речь ссылался священник Сергей Соловьев в статье «Национальные боги и Бог истинный» (15), напоминая соотечественникам, что не одни немцы отрицают всечеловеческого Бога и вместо него воздвигают национального идола, но этим грешат и многие властители дум в России, для которых борьба России и Германии есть борьба двух национальных богов, а всякий национальный бог, скорее, демоничен, нежели божественен. Соловьева раздражают «голоса национального самообожания» и риторика о «Червоной Руси», «Святой Софии», и он заканчивает свою статью призывом к соединению церквей.

У В.Ф. Эрна эта битва на земле представлена как отражение битвы небесной. Подобно Гомеру, действие у которого разворачивается в двух планах — божественном и человеческом, — Эрн формирует новый эпос. Он не может не различать явного сплетения двух планов: действия высших духовных сил и сцепления эмпирических сил истории, а потому он созерцает, подобно визионеру, как войны России в физическом плане стали воплощать то, что прежде в плане духовном представлялось народной святыней. Благодаря его метафизической пронизательности современники отчетливо представляют, как «вверху, в планах духовных, пафос восстания на Отца встречается с пафосом возврата к Отцу — демон одного

народа обнажает свой меч против Ангела другого народа, внизу же, в физическом плане, миллионные армии немцев наступают на миллионные армии русских» (16). Подобную феноменологию войны разделяет и Бердяев, отмечавший в статье «О „вечно-бабьем“ в русской душе», что постижение смысла войны ведет к пониманию того, что все, что совершается на войне внешне, материализует лишь, является совокупностью «знаков» всего того, что совершается в иной, духовной сфере.

Подводя итог, повторим, что Первая мировая война явилась новой точкой историософского отсчета, важным моментом коллективного самоопределения и индивидуальной самоидентификации, и годы немирного времени стали кратким и плодотворным периодом для русской общественной мысли.

Высказывания мыслителей имели огромное значение для современников, став творческим вкладом в самопознание России, подготовив ее к последующим испытаниям. Выявление «сущности войны» породило многочисленные опыты постижения «духа народа» (как своего собственного, так и противника) и конструирования образа России. Таким образом, представители общественной мысли России, формирующие основные направления гуманитарного знания, науки и искусства, показали историческое, политическое, философское и богословское измерения войны, что может пригодиться нам и в условиях мирного времени.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) 8 апреля 2013 г. в Государственной думе состоялось первое заседание оргкомитета по подготовке мероприятий, посвященных 100-летию начала Первой мировой войны, а через два дня в Российской академии наук прошел круглый стол, организованный ассоциацией историков на тему «Происхождение Первой мировой войны: альтернативные подходы». В 2014 и 2015 г. было проведено множество конференций и опубликовано текстов, здесь особо стоит отметить фундаментальный труд коллектива авторов «Россия в Первой мировой войне. 1914—1918» (М.: Российская политическая энциклопедия, 2014) — энциклопедию в 3 томах, а также конференцию «Интеллектуалы идут на „великую войну“ (К 100-летию со дня начала первой мировой войны)» (Москва, НИУ ВШЭ).
- (2) См. его аргументы в сочинении «Философия неравенства (Письма к недругам по социальной философии)».
- (3) Мысли о природе войны // Биржевые ведомости. 1915. 26 июня.
- (4) «По заветному примеру Православных наших предков, призвав в помощь Бога Всемогущего, Мы готовы встретить врагов наших, где бы они ни предстали, и не щадя себя будем в неразрывном союзе с Святою Нашею Русью защищать честь имени Русского и неприкосновенность пределов наших».
- (5) Исторические судьбы славянства // Экскурсионный вестник. 1914. № 3.
- (6) На перевале. Перед спуском // Русская мысль. 1914. № 8—9.
- (7) Война, Германия, Европа и Россия. 1915 г., Лекция 1-я.
- (8) Война и мировая задача России // Русская мысль. 1914. № 12.
- (9) О «вечно-бабьем» в русской душе // Биржевые ведомости. 1915. 14, 15 янв.
- (10) Налет Валькирий // Биржевые ведомости. 1915. 30 января.
- (11) Исторические судьбы славянства // Экскурсионный вестник. 1914. № 3.
- (12) О духовной сущности Германии // Русская мысль. 1915. № 10.
- (13) Русские думы. Речь, произнесенная в заседании московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева 6 октября 1914 года // Русская мысль. 1914. № 12.

- (14) Памяти В.Ф. Эрн. (Речь в заседании Московского религиозно-философского общества памяти В.Ф. Эрн 22 мая 1917 года).
- (15) Христианская мысль. Киев. 1917. № 3/4.
- (16) «Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия». 1915. Лекция 2-я.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Бердяев Н.А.* Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008.
- [2] Русские философы о войне: Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, В.Ф. Эрн. М.: Кучково поле, 2005.
- [3] Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907—1917: В 3 т. / Московско-Петербургский Философский Клуб; Федеральное архивное агентство; Российский государственный архив литературы и искусства; Библиотека фонд «Русское Зарубежье». Т. 3: 1914—1917. М.: Русский путь, 2009.

LIFE'S PURPOSE AND CULTURAL VALUES THROUGH THE RELIGIOUS AND METAPHYSICAL ANALYSIS OF WAR: RUSSIA'S WAR EXPERIENCE 1914—1918

V.V. Vanchugov

Department of the History of Russian Philosophy
Faculty of Philosophy
Lomonosov Moscow State University
Lomonosovsky prospekt, 27/4, Moscow, Russia, 119991

The article presents the statements of the leading Russian social thinkers, pointing out the historical, political, philosophical and theological dimensions of the First World War. This war has become a turning point in Russian history, a new point of philosophical reflection as well as an important point of identification and self-determination of individuals and communities

Key words: church, identity, ideology, image, intelligentsia, mythology, politics, psychology, religion, society, war.

REFERENCES

- [1] *Berdyayev N.A.* Russkaya ideya. SPb.: Azbuka-klassika, 2008.
- [2] Russkie filosofi o voine: F.M. Dostoevskii, Vl. Solovev, N.A. Berdyayev, S.N. Bulgakov, E.N. Trubeckoi, S.L. Frank, V.F. Ern. M., Kuchkovo pole, 2005.
- [3] Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde): Istorija v materialah i dokumentah: 1907—1917: V 3 t. Moskovsko-Peterburgskij Filozofskij Klub; Federal'noe arhivnoe agentstvo; Rossijskij gosudarstvennyj arhiv literatury i iskusstva; Biblioteka fond «Russkoe Zarubezh'e». Т. 3: 1914—1917. М.: Russkij put', 2009.

ДИСКУССИОННАЯ ПЛОЩАДКА

СОБСТВЕННЫЕ ИМЕНА КАК ЖЕСТКИЕ ДЕСИГНАТОРЫ

А.З. Черняк

Кафедра социальной философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

Статья посвящена анализу концепции собственных имен как жестких десигнаторов. На основании критики аргументов в пользу этой теории значения собственных имен и ее объяснительной силы делается вывод о ее сомнительности.

Ключевые слова: денотат, жесткий десигнатор, значение, имя собственное, определенная дескрипция, референция.

Крипке С. высказал известную гипотезу, согласно которой собственные имена естественных языков являются жесткими десигнаторами, т.е. обозначают каждое одну и ту же сущность во всех возможных мирах, в которых оно имеет значение (соответствующая сущность существует) [2. С. 48—49]. Его основной аргумент состоит в указании на то, что они ведут себя принципиально иначе, чем определенные дескрипции (1), которые, как он считает, не являются жесткими десигнаторами, а играют роли, отведенные для них в концепции Рассела [2. С. 6] (2). Так, с его точки зрения, предложение

(а) Аристотель любил собак

имеет следующие условия истинности: (а) истинно тогда и только тогда, когда есть определенный человек, называемый Аристотелем, и он любил собак. Так же и в контрафактической ситуации (а) будет истинно, если в ней есть тот же Аристотель, и он в ней любил собак (3). Согласно Расселу, (а) можно анализировать как

(б) Последний великий философ античности любил собак,

где дескрипцию, определяющую референцию имени, можно заменить на любую, с помощью которой субъект идентифицирует Аристотеля. Хотя в действительности условия истинности (б) и (а) совпадают, в каком-то возможном мире кто-то

кроме Аристотеля мог быть последним философом античности и (б) истинно относительно этого индивида, а не Аристотеля [2. С. 6—7].

Но что значит, что условие бытия Аристотелем выполняется в возможном мире? Возможно ли, чтобы Аристотель не имел ни одной общей черты с действительным Аристотелем? Могли бы его иначе звать, мог бы он не быть греком и философом? (4)

Можно предположить, что за идентичность объекта жесткой десигнации отвечает его сущность. Сложный вопрос — есть ли такие сущности у единичных вещей, событий, индивидов и прочих объектов, обычно именуемых собственными именами. С точки зрения Крипке, за сущность индивида отвечает его происхождение: возможный индивид, происходящий из той же осемененной яйцеклетки, что и Аристотель, идентичен действительному Аристотелю, несмотря на то, что вся его последующая жизнь и его имя могли бы быть другими. Для Крипке существуют границы метафизических возможностей: если *эта* указка в предложении «Эта указка могла бы быть сделана из льда», высказанном о конкретной указке, лежащей на доске, является жестким десигнатором, то высказанное суждение ложно, поскольку для этой указки существенно, что она сделана не из льда [4. С. 64—65].

Но интуитивно мы понимаем, что если возможные миры суть всего лишь версии действительного мира, то в одном из таких миров указка, лежащая на данной доске, может быть сделана из льда.

Это не будет, по Крипке, та же самая указка, что в действительности лежит на данной доске, этой указки в этом мире может вовсе не существовать, или она может лежать в каком-то другом месте. Но почему именно происхождение должно определять сущность? Почему невозможно, чтобы в альтернативной истории Аристотель появился из той же яйцеклетки, но оплодотворенной другим сперматозоидом, или даже из другой яйцеклетки? С интуитивной точки зрения у того, кто отвечает историческим характеристикам, определяющим для нас Аристотеля, могли бы быть другие родители: например, его матерью могла бы быть не законная жена его отца, а служанка.

С точки зрения современной биологии, за идентичность индивида отвечает его уникальный код ДНК, определяемый как раз происхождением. Но биологические свойства — не единственные, по которым обычно идентифицируют конкретного человека.

Можно представить себе ситуацию в будущем, когда личность человека может быть полностью оцифрована и отделена от тела. Если она сможет после этого существовать, то не будет зависеть от биологических свойств. Но уникальная личность — популярный альтернативный кандидат на роль сущности индивида. Нельзя априори исключить вероятность того, что условия истинности (а) охватывают миры, в которых личностью Аристотеля обладает машина. А для тех, кто верит в существование души, именно душа может определять сущность индивида, независимо от его биологии, от происхождения, от характера (5).

Крипке пытается избежать проблем с идентификацией объектов, размещаемых в возможных мирах, говоря, что возможные миры суть возможные состояния действительного мира, являющиеся, по сути, абстракциями [2. С. 18—19].

Но абстракции состоят из абстракций; следовательно, Аристотель, являющийся частью такого возможного состояния, в котором он любит собак, также есть лишь абстракция. Тогда получается, что контрафактические высказывания говорят не о действительных индивидах, а об абстракциях от тех или иных параметров этих индивидов. Но это означает редукцию стандартной референции собственных имен для модальных высказываний: мы должны согласиться, что говорим в них не о реальных вещах и индивидах, а в лучшем случае об абстракциях. Но если имя меняет свою референцию в зависимости от контекста, оно не является жестким десигнатором. Тогда оно должно обозначать нечто абстрактное во всех контекстах его стандартного употребления. Возможно, в каком-то смысле все, о чем мы можем говорить, — абстракции; но коль скоро действия мы производим с реальными вещами и общаемся с реальными людьми, правдоподобно, что именно эти вещи и люди являются денотатами наших обычных использований имен.

Некоторые защитники жесткой десигнации собственных имен задают единство их денотатов определением: например, утверждая, что если единичное референциальное выражение обозначает вместе x и y , то $x = y$ [6. С. 46]. Но это означает, что если «Аристотель» — единичное референциальное выражение, — чем оно, скорее всего, является, и может обозначать как известного философа, так и известного бизнесмена, как это имеет место в реальности, то эти философ и бизнесмен должны быть одним и тем же индивидом. Чтобы избежать такого вывода, единичным референциальным выражением надо считать не имя «Аристотель», а определенный тип его использования, который соотносит его с определенным индивидуальным носителем и, таким образом, определяется семантически.

Но люди могут изобретать семантически новые использования для одного и того же существительного каждый день. И они могут прекращать некогда привычное использование имени. Впоследствии некогда исчезнувшее использование может быть воспроизведено в новых условиях. Каждое такое изобретение нового или «возвращение» старого способа использования имени можно рассматривать как установление новой жесткой связи между этим именем и его носителем (6).

Но и каждое конвенциональное использование имени можно рассматривать как использование лингвистической составляющей имени с целью задать референцию, связывающую ее (появление в данном контексте) с определенным объектом в соответствии с определенными образцами, а не как использование данного имени вместе с его референцией, уже закрепленной за ним исторически.

Чтобы исключить такую трактовку подавляющего большинства (если не всех) обычных случаев использования имен в коммуникации, надо иметь надежные свидетельства того, что данное использование имени в буквальном смысле заимствует референцию у предшествующих его использований, служащих образцами для данного. Но у нас нет таких свидетельств: данные, которыми мы располагаем, в лучшем случае свидетельствуют о коммуникативных намерениях и знаниях, посредством которых говорящие идентифицируют объекты, которые, как они считают, именуют используемые ими имена.

Согласно Крипке, для того чтобы указывать на вещь с помощью собственного имени, достаточно чтобы использование этого имени находилось в правильном

каузальном отношении к тому использованию, в котором данное имя было закреплено за данной вещью, чтобы оно восходило к нему исторически [2. С. 96]. Но практически любой объект — сложная конструкция, включающая помимо пространственных еще и временные части. Обычно он представлен коммуникаторам в ситуации его наречения каким-то именем лишь определенным состоянием (например, младенческим) или аспектом.

Но что позволяет имени, закрепленному за частью объекта, в последующем использовании, исторически производном от данного, указывать на весь этот объект целиком? Внешний вид действия, состоящего из, например, публичного указания пальцем на объект, сопровождаемого высказыванием «Сим нарекается сей предмет N», не позволяет сказать о нем, выполняет оно свое предназначение — разделить весь объект целиком этим именем или нет. Судить об этом мы можем только на основании данных о том, закрепилось имя N за соответствующим объектом или нет. Но иметь адекватные основания судить об этом, значит иметь надежные свидетельства о том, является ли коллективное использование N таким, что N в нем связано отношением референции с соответствующим предметом. Однако имея мы такие данные, мы не сталкивались бы с проблемой неоднозначности имен и с необходимостью исследовать контекст на предмет уточнения референции использованного в нем имени.

Возможность жесткой денотации базируется на заимствовании референции одними использованиями слов у других. Согласно Крипке, эта возможность обеспечивается намерением пользователя имени использовать его с тем же значением, с каким его используют те, у кого он научился его правильно использовать [2. С. 96]. Но иметь намерение и выполнить его — не одно и то же. Выполнить его, значит, использовать имя с соответствующим значением: тогда что-то помимо самой интенции должно обеспечить наличие этого значения у данного использования данного имени. Я могу зажечь свечу и передать ее другому человеку, и будет видно, что свеча продолжает гореть у него в руках. Ничего подобного мы не можем наблюдать при заимствовании использования имени одним субъектом у другого: мы можем зафиксировать некоторые сходства между тем, как они оба соотносят использование имени с обстоятельствами, но — не тождество значений этих использований.

Но даже если установлено, что конкретное появление имени в высказывании, руководимое стремлением использовать его в соответствии с прошлыми образцами, имеет то же значение, что и использование этого имени в этих образцовых ситуациях, этого не достаточно для установления факта заимствования референции этим словоупотреблением из этих образцов. Чтобы одно появление выражения заимствовало референцию у другого, референция первого не только должна быть тождественна референции второго, но и определяться ею, а не быть случайно такой же. Но для этого соответствующие случаи использования имени уже должны быть связаны какой-то семантической закономерностью.

Считается, что есть анафорические выражения, заимствующие референции у выражений, ранее использованных в речи или письме. Но насколько уместно

трактовать какое-либо современное использование имени «Аристотель», позаимствованное у преподавателей философии и из учебников, по аналогии с обычной анафорой? Чтобы появление имени заимствовало референцию у другого появления этого имени, либо само имя должно быть связано отношением референции с соответствующим объектом и только с ним — условие, которое обычно не выполняется для собственных имен в естественных языках, — либо должен работать какой-то механизм передачи референции от одного высказывания другому. Интенции и ориентации на образцы для этого, однако, не достаточно, так же как и следования правилу, поскольку никакое правило не может содержать такое описание денотата имени, что один единственный объект в каждом мире удовлетворяет ему (7).

Когда мы понимаем обычную анафору, вроде «Аристотель был великий философ; он написал много книг», мы легко интерпретируем местоимение как указывающее на того же индивида, на которого указывает имя в предшествующем предложении, потому что это — самая очевидная гипотеза, делающая данную последовательность слов связным дискурсом. Мы не выводим это понимание из наблюдения заимствования референции местоимением у имени. Напротив, мы говорим, что имеет место в подобных случаях факт заимствования, обобщая опыт большинства прошлых прочтений аналогичных случаев.

Но чем дальше отстоят друг от друга высказывания во времени и чем больше между ними вклинилось других высказываний или мыслей, а также чем больше произошло изменений в окружающем мире, отразившихся на сознаниях коммуникаторов, тем больше доступно альтернативных интерпретаций данного конкретного появления имени.

Допустим, человек впервые прочитал в книжке про философа Аристотеля: он теперь готов осмысленно говорить о нем. Возможно, на первых порах его использование этого имени уместно считать чисто анафорическим, если данная книжка была единственным источником его информации об Аристотеле. Но со временем он получает новые данные об Аристотеле из других источников, которые он считает говорящими о том же индивиде. Но они могли бы исторически восходить к разным индивидам. Не очевидно, что его использование имени «Аристотель» останется в этом случае строго анафорически зависимым от его использования в книге, из которой он впервые узнал об Аристотеле, а не будет определяться также и другими источниками. В последнем случае, если они говорят не об одном и том же индивиде, его использование данного имени будет скорее референциально не однозначным.

К тому же ничто не гарантирует, что историческая цепочка заимствований использования имени «Аристотель», например, восходит к ситуации наречения реального индивида — самого Аристотеля — этим именем? Мы не можем надежно отследить связи такого рода. В лучшем случае, можно утверждать, что наши обычные разговоры об Аристотеле восходят к определенному собранию текстов и устной традиции, предположительно говорящих об одном и том же конкретном реальном человеке.

Но допустим, несмотря на все трудности с объяснением этого феномена, конкретное использование собственного имени может делать его обозначающим в контексте этого использования строго определенный объект, и это отношение является жестким. Конкретное появление имени в конкретной ситуации (токен), будучи жестким, должно указывать на одно и то же во всех возможных мирах, в которых у этого токена есть носитель (8).

Но токен может обозначать объект относительно конкретной ситуации его появления без того, чтобы этот же объект был носителем этого имени как лингвистического типа, который инстанцирует данный токен. Если бы все токены типа были жесткими в этом смысле, и их объекты были тождественными, из этого можно было бы заключить, что с большой долей вероятности тип, инстанцируемый всеми этими токенами, имеет референцию, определяемую референциями этих токенов, и жесткую в силу жесткости этих референций. Но этого ничто в мире не гарантирует. Напротив, обычным основанием приписывать токenu жесткую референцию является допущение наличия такой референции у соответствующего типа.

К тому же из идеи жесткой десигнации следует, что если «Цицерон» и «Туллий» — жесткие десигнаторы и обозначают одного и того же индивида (что соответствует определенному их прочтению), то они должны быть взаимно заменимы во всех контекстах при этом прочтении. Но «Цицерон есть Туллий» не выражает тавтологии, как «Цицерон есть Цицерон», а «Петя верит, что Цицерон носил бороду», может быть истинно, тогда как «Петя верит, что Туллий носил бороду» — ложно, если Петя не знает, что Цицерон и есть Туллий (9).

Наконец, само утверждение, что собственные имена ведут себя иначе, чем определенные дескрипции, скорее, базируется на идее жесткой десигнации собственных имен, чем обосновывает ее.

Именно потому, что имя трактуется как обозначающее свой носитель независимо от его свойств и, соответственно, описывающих их дескрипций, делается вывод, что оно ведет себя принципиально иначе, чем любые дескрипции, не являющиеся жесткими десигнаторами. Иначе можно было бы настаивать, что «Аристотель — последний великий философ античности» становится тавтологией, если «Аристотель» заменить на «последний великий философ античности», потому что неправильная дескрипция выбрана для передачи смысла имени, а правильные дескрипции должны описывать существенные свойства, обладание которыми делает объект носителем данного имени.

Не следует концепция жесткой десигнации и из разделяемого Крипке убеждения, что если $x = y$, то необходимо $x = y$. Он считает, что это — следствие Лейбница закона неразличимости тождественных и что это неопровержимо, так как для одного и того же объекта данный вывод истинен, а для разных ложен антецедент [2. С. 3]. Но знак « \Rightarrow » можно интерпретировать как выражение полного или неполного тождества. В первом случае все части объектов, связанных этим отношением, тождественны; во втором случае некоторые ключевые или большин-

ство частей так связанных объектов тождественны. Полное тождество охватывает объекты, у которых нельзя выделить даже различающиеся состояния. К таким в реальном мире относятся разве что неизменные сущности, если они вообще есть. «Вода есть H_2O » не выражает полного тождества, так как вода как минимум дана наблюдателям иначе, чем H_2O .

Поэтому на основании истинности данного предложения в нашем мире нельзя сделать вывод о его необходимости и, следовательно, о том, являются ли использованные в нем имена жесткими десигнаторами.

Если, говоря

(в) Аристотель есть Аристотель,

мы строго следуем презумпции тождества денотатов использованных в высказанном предложении имен и трактуем их появления как жесткие десигнаторы, то в этом случае можно сказать, что такое тождество будет полным и необходимым. Но для этого нам уже нужно знать, что ни одно появление имени в (в) не является не жестким. Допустим, второе появление имени в приведенном предложении указывает жестко на множество всех свойств действительного Аристотеля, а первое — на самого Аристотеля. Можно предположить, что, хотя в действительности есть единственный объект, удовлетворяющий этому описанию, Аристотель мог бы иметь другие свойства и, следовательно, не быть тождественным данному множеству свойств (10).

Правдоподобно, что истинные утверждения тождества между жесткими десигнаторами необходимы. Вот только это не позволяет нам узнать, есть ли жесткие десигнаторы в естественных языках, и какие выражения ими являются.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Согласно Б. Расселу [5] определенные дескрипции вводятся определенным артиклем, а также притяжательными прилагательными (как в «мой любимый сын»), в отличие от неопределенных, которые вводит неопределенный артикль или слова «некий», «некоторый», «какой-то» и т.п. В таком языке, как английский, артикли эксплицитно используются, поэтому там можно отличить определенную дескрипцию от неопределенной по грамматическим особенностям выражения. В русском же языке артикли в явном виде отсутствуют и даже не факт, что подразумеваются: поэтому сказать о некоем выражении, является оно определенной или неопределенной дескрипцией в этом языке, можно только соотнося его использование с контекстом, а именно предполагая и удостоверяя на основании доступной информации, что оно использовано как определенная или как неопределенная дескрипция. Так же не всегда просто провести границу между определенными дескрипциями и собственными именами: выражение «Большой каньон» выглядит как дескрипция (его перевод на английский включает определенный артикль) и ведет себя как дескрипция (переводима на другие языки, имеет множественное число), но известно и фактически используется как имя определенного места. Впрочем, не дескрипции являются предметом обсуждения в данной статье.
- (2) Имеется в виду анализ определенных дескрипций Расселом, изложенный в [5].
- (3) Речь естественно идет о конкретном прочтении (а), в котором имени приписан определенный денотат, поскольку само по себе оно может применяться к разным индивидам; см.: [2. С. 9].

- (4) Возможные миры, как пишет Льюис, суть то, каким действительный мир мог бы быть [3. С. 84]. Вопрос о существовании в возможности — отдельная тема философии возможных миров. Подробнее о разных концепциях возможных миров см. в [7. С. 65—75].
- (5) Ср. аналогичные рассуждения в [4. С. 65].
- (6) Хотя, скорее, здесь оправданно говорить в лучшем случае о претензии на установление подобной связи в случае, если связи такого рода действительно являются тем, что люди пытаются устанавливать, наделяя собственные имена референциями.
- (7) Именно критика теории, согласно которой референции собственных имен определяются какими-то дескрипциями, была одним из основных мотивов появления концепции собственных имен как жестких десигнаторов.
- (8) Оставим здесь без внимания вопрос о том, что значит быть тем же токеном в другом возможном мире, а также — в каком смысле токен имени может иметь носитель.
- (9) На этот аспект кореференциальности имен обратил внимание еще Г. Фреге [1]. Крипке говорит [2. С. 20], что из его концепции не следует, что «Цицерон» и «Туллий» синонимы; но все же если кореференциальные имена суть жесткие десигнаторы и их значения определяются их референциями, то не понятно, почему они не должны быть синонимами.
- (10) Знак « \Leftrightarrow » или «есть» как выражение тождества может выражать либо тождество в соответствующем мире, либо тождество независимо от миров, что фактически — то же самое, что и необходимое тождество. В этом случае вывод, который делает Крипке, тривиален. Но обычно предложение «Вода есть H_2O » понимается как значащее, что вода в действительности есть H_2O . В этом случае, вывод о необходимости этой истины будет следовать из трактовки терминов «Вода» и « H_2O » как жестких десигнаторов.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Фреге Г.* Смысл и значение // Фреге Г. Избранные работы. М., 1997.
- [2] *Kripke S.* Naming and Necessity. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- [3] *Lewis D.* Counterfactuals. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.
- [4] *Putnam H.* Realism and Reason. Cambridge University Press, 1983.
- [5] *Russell B.* On Denoting // *Mind*, New Series. Vol. 14. No. 56 (Oct., 1905).
- [6] *Sainsbury R.M.* Reference without Referents. Clarendon Press, Oxford, 2005.
- [7] *Stalnaker R.* Possible Worlds // *Nous*. 1976. Vol. 10.

PROPER NAMES AS RIGID DESIGNATORS

A.Z. Chernyak

Department of Social Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay St., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The article focuses on the critical analysis of the concept of proper names as rigid designators. The arguments in favor of the theory of meaning for ordinary proper names and its problems are considered. The author comes to the conclusion that the theory is open to objection.

Key words: denotation, definite description, meaning, proper names, reference, rigid designator.

REFERENCES

- [1] *Frege G.* Smysl i znachenie. *Frege G. Izbrannye raboty.* M., 1997.
- [2] *Kripke S.* Naming and Necessity. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- [3] *Lewis D.* Counterfactuals. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.
- [4] *Putnem H.* Realism and Reason. Cambridge University Press, 1983.
- [5] *Russell B.* On Denoting. *Mind, New Series.* Vol. 14. No. 56 (Oct., 1905).
- [6] *Sainsbury R.M.* Reference without Referents. Clarendon Press, Oxford, 2005.
- [7] *Stalnaker R.* Possible Worlds. *Noûs.* 1976. Vol. 10.

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

МОДИФИКАЦИЯ VS КОММОДИФИКАЦИЯ

Д.С. Шалагинов

Школа философии
Факультет гуманитарных наук
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
ул. Старая Басманная, 21/4, Москва, Россия, 105066

Способна ли модификация человеческого тела стать оплотом эмансипаторной политики? Этот вопрос может возникнуть у читателя работы Майкла Хардта и Антонио Негри «Империи». Их проект сводится к созданию картины всемирной борьбы «Империи», учрежденной власти капитала, поддерживающего ее государства, и множества — (пост)современного субъекта труда.

В данном очерке мы хотели бы проблематизировать гипотезу о телесной модификации как освободительной практике.

Обратимся непосредственно к тем фрагментам текста Негри и Хардта, в которых авторы развивают интересующую нас идею.

Теоретики заявляют о том, что симптомом постсовременности становится размывание межгендерных телесных и сексуальных отношений. Вплоть до того, что человеческие тела начинают приобретать некие постчеловеческие характеристики. Речь в данном случае идет об «эстетических мутациях», таких как пирсинг и татуировка. Условием их возможности, по мнению Негри и Хардта, является переосмысление человеческой природы как таковой, а именно: «признание того, что человеческая природа никоим образом не отделена от природы в целом, что не существует строгих и необходимых границ между человеком и животным, человеком и машиной, мужчиной и женщиной и так далее; это — признание того, что сама природа является искусственной сферой, открытой всем новым мутациям, смешениям, гибридизациям» [8. С. 204].

Тем самым мыслители пытаются проиллюстрировать концепт антропологического исхода, иначе говоря — такого изменения субъекта труда, которое способно освободить его от власти капитала и государства, — создать новую локальность в а-локальном пространстве, островок альтернативных социально-политических отношений, публичную сферу [2. С. 36—39] в мире позднего капитализма. В этом

смысле можно говорить о конструктивном аспекте мутации, которая несет с собой творческую силу, создающую новое тело. Тем не менее эстетические мутации остаются всего лишь слабым подобием некоторого радикального изменения, которое должно быть способно перечеркнуть применяемую к телу власть нормализации самим фактом своего существования [8. С. 204].

Таким образом, здесь мы уже сталкиваемся с частичным ответом на поставленный нами вопрос: сама по себе практика телесной модификации не является достаточным средством в борьбе за освобождение. Необходимо создание некоего нового способа существования, контуры которого философы не прочерчивают достаточно четко. Но кое-что по этому поводу они все-таки говорят: «Антропологические метаморфозы тел совершаются посредством общего опыта труда и новых технологий, обладающих конститутивным воздействием и онтологическими смыслами. Орудия всегда выполняли для человека роль протезов, интегрированных в наши тела нашей трудовой практикой, они были своего рода антропологической мутацией, как в отношении индивида, так и в отношении коллективной жизни общества» [8. С. 204].

Оптимистический пафос М. Хардта и А. Негри во многом опирается на идеи Делёза, утверждавшего, что «человек — это животное, которое изменяет свою собственную породу» [9. С. 243], а также явно конвергирует с «Манифестом киборгов» Донны Харауэй [10] (авторы подчеркивают особое значение ее идей [8. С. 95]), которая прибегает к образу киборга, чтобы стереть общепринятые границы: 1) между животным и человеком; 2) между организмом и машиной [10].

Однако необходимо вернуться к вопросу, с которого мы начали эту статью, — может ли практика телесной модификации, фундированная отказом от проведения четкой грани между человеческим и нечеловеческим, стать инструментом борьбы с капитализмом? Достаточно ли превратить свое тело в пространство перманентного экспериментирования, стирающего традиционные границы, чтобы стать свободным?

В поисках ответа обратимся к работе Джорджо Агамбена «Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь», где итальянский философ рассказывает о случае некоего биолога Уилсона, который, узнав о том, что болен лейкемией, решает превратить свое тело в исследовательскую лабораторию. Так как он сознательно идет на этот шаг и сам отвечает за себя, юридические и этические барьеры не имеют над ним власти: «Его тело, — пишет Агамбен, — не принадлежит ему самому, ибо оно было преобразовано в лабораторию; но оно не принадлежит и обществу, так как оно способно нарушить пределы, которые нравственность и закон налагают на эксперимент, лишь будучи чьим-то индивидуальным телом» [1. С. 236].

Философ замечает, что в данном случае мы имеем дело с зоной неразличимости, поскольку подобная жизнь — *experimental life* — является одновременно и *vi-os*, то есть политической жизнью гражданина государства, и *zoe* — жизнью как таковой, голой жизнью. Эксперимент стирает границу, что приводит к исключению человека как из человеческого, так и из нечеловеческого порядка. Но несет ли в себе это состояние неразличимости потенциал освобождения? С одной стороны, Агамбен заявляет о том, что внимательное отношение к подобным «неудоб-

ным зонам безразличия» может поспособствовать выработке новых политических моделей, с другой — «ни само тело, ни экономика его удовольствий не могут выступать в качестве точек противостояния претензиям суверенной власти» [1. С. 237].

Голая жизнь, по Агамбену, представляет собой предел пассивности. Для Негри жизнь, напротив, представляет собой виртуальное могущество, идея которого позволяет Негри и Хардту заявлять о том, что *множество* обладает бесконечной творческой силой, напрямую связанной с наукой, знанием, аффектом и языком, составляющими антропологическую виртуальность [8. С. 339]. Неудивительно, что теоретики относятся к выводам Агамбена несколько критически [8. С. 340].

Ссылки на виртуальное могущество, однако, не являются достаточным основанием для положительного ответа на поставленный нами вопрос.

Контуры имперского строя, утверждают исследователи, могут быть представлены в виде ризомы, которая оказывается одновременно как закрытой, так и открытой. Главным условием существования подобной глобальной сети является то, что «она носит гибридный характер...» [8. С. 299—300].

Здесь мы сталкиваемся с двумя выводами: во-первых, если внешнего больше нет (ризома стирает границу внутреннего/внешнего), разговор о возможности другого мира становится нерелевантным (весь мир стал Империей); во-вторых, призыв к гибридизации совпадает с курсом позднего капитализма на производство изменчивых субъектов. Весьма здравую критику базового посыла «Империи» предложил Петер Слотердаjk, который заметил: «в царстве капитала любая возможная оппозиция является порождением тех состояний, против которых она обращается» [7. С. 841]. Если никакого внешнего больше нет, то и новый мировой порядок, и постмодернистский субститут революционного субъекта представляют собой одно и то же, а значит, проект внутреннего преодоления капитализма ставится под угрозу.

Ключевой недостаток позиции Негри и Хардта, на наш взгляд, заключается в том, что капитализм потенциально способен превратить в товар даже то, что обладает, казалось бы, очевидным иммунитетом к коммодификации. Сегодня телесные преобразования стремительно входят в моду, а следовательно — превращаются в предмет потребления. Более того, субъект незащищен против культурных инфекций позднего капитализма, который моделирует его на доиндивидуальном уровне [10; 11]. Этой проблеме посвящено небольшое эссе другого известного теоретика постопераизма Маурицио Лаззарато «Машина», в котором он различает два типа подчинения — социальное подчинение (индивидуальный уровень) и машинное порабощение (доиндивидуальный уровень) [5]. Субъект не в состоянии сознавать процесс, в ходе которого его органы и силы подсоединяются к функциям, органам и силам технической машины, что приводит к возникновению единого комплексного устройства, единого тела.

Эта идея вызывает ассоциации с образами, которые разрабатывает в своем творчестве Дэвид Кроненберг. Достаточно вспомнить сцену слияния персонажа фильма «Видеотроп» (1982) с экраном телевизора. Как утверждали Делез и Гваттари, мысль не является прерогативой философии, искусство мыслит ничуть не в меньшей степени, только делает это, прибегая к перцептивно-аффективным

средствам [3. С. 229]. Поэтому далее мы хотели бы обратиться к кинематографическим и литературным объектам.

Тело и его изменения занимают центральное место в творчестве канадского режиссера и писателя. Как отмечает культуролог Александр Павлов, работы Кроненберга «являются „телесными“ в двух смыслах. В прямом: тело — главный объект интереса практически во всех картинах мастера. В переносном: картины Кроненберга оказывают влияние на наши тела во время просмотра» [6. С. 116—117].

Внимание режиссера к телу становится стилиобразующей чертой. Она прекрасно прослеживается в уже упомянутом «Видеодроме», в финале которого телевизионный образ исчезнувшей подруги сообщает Максу Ренну (персонажу Джеймса Вудса) о том, что тот уже претерпел значительные психосоматические мутации, но должен пройти весь путь, полную трансформацию, осуществить которую можно лишь уничтожив свое тело, после чего герой убивает себя со словами: «Долгая жизнь новой плоти!» Этот эпизод может быть прочитан как метафора завершающей стадии доиндивидуального порабощения. Несмотря на существенные контекстуальные отличия, нельзя не вспомнить о монструозной плоти множества, о которой столь красноречиво пишут Негри и Хардт [9. С. 238—239].

В романе «Употреблено» (2014) читатель встречается с размышлениями персонажей о возможном эстетическом повороте: «Сейчас так много женщин болеет раком. Как ты думаешь, может, возникнет целая эстетика? Мода на онкобольных?... Прежде понимание красоты люди связывали с отсутствием признаков болезни, близкой смерти, теперь же, словно по злему колдовству, все извратилось, и красота подчас лишь имитация юности, зрелости, здоровья...» [4. С. 76—77].

В данном контексте можно было бы иронически заметить, что «преображенное болезнью» тело вполне подходит для воспеваемого Негри и Хардтом антропологического исхода — оно уже практически не способно к нормализации, подобно телу биолога Уилсона, о котором пишет Агамбен. Более того, это тело действительно может стать воплощенным экспериментом, «авангардным воплощением красоты» [4. С. 81].

На основании сказанного можно прийти к выводу о том, что в пространстве тотальной коммодификации, создаваемом поздним капитализмом, авангард занимает свою нишу на рынке — у него, как и у других продуктов, есть своя целевая группа потребителей. Поэтому подобное модифицированное тело потенциально способно стать предметом потребления — в сущности, Кроненберг мастерски обыгрывает этот мотив в своем произведении. Центральной идеей, определяющей концепцию персонажа его романа, левого философа Аристиды Аростеги, является именно тело как предмет потребления [4. С. 56].

На страницах книги мы также сталкиваемся с мотивами каннибализма и органического капитализма — торговли человеческими органами. Последний мотив оказывается важным — ведь если, как утверждает Харауэй, разграничение между животнo-человеческим организмом и машиной действительно устарело, этот организм, лишенный коренного отличия от машины, также поддается сборке и монтажу [10].

Таким образом, мы начали свое размышление с рассмотрения пассажа «Империи», который намекает на возможность будущего сопротивления, связанного

с антропологическим исходом — радикальной психосоматической трансформацией субъективности. Затем обратились к другому возможному сценарию эволюции телесности, сулящему куда менее радужные перспективы. Несомненно, логика Негри и Хардта напрямую связана с попыткой ликвидации трансцендентного измерения как гаранта онтологической стабильности и самотождественности мира и индивида, о чем свидетельствует их заявление: «Антигуманизм, рассматриваемый как отрицание всякой трансценденции, никоим образом нельзя путать с отрицанием *vis viva*, творческой жизненной силы, одухотворяющей революционную традицию современности. Напротив, отрицание трансценденции является условием возможности мыслить эту имманентную власть анархической основой философии» [8. С. 95]. Этот революционный пыл не должен отвлекать нас от того, что в основе анархизма лежит логика, во многом схожая с капиталистической.

На данное сходство недвусмысленно указывают персонажи другого фильма Кроненберга — «Космополиса» (2012), — которые размышляют о том, что анархисты всегда воспринимали желание уничтожить как творческий порыв. С другой стороны, это желание оказывается и признаком капиталистического мышления — насильственным разрушением, связанным с решительным устранением старых отраслей и утверждением новых рынков. В обоих случаях мы встречаемся с идентичным кредо: «Уничтожить прошлое, чтобы создать будущее». Негри и Хардт делают ставку на творческий потенциал *множества*, но, как верно замечает другой представитель автономного марксизма Маурицио Лаззарато, и капиталистическая машина обладает властью приводить в движение творческие процессы [5]. Кроненберг же иллюстрирует возможную модель изменения отношения к телу, предостерегая нас: ставка на «экспериментальную жизнь» может привести к тому, что сама телесность станет полностью вписанной в пространство коммодификации.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Агамбен Дж.* Номо сасег. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Издательство «Европа», 2011.
- [2] *Вирно П.* Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013.
- [3] *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М.: Академический проект, 2009.
- [4] *Кроненберг Д.* Употреблено: роман. М.: Издательство АСТ: CORPUS, 2015.
- [5] *Лаззарато М.* Машина. URL: <http://eipcp.net/transversal/1106/lazzarato/ru>.
- [6] *Павлов А.* Постыдное удовольствие: философские и социально-политические интерпретации массового кинематографа. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015.
- [7] *Слотердайк П.* Сферы. Плуральная сферология. Том III. Пена. СПб.: Издательство «Наука», 2010.
- [8] *Хардт М., Негри А.* Империя. М.: Праксис, 2004.
- [9] *Хардт М., Негри А.* Множество: война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция, 2006.
- [10] *Gasparyan D.* Mirror for the other: problem of the self in continental philosophy from Hegel to Lacan // Integrative Psychological and Behavioral Science. 2014. Т. 48. № 1.
- [11] *Gasparyan D.* Absolute imperatives of rationality in transcendental pragmatics and communication theory // Middle East Journal of Scientific Research. 2012. Т. 12. № 9.
- [12] *Haraway D.* A Cyborg Manifesto. URL: <http://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Haraway-CyborgManifesto-1.pdf>.

MODIFICATION VERSUS COMMODIFICATION

D.S. Shalaginov

School of Philosophy
Faculty of Humanities

National Research University Higher School of Economics
Staraya Basmannaya St., 21/4, Moscow, Russia, 105066

REFERENCES

- [1] *Agamben Dzh.* Homo sacer. Suverennaja vlast' i golaja zhizn'. M.: Izdatel'stvo «Evropa», 2011.
- [2] *Virno P.* Grammatika mnozhestva: k analizu form sovremennoj zhizni. M.: ООО «Ad Marginem Press», 2013.
- [3] *Delez Zh., Gvattari F.* Chto takoe filosofija? M.: Akademicheskij proekt, 2009.
- [4] *Kronenberg D.* Upotrebleno: roman. M.: Izdatel'stvo AST: CORPUS, 2015.
- [5] *Lazzarato M.* Mashina. URL: <http://eipcp.net/transversal/1106/lazzarato/ru>.
- [6] *Pavlov A.* Postydnoe udovol'stvie: filosofskie i social'no-politicheskie interpretacii massovogo kinematografa. M.: Izd. dom Vysšej shkoly ekonomiki, 2015.
- [7] *Sloterdajk P.* Sfery. Pljural'naja sferologija. Tom III. Pena. SPb.: Izdatel'stvo «Nauka», 2010.
- [8] *Hardt M., Negri A.* Imperija. M.: Praxis, 2004.
- [9] *Hardt M., Negri A.* Mnozhestvo: vojna i demokratija v epohu imperii. M.: Kul'turnaja revoljucija, 2006.
- [10] *Gasparyan D.* Mirror for the other: problem of the self in continental philosophy from Hegel to Lacan. *Integrative Psychological and Behavioral Science*. 2014. T. 48. № 1.
- [11] *Gasparyan D.* Absolute imperatives of rationality in transcendental pragmatics and communication theory. *Middle East Journal of Scientific Research*. 2012. T. 12. № 9.
- [12] *Haraway D.* A Cyborg Manifesto. URL: <http://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Haraway-CyborgManifesto-1.pdf>.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ТЕОРИИ ТРАНСГУМАНИЗМА СКВОЗЬ ПРИЗМУ ИДЕЙ Л. ВИТГЕНШТЕЙНА

С.А. Костина

Кафедра социальной философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

Если попытаться в самом общем виде очертить проблемное поле трансгуманизма, то можно сказать, что затрагиваемые им вопросы находятся на границе между наукой, ее достижениями и перспективами, и жизнью человека как таковой. Л. Витгенштейн, конечно, никогда не высказывался о трансгуманизме, хотя бы по той причине, что в его время трансгуманизм еще не сформировался, хотя идеи трансгуманистского толка можно обнаружить в различные эпохи. В трудах мыслителя, как представляется, есть то, что заставляет полагать границы таким абсолютным для трансгуманизма ценностям, как безграничная вера в науку, упование на будущее и нацеленность на земное бессмертие (желание вечного существования).

Принято считать, что слово «трансгуманизм» впервые было употреблено биологом Джулианом Хаксли, который состоял в родстве с зоологом Томасом Хаксли (Гексли) и Олдосом Хаксли — писателем, известным по своей антиутопии «О дивный новый мир».

Трансгуманизм видит «решение» различных проблем человеческого существования (смерти, болезни, усталости, ограниченности памяти и др.) *в развитии науки*. Впрочем, некоторые исследования трансгуманистов «работают» больше на «улучшение» человека (его «характеристик»), чем на решение каких-либо конкретных проблем. Телесность в целом, судя по всему, представляет проблему для трансгуманизма. Тело человека привязано к определенной точке в пространстве и времени; ему необходимо пропитание, утоление жажды, укрытие, оно подвержено болезням, которые угрожают самому факту жизни человека, он попросту смертен. Сознывая, что телесность представляет собой отдельную философскую и антропологическую проблему, мы не будем ее специально обсуждать в данной статье, однако выскажем предположение, что наиболее конструктивными путями решения этой проблемы могли бы стать психоаналитический и феноменологический подходы, так как в них отсутствует традиционное противопоставление материи и духа (тела и сознания).

Телесность — проблема для трансгуманизма, но в то же время и средство постижения, «схватывания» человеческой природы. С одной стороны, мы имеем физиолого-органическую «картину» человека (трансгуманистов, добавим, интересуется не только «физика», но и «психика» — достижения в области психофизиологии, точнее нейрофизиологии, например, работы по расширению памяти, передаче мыслей, управлению техническими объектами с помощью мысли). С другой

стороны, трансгуманисты рассуждают о «цифровой» перспективе человека, рассматривают как достижимую перспективу электронного кодирования его сознания, а это, заметим, уже другой (неорганический) «формат» человека, с которым гораздо проще работать и которым проще управлять.

НАУКА И ЧЕЛОВЕК

Наука — главный предмет надежд и чаяний трансгуманистов. Она должна войти в жизнь всех без исключения людей и изменить ее кардинальным образом.

Л. Витгенштейн же в целом вовсе не разделяет веры в науку, несмотря на свою причастность к логическому позитивизму, которому такая установка свойственна. Он как раз, наоборот, стремится подчеркнуть ограниченность науки.

Одно из ключевых высказываний, определяющих его позицию по этому вопросу, можно найти в «Логико-философском трактате»: «6.52. Мы чувствуем, что, если бы даже были получены ответы на все возможные научные вопросы, наши жизненные проблемы совсем не были бы затронуты этим. Тогда, конечно, уже не осталось бы вопросов, но и это было бы определенным ответом» [1]. Почему же Л. Витгенштейн отказывает науке в возможности помочь нам в жизни?

Для ответа на этот вопрос следует углубиться в концепцию философа, как она представлена в «Логико-философском трактате». В данной работе речь идет о мире и возможностях (и бессилии) языка, который о нем говорит. «1.13. Мир — это факты в логическом пространстве» [1]. Реальность оказывается семантической логически упорядоченной структурой, а не совокупностью эмпирических объектов. Понятие факта объясняется как существование со-бытий (в переводе М.С. Козловой) и как соединение объектов — вещей и предметов (в переводе Д.Г. Лахути).

Эти варианты перевода трактата на русский язык можно назвать комплементарными, так как факт образуется «совместным бытием» объектов мира, ведь в объекте заложены определенные возможности взаимодействия с другими объектами. Логика же априорно присутствует до всякого возможного положения вещей, которое не может образоваться вне ее. Сама по себе она не может быть схвачена ни языком, ни мышлением: она трансцендентна. Логика показывает себя, дает себя обнаружить, но отразить в языке сам принцип отражения невозможно. Язык зеркально изображает факты, имея с миром одну и ту же логическую структуру. И, что важно заметить, только лишь факты. Короче говоря, объекты образуют факты, факты составляют мир, язык отражает их, логика обеспечивает эти «процессы». «...Мы никогда не будем знать никакого другого, „настоящего“, мира, кроме того, который знаем» [2. С. 59].

Следующим шагом является постулат о тождественности границ языка и мира: мир простирается настолько, насколько мы владеем языком и способны его воспринимать, наш мир равен нашему языку. Любая речь, касающаяся чего-либо «выше» фактов, например, философская, оказывается бессмысленной: «6.53. Правильный метод философии, собственно, состоял бы в следующем: ничего не говорить, кроме того, что может быть сказано, то есть кроме высказываний науки... —

А всякий раз, когда кто-то захотел бы высказать нечто метафизическое, доказывать ему, что он не наделил значением определенные знаки своих предложений» [1]. Философия, этика, эстетика не могут существовать в качестве *наук*, как их понимает Л. Витгенштейн, что, разумеется, не является их «недостатком».

Учитывая сказанное, мы можем более четко определить, какое место наука занимает в концепции Л. Витгенштейна. Становится понятно, что область науки — это область фактов, подчиненных логической необходимости, а это довольно скромное место. «4.11. Совокупность всех истинных предложений есть все естествознание (или совокупность всех естественных наук)» [3], эти истинные предложения — не что иное, как *фактуальные* предложения, язык фактов.

Как же обстоит дело с человеком и его положением в мире? Человек не принадлежит миру, он не его часть, а граница. Лишь тело является объектом мира: «5.631... Если бы я писал книгу „Мир, как я его нахожу“, то в ней следовало бы сообщить и о моем теле и рассказать, какие члены подчиняются моей воле, какие нет и т.д.» [1]. Человек — не один из фактов мира, и наука, следовательно, не может сделать его своим объектом изучения, разве что только его тело. Точно также получается, что и другой человек всегда оказывается больше, чем факт мира (каковым, повторим, может являться только его тело и то, что оно делает). Другой, как и мы сами, ускользает в область тайны. «Незнание как отсутствие готового знания, вербального пред-понимания возвращает Другому независимость от языка... Другой „молчит“ в ответ на приостановку потока человеческих экстраполяций, направленных на ассоциативное достраивание картины мира, вытесняющее и сублимирующее опыт неизвестного» [4. С. 80].

Наука и человек, таким образом, у Л. Витгенштейна не являются также (неразрывно) связанными, как это представлено в концепции трансгуманизма.

ВЕЧНОСТЬ

Трансгуманизм обеспокоен проходящим характером жизни человека, его конечностью (смертностью), более того, он не желает мириться с этим фактом. Бессмертие являлось предметом исследований для многих мыслителей, оно представлялось и как благо, и как проклятие. У Л. Витгенштейна мы также находим рассуждения на эту тему. Более того, мыслитель заявляет о вечности нашей жизни.

Его позиция объясняется тем, что смерть, прекращение жизни не может быть эпизодом нашего опыта (чтобы утверждать обратное, нужно быть уверенными в существовании загробной жизни); нельзя умереть в настоящем времени и нельзя окинуть взглядом свою *уже прошедшую* жизнь, осознать себя умершим. «6.4311. Смерть — не событие жизни. Человек не испытывает смерти. Если под вечностью понимать не бесконечную длительность времени, но безвременность, то вечно жив тот, кто живет в настоящем. Стало быть, наша жизнь не имеет конца, так же как наше поле зрения не имеет границ» [1]. Настоящее здесь просто не соотносится с временным континуумом, как если бы категории времени вообще не было.

Далее в «Логико-философском трактате» читаем: «6.4312. Временное бессмертие человеческой души, означающее, следовательно, ее вечную жизнь даже после смерти, не только ничем не гарантировано, но прежде всего это предполо-

жение не выполняет даже того, чего с его помощью всегда хотели достичь. Решается ли какая-либо загадка тем, что я вечно продолжаю жить? Не является ли поэтому эта вечная жизнь настолько же загадочной, как и настоящая? Решение загадки жизни в пространстве и времени лежит вне пространства и времени. (Здесь должны решаться не естественнонаучные проблемы)» [1].

Это еще один ключевой момент воззрений Л. Витгенштейна, который может служить отправной точкой для критики трансгуманистов. Загадочное, мистическое — важная часть его философской концепции. «Вне пространства и времени» располагаются и этические, и эстетические вещи (ценности, смысл жизни, возвышенное, добро и зло), здесь, вероятно, прячется и решение загадки жизни как таковой.

Все это отсылает нас совсем к другому порядку вещей. Разделение на то, что может быть сказано, и на то, что не может, не касается только языка.

Здесь заключена одна важная мысль. Ведь принято считать, что Л. Витгенштейн принадлежит к аналитической философии, философии языка, но язык был лишь той областью, с которой он начал свой философский путь. В предисловии к «Трактату» Л. Витгенштейн говорит о том, что этика — это как раз то, ради чего и была написана работа.

Возвращаясь к проблеме вечности, мы теперь понимаем, что вечность может присутствовать в нашей жизни иначе, чем «вечная жизнь», — не в качестве цели или мечты, а в качестве нечто такого, что приходит самостоятельно, сейчас и внезапно, не дожидаясь научного прогресса, и что она уже всегда заключена в нашем существовании.

Согласно Л. Витгенштейну, вечность — это точка зрения на мир, *sub specie aeternitatis*, как он говорит в своих дневниках и в «Трактате»: «6.45. Созерцание мира *sub specie aeterni* есть его созерцание как ограниченного целого. Чувствование мира как ограниченного целого есть мистическое» [1]. Цель человека — осознать свою принадлежность к чему-то высшему, к чему-то расположенному вне мира фактов, границу которого он являет собой, осознать, что в нем, в человеке, есть «дверь» в иные сферы, за порогом которой наш язык умолкает.

Альбер Камю, рассуждая о проблеме смысла жизни, в качестве эпиграфа к своей работе «Миф о Сизифе» употребляет фразу Пиндара из «Пифийских песен»: «Душа, не стремись к вечной жизни, постарайся исчерпать то, что возможно» [5]. Для трансгуманизма область возможного — это предмет, подлежащий развитию, преобразованию, инструментализации. Приведенное высказывание поднимает вопрос, который не был бы пустым для трансгуманизма: что может дать нам вечная жизнь, почему не ценится жизнь «средней длительности», почему ценным атрибутом видится ее временное продление? Почему трансгуманизм не заботится о том, *как* жить обычную по длительности жизнь?

СМЫСЛ ЖИЗНИ

Увеличить объем памяти, «продолжить» себя с помощью технологии, вживить чип в мозг для управления техникой на расстоянии, преодолеть старость и увеличить продолжительность жизни, стать «больше»..., «лучше»... — это все ориентиры трансгуманизма.

Очевидно, данные вещи не самоценны, поэтому возникает вопрос о смысле жизни человека «расширенного». Есть лишь одно вопрошание — зачем? Будет ли тема смысла жизни важна для «нового» человека? Может ли трансгуманизм стать его философией жизни, каковой будет система его жизненных ориентаций (ценностей)?

В одном из российских университетов во время коллоквиума представителям трансгуманистического движения был задан вопрос о смысле жизни. Ответ был приблизительно следующим: «Когда мы сможем побывать, например, в других галактиках, многое узнать и увидеть, тогда нам станет ясен смысл жизни». Конечно, это лишь один вариант ответа, и несомненно, что трансгуманисты могут ответить как-то иначе, но нельзя отрицать, что в этом ответе просматривается серьезная проблема. В доктрине трансгуманизма нет места для вопроса о смысле жизни. Для этого им следовало бы признать, что человеческое существование имеет *экзистенциальное* измерение.

По Л. Витгенштейну, как мы уже заметили ранее, «возвышенные» содержания жизни, такие например, как этические, являются важнейшими для человека. Подчеркивая это, философ предлагает нам их «апофатическое» определение. Эти содержания не могут быть предметом нашего знания, так как находятся вне нашего мира, они трансцендентны. А значит: «6.41. Смысл мира должен находиться вне мира. В мире все есть, как оно есть, и все происходит, как оно происходит; в нем нет ценности — а если бы она и была, то не имела бы ценности» [1].

Обратим внимание на уверенность трансгуманизма в том, что будущее будет несравнимо лучше, чем настоящее, как если бы существующая настоящая жизнь была бы лишь подготовкой к следующей, более значимой. Можно ли видеть в этом какие-то новорелигиозные мотивы? Является ли наше подозрение в «нерелигиозной религиозности» трансгуманизма неким преувеличением? Совершенно очевидно, однако, что трансгуманизм очарован будущим, уповает на него и ожидает от него всевозможных благ и радостей для человека.

В работе «Культура и ценность» (1930) Л. Витгенштейн писал: «[27] Поверь кто-то, что найдено решение жизненной проблемы, будь он готов заявить, что теперь ему все так легко, — в опровержение самого себя ему было бы достаточно вспомнить о том времени, когда это „решение“ еще не было найдено, но и в то время надо было уметь жить. И тогда найденное решение покажется ему случайным» [6].

В конечном итоге мы приходим к принципиальному вопросу: каким образом трансгуманизм видит жизнь в настоящем, будь то сейчас, в 2016 г., или в любой другой момент, который будет для нас настоящим временем? — к вопросу, который в силу обозначенных устремлений трансгуманизма, оказывается риторическим.

ПРАВО НА ЗАГАДКУ

В «Лекции об этике» [5], объясняя существование лишь относительных ценностей, Л. Витгенштейн предлагает представить львиную голову, внезапно выросшую на плечах одного из присутствующих. В этом случае, вероятно, люди позвали

бы врача, чтобы он провел необходимые исследования и дал свое научное объяснение, ведь научные объяснения заслуживают доверие. Такое ход событий мигом бы стер чудесность этого происшествия. Понятия чуда вообще не существует в научном мировоззрении, для науки все факты — одного порядка, а то, что не может быть объяснено, должно лишь подождать, пока наука будет в состоянии это объяснить по мере своего развития. По той же самой причине, замечает мыслитель, «...не может быть великой, существенной проблемы в научном смысле» [6].

Мы приближаемся к тому, чтобы утверждать, что человек не может быть определен в мире фактов, как это пытается делать трансгуманизм, не может принадлежать к ведению науки, как, например, химический состав морской воды или двигатель самолета. Трансгуманизм отказывает человеку в человечности. Не будем определять, что такое человек, по той причине, что «претензия на то, чтобы познать человека и определить его с помощью понятия, неизбежно ведет к тому, чтобы согласиться на его объективацию или даже больше — на саму его человечность согласно объективации, которую мы из нее произведем. Определение человека через понятие вовсе не всегда и не напрямую ведет к уничтожению человека, но оно уже выполняет первое условие, удобное для истребления всего, что не будет отвечать этому определению. Эта угроза — покончить с некоторыми среди людей просто потому, что имеется точное определение человека — вовсе не преувеличение и не странность» [8]. Эти строки принадлежат Жан-Люку Мариону, и XX век подтверждает его правоту.

В работах Л. Витгенштейна часто можно встретить слова «загадочный», «мистическое». О том, что ему представляется таковым, он, понятное дело, не распространяется на страницах своих произведений, мы знаем только, что мистическое в конце концов — это тот факт, что мир *есть*.

Оставим ли мы место для загадки, решения которой нет в нашем мире? Какой была бы жизнь в мире, который полностью объяснила наука? «[455] Вечное и важное для человека часто таится под непроницаемым покровом. Он знает, за ним скрывается что-то, но не *видит* этого. Покров отражает дневной свет» [6]. Главное, что мы можем вынести из этого прочтения, — знать, что всегда есть некая тайна (связанная с нами, с нашим существованием), и оставить себе, человеку, на нее право.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Философские работы. Часть 1. М.: Издательство «Гнозис», 1994.
- [2] *Тагиров Ф.В.* Человек: бытие в свете трансценденции // Философия права. 2008. № 1.
- [3] *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М.: Наука, 1958.
- [4] *Рудановская С.В.* Приближение к другому: опыт прочтения «Соляриса» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «Философия». 2015. № 1.
- [5] *Камю А.* Миф о Сизифе: философский трактат. СПб.: Издательский дом «Азбука-классика», 2007.
- [6] *Витгенштейн Л.* Культура и ценность // Философские работы. Часть 1. М.: Издательство «Гнозис», 1994.
- [7] *Витгенштейн Л.* Лекция об этике // Историко-философский ежегодник. 1989. М., 1989.
- [8] *Марион Ж.-Л.* «Я сам для себя стал великим вопрошанием» — привилегия незнания // Логос. 2011. (1) 80.

THE EXISTENTIAL DIMENSION IN THE CONCEPT OF TRANSHUMANISM BY MEANS OF L. WITTGENSTEIN'S PHILOSOPHICAL CONCEPTION

S.A. Kostina

Department of Social Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklaya str., 10/2, Moscow, Russia, 117198

REFERENCES

- [1] *Vitgenshtejn L. Logiko-filosofskij traktat. Filosofskie raboty. Chast' 1. M.: Izdatel'stvo «Gnozis», 1994.*
- [2] *Tagirov F.V. Chelovek: bytie v svete transcencencii. Filosofija prava. 2008. № 1.*
- [3] *Vitgenshtejn L. Logiko-filosofskij traktat. M.: Nauka, 1958.*
- [4] *Rudanovskaja S.V. Priblizhenie k drugomu: opyt prochtenija «Soljarisa». Vestnik Rossijskogo universiteta družby narodov. Serija «Filosofija». 2015. № 1.*
- [5] *Kamju A. Mif o Sizife: filosofskij traktat. SPb.: Izdatel'skij dom «Azbukaklassika», 2007.*
- [6] *Vitgenshtejn L. Kul'tura i cennost'. Filosofskie raboty. Chast' 1. M.: Izdatel'stvo «Gnozis», 1994.*
- [7] *Vitgenshtejn L. Lekcija ob jetike. Istoriko-filosofskij ezhegodnik. 1989. M., 1989.*
- [8] *Marion Zh.-L. «Ja sam dlja sebja stal velikim voprosnaniem» — privilegija neznanija. Logos. 2011. (1) 80.*

ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

О.Г. Алиева

Кафедра этики
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

«Эпоха идентичности» полна шума и ярости.
Зигмунд Бауман

В современном глобализирующемся мире национальная идентичность переживает кардинальные трансформации. Формируется всечеловеческая этика, глобальное мышление и глобальная идентичность.

В научной литературе взгляды на национальную идентичность, ее востребованность в современных условиях сильно разнятся. Скептики полагают, что она является препятствием на пути становления глобальной идентичности, поскольку национальная идентичность стремится сохранить прежние ценности и предпочтения, что несомненно не способствует культурному обновлению в современном мире. Оптимисты считают, что даже несмотря на ее замкнутость и консерватизм, национальная идентичность сохраняет мир поликультурным.

Разделить мнение той или иной стороны в данном вопросе довольно сложно, так как однозначно ответить, что в национальной идентичности идет во вред, а что на пользу для развития общества, не представляется возможным, ведь даже степень привязанности к своим традициям, культуре у разных народов не одинакова. Однако в современном мире, в связи с миграционным бумом, коренные жители Европы стали все чаще обращать внимание на собственную национальную идентичность. Инокультурное влияние сильно нарушило однородность европейской культуры, а под влиянием мигрантов, как правило, выходцев из стран Третьего мира, национальный облик Европы претерпел серьезные изменения. Оказалось, что новые европейцы не стремятся принимать и разделять культурные ценности коренных жителей, а, даже напротив, стараются сохранить свои национальные обычаи и традиции.

Проблема идентификации появляется у человека вместе с самосознанием, с потребностью отличать себя от других, с желанием понять, кто он есть. По мнению Э. Фромма, идентичность — «это способность человека легитимным образом определить свое Я» [1. С. 131]. Данная потребность для индивида является базовой, идентификация себя с определенной культурой определяет ментальность человека, его жизненные ценности. Кроме этого, национальная идентичность — важный инструмент в передаче культурного опыта. Таким образом, благодаря национальной идентичности, во-первых, индивид способен утвердить свое этническое Я через сравнение себя с другими, а во-вторых, этнические сообщества способны сохранить свои культурные традиции, ценности и обычаи. Именно поэтому утрата национальной культуры воспринимается всегда болезненно.

На сегодняшний день национальная идентичность переживает трансформации, которые чаще всего в научной литературе интерпретируются как размывание культурных границ, что ведет к «культурному шоку», а в конечном счете к утрате национальной самобытности. Неприятие глобализации во многом связано со страхом возможного утверждения новой глобальной культуры, отрицающей культуры национальные. В таком случае индивид рискует оказаться в рамках новой системы ценностей, непривычных для него, что может разрушить его мировоззрение и оказать существенное негативное влияние на его психологическое состояние, привести к агрессивности и фрустрации.

Культурная идентификация всегда выходила на первый план, когда происходила «встреча» разных культур. Перед лицом угрозы она являлась средством объединения людей. До восемнадцатого века эта проблема носила местный, локальный характер, и лишь со времен колониальной экспансии она стала обретать глобальные размеры. Колонисты рассматривали европеизацию коренных народов как окультуривание аборигенов, приобщение их к прогрессу. Однако в современном мире движущими силами глобализации являются не отдельные государства, а транснациональные корпорации, Интернет, массовая культура и колоссальные миграционные потоки населения.

На сегодняшний день мигранты, приезжая в новую страну, чаще всего не ассимилируются с коренным населением, а образуют диаспоры. Это приводит к тому, что культура перестает быть единым целым, тождественной определенной территории, она становится фрагментарной, разбросанной по всему миру, оторванной от национального ядра. Все это разобщает этнос, изменяет восприятие культурного пространства и расклеивает общую идентичность.

Увеличивая пространство техноценностей, формируя глобальную культуру, глобализация сужает область применения национального. Национальные ценности и традиции утрачивают свои позиции, а новые не имеют укорененности, необходимой для идентификации.

Из-за сильного влияния негативных факторов глобализации все чаще в научной литературе стали писать о «кризисе национальной идентичности». Однако, оказавшись в условиях дезинтеграции, национальная идентичность превращается в некое убежище, где можно обрести определенность, найти опору. Таким образом, в современном мире создается парадоксальная ситуация: чем сильнее влияние процесса глобализации, тем сильнее растет национальное самосознание, увеличивается общественный интерес к национальной идее, идет возврат к своим культурным традициям, в результате чего национальная идентичность укрепляется. Например, в Японии был принят закон, запрещающий использовать иностранные слова, с целью не засорять национальный язык, важность которого для сохранения культуры неоспорима. Как пишет Н.В. Анисимов: «Чем тщательнее и усерднее иностранец стремится влиться в японское общество, тем жестче оно его отвергает», то есть неважно, насколько хорошо иностранец умеет держаться по-японски, насколько грамотно он говорит, если антропологически он не японец, он останется для японцев „иным“» [3. С. 118].

Г.У. Солдатова выделяет несколько типов этнической идентичности: нормальная идентичность, этнодоминирующая идентичность, этнический фанатизм, этни-

ческая индифферентность и космополитизм [4. С. 70—71]. Первый тип — позитивная этническая идентичность, или нормальная идентичность — проявляется в сочетании толерантности с патриотизмом, в равном отношении к своему и к иному, в уважении чужой культуры. Позитивная идентичность является своего рода эталоном, нормой идентичности. Второй тип идентичности — этнодоминирующий, он характерен для фрагментирующихся пространств, нуждающихся в объединении, например, для государств в процессе их становления. Поскольку процессы государственного объединения выстраиваются, как правило, вокруг коренного народа как наиболее многочисленного, чьи ценности и традиции доминируют, постольку данная культура утверждается в качестве национальной политики. Примером этнодоминирующей идентичности выступают страны Восточной Европы и страны бывшего СССР. В данных обществах язык многочисленного народа, государствообразующего этноса признается в качестве государственного, целенаправленно не акцентируется внимание на этнических различиях, чтобы защитить национальную идентичность доминирующего этноса.

Однако при подобной государственной политике обеспечения единства общества, его сплочения существует этнократический уклон, так как конституция обеспечивает сохранение национальной идентичности доминирующего этноса, игнорируя малые этнические группы. Ставя права народа выше прав человека, этнодоминирующая идентичность формирует превосходство доминирующего этноса, стремится сохранить свою этническую чистоту, дискриминирует представителей других этнических общностей.

Подобный тип национальной идентичности может привести к практике национализма. Примером тому может служить современная ситуация на Украине, где в 2014 г. отменили закон «Об основах государственной языковой политики», Закон, который гарантировал использование «региональных языков» на территории Украины, то есть языков, которые считают родными более десяти процентов населения того или иного региона (русского — в восточных районах Украины, венгерского — в Закарпатской области, румынского — в Черновицкой области). На территории такого региона данный язык использовался наравне с государственным украинским языком в законодательно установленных сферах.

Наиболее агрессивным видом национальной идентичности является этнический фанатизм. Он может выражаться в крайне радикальных формах, когда индивид для утверждения и защиты собственной идентичности может использовать любые, даже крайние меры. Подобный фанатизм проявляется не только в следовании нормам своей культуры, своим ценностям, обычаям и традициям, но и в принуждении «иных», «чужих» поступать в соответствии с данными установками и идеалами, в попытках навязать собственные нормы и предпочтения. В условиях процесса глобализации, который стирает культурные различия, уничтожает национальные особенности, идентичность зачастую проявляется в виде этнического фанатизма, что приводит к ее неприятию, и воспринимается в качестве помехи для модернистских процессов.

Наиболее соответствующей глобальным ценностям является этническая индифферентность, слабая привязанность ко всему национальному и инациональному, некое равнодушие. В современном мире, при всем желании сохранить роль

национальных различий, происходит их размывание, уменьшение их значимости. Индивиды, не идентифицирующие себя ни с одной национальной культурой, этнически свободные, быстрее и успешнее адаптируются в новых условиях глобализации, так как легче усваивают все новое. По мнению глобалистов, укорененность в национальной идентичности является препятствием для формирования единого глобального мира. Индифферентная идентичность чаще всего проявляется в этническом нигилизме или космополитизме.

Космополитизм формирует индивида вненационального, который мыслит наднациональными категориями. Подобный человек, отрицая этничность, не связывает себя с определенным локусом, что позволяет ему чувствовать себя комфортно в любой стране, в любом обществе. Однако не все приверженцы культурного космополитизма полагают, что он отрицает культурные различия и право на идентификацию с той или иной культурой. По мнению Г. Гадамера, «культурный космополитизм есть возможность посредничества между национальными культурами и альтернативными стилями жизни» [5].

Другими словами, люди способны создавать новые идентичности, используя материалы из разных культурных источников. Поэтому этот вид идентичности нередко называют гибридным. Культурный космополитизм приветствует трансформацию, смешанность, которая является результатом комбинаций культур, ценностей, идей и т.д.

Сегодня можно наблюдать последствия подобной культурной гибридизации среди мигрантов, проявляющейся в смене их идентификации. Миллионы переселившихся в Европу или Америку латиноамериканцев, китайцев, турок, пакистанцев и т.д., особенно во втором поколении, идентифицируют себя как немцы, французы, американцы, сохраняя при этом свои национальные традиции и не обрывая связей со своими этническими общинами. Например, потомки плантационных рабочих из Кореи на Гавайских островах считают себя американцами и в то же время хранят верность традициям своих предков, выбирая себе в жены или мужья этнически близкого человека.

Культурная гибридизация присуща и индивидам, рожденным от смешанных браков. Рожденные от брака с французами, индийцы осознают себя в качестве франкоиндийцев, а не просто граждан Индии.

Следует заметить, что не все, подобно Гадамеру, полагают, что космополитизм способен создать наилучшие условия для диалога между культурами. Ричард Рорти, например, полагает, что «в будущем культурное многообразие будет бесполезным, как и различия в валютах». По его мнению, на смену культурному многообразию придет единая мировая культура [6].

И хотя мировая глобализация предположительно будет умножать процесс культурной гибридизации, все же сложно представить себе, что в итоге на смену великому многообразию культур придет единая, всемирная культура, с которой все люди на земле будут себя идентифицировать. Ожидать сведения всех культур к одному гибриду столь же обманчиво, сколь верить, что в результате скрещивания всех существующих фруктов можно получить один единственный [7].

Все приведенные типы идентичности в общем виде можно свести к двум: первая — защитная идентичность, цель которой сохранение своей неповторимости

в глобальную эпоху, и вторая — проектная, смысл которой состоит в адаптации к изменяющимся условиям. Первый тип идентичности стремится отгородиться, защититься от напора глобальной культуры, отстоять свое наследие. Ее форма защиты может быть как пассивной — в виде культурной изоляции, так и активной — в виде расширения горизонтов своего культурного влияния. Проектная идентичность способна расширить свои границы, поскольку направлена на выработку механизмов приспособления к новой мировой культуре. Примером проектной идентичности может служить двойная идентичность, принадлежность индивида к нескольким культурам, идентичность которого являет собой некий симбиоз собственной и иной идентичностей. Такой тип идентичности распространен в обществах полиэтничных, где в ходе межэтнических взаимодействий индивиды ощущают тесную культурную связь с другими этносами.

Для сторонников модернизации идеальным представляется формирование двойной идентичности. И действительно, народы с подобной идентичностью похоже находятся в более выгодном положении, поскольку открыты для всего нового, «иног», в отличие от обществ с защитной идентичностью, которые в стремлении отгородиться от глобального влияния рискуют остаться на обочине исторического развития.

В итоге одни стоят во главе процессов мирового объединения, другие им в разных формах сопротивляются, а третьи к ним адаптируются. Все вышесказанное ставит перед мировым сообществом ряд вопросов, а именно: каким образом будут протекать глобальные процессы в сфере национальных культур: через адаптацию, подавление, взаимообогащение, доминирование, поглощение и т.д.? Станет ли результатом данного процесса формирование новой мировой глобальной культуры? А главное, какие ценности будет пропагандировать данная культура?

Глобальный мир — это прежде всего мир растущих материальных потребностей, которые теснят мир духовный, национальную культуру, ценности и традиции. Формируется так называемый «рыночный человек», то есть человек, ориентированный в первую очередь на материальное благополучие, эффективность, конкурентоспособность. В плане идентичности требуется космополит, для которого глобальные материальные интересы выше национальных. Таким образом, современный человек сталкивается с внутренним противоречием: с одной стороны, в быстро меняющемся глобальном мире национальная идентичность является для него фундаментом, опорой, ценностным ориентиром, с другой стороны — эффективное взаимодействие в этом мире требует от него отказа от «ценностей самой традиции и понимания, что каноны традиции всегда были принципиально неоднозначными» [8].

В процессе глобализации индивид оказывается причастен сразу к двум мирам: к миру традиций, национальных ценностей и морали и к миру информационных технологий, рыночных отношений. Поэтому современное общество боится потерять национальную идентичность, культурное богатство и обрести идентичность искусственно сконструированную, основанную на экономических отношениях.

В современном глобальном мире, под воздействием интенсивных межэтнических отношений, у общества повышается интерес ко всему национальному. Из-

за страха утраты культурного своеобразия увеличивается стремление к сохранению, вплоть до изоляции и консервации национальных свойств. Присутствие в глобальном мире элемента неустойчивости, нестабильности придает особый характер развитию национальной идентичности — от космополитизма до этнического фанатизма. Таким образом, процесс взаимодействия глобального и локального для формирования идентичности — сложный и противоречивый. Глобализация несовместима с национальной замкнутостью, с культивированием архаичных традиционных устоев, с национальной узостью. А мир национального не приемлет стандартизации и унификации, что модернистами воспринимается в качестве помехи. Однако вполне очевидно, что вне национального контекста модернизации грозит культурное обеднение, поскольку единый мир — это не мир единообразного разнообразия, а мир многообразного разнообразия.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Фромм Э.* Революция надежды. СПб., 1999.
- [2] *Хачатурян В.М.* Человек в пространстве цивилизаций: проблема цивилизационной идентичности // Вопросы социальной теории. 2010. Том IV. С. 218—240.
- [3] *Анисимов Н.В.* Иммиграционная политика Японии: сохранение национальной идентичности в условиях глобализации // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2005. № 4.
- [4] *Солдатова Г.У.* Психологическое исследование этнической идентичности в условиях межэтнической напряженности // Национальное самосознание и национализм в РФ начала 90-х годов. М., 1994.
- [5] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988.
- [6] *The Future of Religion.* Richard Rorty and Gianni Vattimo / Ed. S. Zabala. New York, 2004.
- [7] *Россия в диалоге культур / отв. ред. А.А. Гусейнов, А.В. Смирнов, Б.О. Николаичев.* М.: Наука, 2010.
- [8] *Альбедиль М.Ф.* Зеркало традиций. СПб., 2003.

THE PROBLEM OF NATIONAL IDENTITY IN A GLOBALIZING WORLD

O.G. Alieva

Department of Ethics
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay St., 10/2, Moscow, Russia, 117198

REFERENCES

- [1] *Fromm E.* Revoljucija nadezhdy. SPb., 1999.
- [2] *Hachaturjan V.M.* Chelovek v prostranstve civilizacij: problema civilizacionnoj identichnosti, *Voprosy social'noj teorii.* 2010. Tom IV. S. 218—240.

- [3] *Anisimov N.V.* Immigracionnaja politika Japonii: sohranenie nacional'noj identichnosti v uslovijah globalizacii. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 18. Sociologija i politologija.* 2005. № 4.
- [4] *Soldatova G.U.* Psihologicheskoe issledovanie jetnicheskoi identichnosti v uslovijah mezhetnicheskoi naprjazhennosti. *Nacional'noe samosoznanie i nacionalizm v RF nachala 90-h godov.* M., 1994.
- [5] *Gadamer H.-G.* Istina i metod. M., 1988.
- [6] *The Future of Religion.* Richard Rorty and Gianni Vattimo. Ed. S. Zabala. New York, 2004.
- [7] *Rossija v dialoge kul'tur.* Ed. A.A. Gusejnov, A.V. Smirnov, B.O. Nikolaichev M.: Nauka, 2010.
- [8] *Al'bedil' M.F.* Zerkalo tradicij. SPb., 2003.

ЭТИКО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПОЛИТИЧЕСКОГО КОНСУЛЬТАНТА

А.А. Сазонова

Кафедра этики
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

Политический консалтинг как вид профессиональной деятельности — явление, связанное с развитием политического рынка. В.Э. Гончаров подчеркивает: «Политический консалтинг как особый вид профессиональной деятельности возникает только в условиях демократии, когда услуги консультантов становятся товаром на более или менее открытом конкурентном рынке» [2. С. 121].

Российский политический рынок зарождался в условиях смены старой политической парадигмы на новую, демократическую политическую систему. Первые свободные выборы определили новые правила политической борьбы — возникла публичная конкуренция. Это обусловило появление нового ремесла, политического консалтинга как сферы, обслуживающей «нужды» политиков, а именно получение и удержание власти. Согласно И.А. Зосименко и В.А. Чернову «политический консультант выполняет прежде всего два вида задач: диагностика политического процесса и консультирование политических технологий. Важнейшим направлением деятельности политического консультанта является консалтинг избирательной кампании» [5. С. 5]. В данной статье мы рассмотрим некоторые особенности деятельности политического консультанта в рамках электорального цикла.

Можно выделить несколько этапов эволюции профессии политического консультанта. На первом этапе, в начале 1990-х, успех кандидата определялся его личными задатками и энтузиазмом, такой период называют любительским. Этап ученичества был связан с освоением зарубежного опыта политического консалтинга в избирательных кампаниях: организации штаба, разработки агитационных материалов. Где-то с середины 90-х гг. начался период эксперимента, характеризующийся развитием технологических подходов: в сфере избирательных кампаний получают распространение «грязные» технологии. Современный этап развития профессии характеризуется: стремлением к формированию новых технологий по эффективному управлению политической коммуникацией, переосмыслением старых технологических методов через понимание сути социальных процессов и необходимости наполнения их содержанием [7. С. 20]. Можем констатировать, что данный вид деятельности претерпел значительные трансформации с 1990-х как в технологической сфере, так и в плане теоретического осмысления. Однако ряд вопросов остается открытым, в том числе различное трактование сути деятельности, понимания профессионального долга, нравственных регуляторов.

С момента появления политического консалтинга в России издано немало книг, в которых данная деятельность описывается всего лишь как сумма определенных технологий.

Такая трактовка деятельности политического консультанта ведет к некоторым заблуждениям. С одной стороны, данный подход обрекает политические технологии на применение без учета последствий и социальной действительности, тем самым лишая их содержания и образуя разрыв между профессиональной деятельностью и этическими регуляторами. С другой стороны, понимание политического консалтинга в контексте набора определенных технологий может способствовать возникновению иллюзии о легкости освоения данной профессии, что ведет к появлению непрофессионалов на политическом рынке и дискредитации профессии. Как отмечает Ф.И. Шарков: «Неразработанность методики подбора и оценки персонала политических консультантов привела к тому, что сегодня возникают ситуации, когда группа недобросовестных дельцов в корне искажает представление о профессиональном сообществе политических консультантов» [10. С. 121].

Политические консультанты являются элементами самоорганизующейся системы, встроенной в более обширную, политическую систему.

Понимание правил функционирования системы, умение становиться ее частью в нужный момент определяют профессиональные качества политического консультанта. Они являются одними из субъектов информационно-коммуникативных потоков и посредниками между электоратом и политиком. Е.В. Егорова-Гантман, И.В. Минтусов подчеркивают: «Политические консультанты, занимающиеся PR и выборами, как бы берут на себя ряд функций, которые они осуществляют за Клиента, вместо него, но для него, для достижения его целей. Они сами формулируют стратегию и тактику, обеспечивают методы и средства их достижения» [4. С. 2].

Так как, с одной стороны, общество признает необходимость коммуникации, принимая участие в выборах, формируя властный центр. С другой стороны, на общественное мнение и его выбор влияют информационно-коммуникативные потоки в виде предвыборных программ и различного рода агитаций. Политический консультант — часть политической системы, ее создатель.

По теоретической модели Б. Петерса [1. С. 101—134], политическая система занята проблемой обеспечения легитимности решений ядра и проницаемости коммуникативных потоков между центром и периферией. В таком аспекте суть политики — обеспечение легитимности путем осуществления эффективной политической коммуникации. По мнению Ф.И. Шаркова: «Политическая коммуникация выступает как специфический вид политических отношений, посредством которого доминирующие в политике субъекты регулируют производство и распределение общественно-политических идей» [10. С. 122].

Одним из первых политологов, который обратился к проблеме политической коммуникации, был К. Дойч [3]. Он определяет политическую систему как сеть коммуникаций и информационных потоков. Правительство, по мнению К. Дойча, реализует эффективную политику в государстве путем регулирования информационных потоков между политической системой и средой.

Немецкий философ Ю. Хабермас рассматривает коммуникацию как метод построения нового справедливого общества. Упорядоченная коммуникация в самом широком смысле — основа демократического правового государства [8; 9].

Любые социальные процессы помещены в коммуникативное поле, политические в том числе. Информация в политическом контексте выступает не только как основа коммуникации, но и как средство политического управления. Поэтому сферой деятельности политического консультанта является управление политической коммуникацией.

Исходя из данного тезиса, можно выделить основные компетенции политического консультанта: получение, обработка, анализ информации, на основе которой он принимает решения, осуществляет обратную связь, определяет стратегию выборов, формирует и реализует публичную политику — политические консультанты, таким образом, играют важную роль в политической сфере общества.

Понимание политического консалтинга как проектной, сезонной работы («от выборов до выборов»), как некоего заказа, в котором политический консультант всего лишь исполнитель, как одностороннюю, однолинейную деятельность затрагивает проблему ответственности политического консультанта и его кандидата за последствия применяемых методов.

В широком смысле слова эта проблема включает не только использование «грязных» технологий (компромат, очернение соперников, игра на противоречиях), но и ответственность за реализацию предвыборных обещаний. Позиция, при которой политический консультант воспринимает собственную деятельность как сезонную, чаще всего не связана с сохранением ответственности за свое дело после окончания проекта, за те обязательства, которые он берет на себя во время работы.

Кроме того, ряд современной литературы, описывая этические проблемы в профессиональной деятельности политического консультанта, в основном рассматривает их в рамках отношений клиент — политический консультант, что также значительно сужает понимание всей меры ответственности, которая возлагается на политического консультанта. С одной стороны, политический консультант несет прямые обязательства перед клиентом-заказчиком. С другой стороны, политический консультант так или иначе вмешивается в социальные процессы. Поэтому ответственность за последствия предвыборных агитаций должна быть осознана в полной мере как в случае победы, так и в случае поражения кандидата.

Примитивизация понятия «ответственность» в деятельности политического консультанта может привести к сведению политического консалтинга до уровня манипулятивных технологий.

Другими словами, к пониманию политической коммуникации как навязывания некому объекту модели определенного поведения, выбора, который не связан с его внутренней сущностью, его стремлениями. Использование такого подхода может лишь обеспечить краткосрочный эффект, так как навязанный выбор чаще всего вступает в противоречие с естественной природой объекта, в конечном счете вызывая диаметрально противоположную реакцию с последующим развитием абсентеизма, что крайне негативно может отразиться на уровне политической культуры общества, легитимности властного центра, дискредитации института выборов в целом.

Стоит отметить, что вообще-то задачей института выборов является снятие общественных противоречий, обеспечение легитимности власти и социальной ста-

бильности. Можно сказать, что политический консультант является оператором избирательного процесса, который работает с мощными социальными силами, приводя их к общему знаменателю.

Общество представляет собой совокупность различных интересов, разделяясь на социальные группы по определенным признакам. Политическая система, очерчивая границы возможного для каждого отдельного индивида, вносит определенные корректировки в жизнедеятельность общества, вплоть до его структурных изменений.

Одной из главных задач политической системы является обеспечение баланса интересов между различными социальными группами для поддержания социальной и политической стабильности. Важным способом сохранения баланса интересов в обществе является институт выборов.

В демократическом правовом государстве обновление властного центра происходит за счет свободных выборов на альтернативной основе, предполагающих реальную политическую борьбу. Такая борьба основана на конфликте интересов различных социальных групп, которые возникают в процессе жизнедеятельности общества. «Парадокс состоит в том, что те или иные социальные конфликты возникают обычно задолго до выборов и не имеют к ним прямого отношения, но в момент выборов целенаправленно усиливаются, обостряются. С другой же стороны, в результате выборов чаще всего происходит не эскалация конфликта, а, наоборот, „сравливание“ социальной энергии. Регулярность выборного цикла (раз в четыре — пять лет) обеспечивает ритмичную пульсацию социальной жизни, ее постоянное обновление и освобождение от накапливающихся проблем» — пишет российский политолог М.Е. Кошелюк [5. С. 60].

Таким образом, предметным полем деятельности политического консультанта являются мощные социальные силы в состоянии конфликта. Поэтому восприятие данной деятельности как осуществления однолинейных коммуникации с электоратом, как сумму технологий — заблуждение.

Тактика кампании, имидж кандидата, программа — все строится вокруг реальных социальных проблем, возникающих в процессе разделения общества на определенные группы по различным признакам. Социальные противоречия служат ориентирами для определения стратегии избирательной кампании. Попадание в общественный резонанс, привлечение большей социальной силы, устранение абсентеизма — задачи предвыборной борьбы, которые в глобальном плане можно свести к проблеме снятия отчуждения в обществе.

Для решения этих задач политический консультант может выбрать метод воздействия на электорат через навязывание нехарактерного политического поведения для внутренней природы избирателя, главным образом с помощью технологий манипуляции. Как мы писали выше, такой подход приведет к усилению абсентеизма и падению уровня политической культуры в обществе. Или он может взять за основу своей деятельности метод взаимодействия — выстраивание коммуникативных процессов политическим консультантом на основе взаимодействия с электоратом, а не воздействия, что позволит обеспечить более устойчивый эффект.

При таком подходе противоречия и отчуждение в обществе снимаются через диалог и стремление к взаимопониманию, тем самым обеспечивая сопричастность избирателей к реализации политических решений политика и легитимность избранной власти.

В своей деятельности политический консультант всегда находится перед моральным выбором: ориентация на созидание общественного блага или приоритет корыстных интересов, стимулирование или принуждение, навязывание или интеграция новых идей согласно социальной действительности.

Выбор не всегда очевиден. Эта проблема связана с научным становлением политического консультирования, определением единых понятийных категорий и стандартов, осознания, определения профессионального долга. «...Заметное появление большого количества публикаций по проблематике политического консультирования, появившихся в последние годы, не слишком способствуют раскрытию темы в академически достоверном ключе» — подчеркивает В.Э. Гончаров [2. С. 125].

Действительно, замерить уровень компетенций политического консультанта практически невозможно, не существует научных методик оценивания деятельности и критериев подбора консультанта под определенные задачи.

Сегодня индикатором успешной деятельности политического консультанта или фирмы, предоставляющей услуги политического консультирования, является имидж, основанный на рекомендациях. Такой критерий подбора персонала по своей сути не отражает содержательной части их деятельности: истинную мотивацию, компетенции, степень ответственности, уровень понимания профессиональной деятельности.

Выборы — это процесс распределения властного ресурса согласно мнению большинства. Политический консультант, как специалист по управлению политической коммуникацией в системе клиент (кандидат) — политический консультант — электорат, должен быть способен разглядеть истинные социальные чаянья, стремления, выстроить взаимодействие с электоратом на основе взаимопонимания с целью оформления в конкретную политическую программу реальных социальных проблем и всячески способствовать их скорейшему разрешению. Но не стоит забывать, политический консалтинг — это в первую очередь особый вид бизнеса, который связанный с конструированием общественных отношений. Поэтому данная сфера требует и особой моральной рефлексии, ведь деятельность политического консультанта затрагивает серьезные социальные проблемы, является неким мостом между властью и обществом. Научная проработка проблем, институционализация политического консультирования, создание единого профессионального центра способствуют устранению пробелов в понимании сути профессии политического консультанта, изменению мотивации выбора данного рода деятельности, ее имиджа, развитию демократического политического процесса в России.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Peters B.* On reconstructive legal and political theory // *Philosophy and Social Criticism*. 1994. 20 (4). URL: <http://philpapers.org/rec/PETORL>.
- [2] *Гончаров В.Э.* Современное политическое консультирование. СПб., 2007.

- [3] *Deutsch K.W.* The Nerves of Government: Models of Political Communication and Control. London: Free Press of Glencoe, 1963.
- [4] *Егорова-Гантман Е.В., Минтусов И.Е.* Как делать имидж политика / Электрон. дан. URL: <http://ladno.ru/technology/2652.html>.
- [5] *Зосименко И.А., Чернов В.А.* Политический консалтинг: учебное пособие. Ульяновск: УлГТУ, 2013.
- [6] *Кошеляк М.Е.* Выборы: Магия игры. Технология победы. М.: Макцентр, 2000.
- [7] *Новиков Д.В.* Политическое консультирование. Учебное пособие. Комсомольск-на-Амуре, 2013.
- [8] *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем. Д.В. Скляндеева. СПб.: Наука, 2000.
- [9] *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории / пер. с нем. Ю.С. Медведева; под ред. Д.А. Скляндеева. СПб.: Наука, 2001.
- [10] *Шарков Ф.И.* Управление политическими коммуникациями путем сегментации политического рынка и позиционирования политических субъектов // Коммуникология. 2014. Том 5. № 3. URL: https://issuu.com/prwillwin/docs/communicology_5_2014.

ETHICAL AND PHILOSOPHICAL ASPECTS OF POLITICAL CONSULTANT ACTIVITY

A.A. Sazonova

Department of Ethics
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay St., 10/2, Moscow, Russia, 117198

REFERENCES

- [1] *Peters B.* On reconstructive legal and political theory. *Philosophy and Social Criticism*. 1994. 20 (4). URL: <http://philpapers.org/rec/PETORL>.
- [2] *Goncharov V.E.* Sovremennoe politicheskoe konsul'tirovanie. SPb., 2007.
- [3] *Deutsch K.W.* The Nerves of Government: Models of Political Communication and Control. London: Free Press of Glencoe, 1963.
- [4] *Egorova-Gantman E.V., Mintusov I.E.* Kak delat' imidzh politika. Jelektron.dan. URL: <http://ladno.ru/technology/2652.html>.
- [5] *Zosimenko I.A., Chernov V.A.* Politicheskij konsalting: uchebnoe posobie. Ul'janovsk: UIGTU, 2013.
- [6] *Kosheljuk M.E.* Vyборы: Magija igry. Tehnologija pobedy. M.: Makcentr, 2000.
- [7] *Novikov D.V.* Politicheskoe konsul'tirovanie. Uchebnoe posobie. Komsomol'sk-na-Amure, 2013.
- [8] *Habermas Ju.* Moral'noe soznanie i kommunikativnoe dejstvie. Per. s nem. D.V. Skljandeeva. SPb.: Nauka, 2000.
- [9] *Habermas Ju.* Vovlechenie drugogo. Oчерki politicheskoy teorii. Per. s nem. Ju.S. Medvedeva; pod red. D.A. Skljandeeva. SPb.: Nauka, 2001.
- [10] *Sharkov F.I.* Upravlenie politicheskimi kommunikacijami putem segmentacii politicheskogo rynka i pozicionirovanija politicheskikh sub'ektov. *Kommunikologija*. 2014. Tom 5. № 3. URL: https://issuu.com/prwillwin/docs/communicology_5_2014.

ОТРАЖЕНИЕ БЛИЖНЕВОСТОЧНЫХ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ЗАРУБЕЖНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

П.С. Жорова

Кафедра истории философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

Проблема генезиса древнегреческой философии и влияния на этот сложный процесс духовного наследия цивилизаций Древнего Ближнего Востока уже давно находится в сфере пристального внимания антиковедов и историков философии. «Становление философской мысли на собственно философский путь развития явилось процессом перехода от мифа к логосу, от мифологического отождествления (образа и вещи, идеального и материального, субъективного и объективного) к художественному сравнению и от художественного сравнения к научной аналогии и к отвлеченному понятию» [6. С. 39]. В соответствии с приведенной цитатой можно изучать становление древнеегипетской письменной культуры, заимствовавшей у шумеров некоторые элементы письменности, а также исследовать мировоззренческие аспекты мифологии Древнего Египта, послужившей, по мнению критиков европоцентристской историко-философской модели, важным источником формирования европейской философии (через ее трансформацию в раннегреческую философскую мысль).

Ярким подтверждением этого можно считать высказывания Фалеса о воде как о первопричине всего сущего, ведь именно у египтян им и было заимствовано данное толкование бытия и сотворения мира. Мы поддерживаем то мнение, что «культура Ближнего Востока оказывала некоторое влияние на развитие греческой философской мысли. Об этом ярко свидетельствуют многие элементы древнегреческого языка и особенно мифологии, которые возникают именно на почве влияния ближневосточных культур» [2. С. 189].

Согласно классическим взглядам, разделяемым многими европейскими интеллектуалами еще в Средние века, значительная часть раннегреческой философской мысли сформировалась на основе мифологии египтян, хотя египтяне, в свою очередь, возможно, получили часть своих будущих предфилософских концепций из Месопотамии и Персии. Греками восхищались за то, что они сохранили и передали некоторую часть древней мудрости. Таким образом, «...в последние два десятилетия в трактовке проблемы генезиса древнегреческой культуры и философии в зарубежном антиковедении в числе других весьма явственно обозначилось чрезвычайно радикальное по своим методологическим основаниям и характеру исследования „ориенталистское“ направление, некоторые представители которого, порой балансируя на грани историко-культурной и историко-философской компара-

тивистики с одной стороны и фактически основанного на сознательной фальсификации фактов околонучного подхода к предмету исследования — с другой, начисто лишают процесс генезиса греческой философской мысли каких бы то ни было автохтонных оснований, полностью сводя его к рецепции древнеближневосточных предфилософских концепций, в том числе и древнеегипетских теокосмогоний. Именно к числу подобных исследовательских парадигм относится концепция М. Бернала» [3. С. 81].

К примеру, по мнению М. Бернала, мудрость, преданная древними греками, в некоторой степени включала в себя экспериментальные методы естественнонаучных исследований, которые позднее были развиты такими известными людьми, как Парацельс и И. Ньютон. Эти методы представляли, по его мнению, попытку восстановления потерянных знаний: египетских по своему происхождению или, иначе говоря, герметических.

Если говорить о дальнейших исследованиях в области данных текстов, то М. Бернал пишет, что «...несколько герметических текстов были представлены в латинском переводе в течение всего Средневековья. Много артефактов было также найдено в 60-х годах XV века; они были принесены в суд Козимо ди Медичи во Флоренции, где впоследствии они были переведены его ведущим ученым Марсилио Фичино» [8. Р. 24].

Возвращение назад во времени ведет нас к поиску самих истоков нашей цивилизации, что делает, в конечном счете, возможным понимание философии и культуры через призму веков. К примеру, Дж. Кэмпбелл, американский мифолог, писатель и лектор, видит начало «осевого периода» уже на заре зарождения Шумера, первой письменной цивилизации. Этот вклад не следует недооценивать. Несмотря на то, что эти достижения могут показаться чем-то примитивным в настоящее время, их творческая непосредственность демонстрирует «реальную цивилизацию», переходящую в современную, по примеру преобразования деревни в город или даже мегаполис в процессе глобализации.

Необходимо помнить, «...что шумерский язык, уже после того, как на нем перестали говорить (примерно к 2000 г.), сохранял роль литургического и вообще „ученого“ языка на протяжении еще пятнадцати веков. Похожей оказалась судьба других литургических языков — санскрита, иврита, латыни, старославянского. Шумерский религиозный консерватизм продолжился в структурах аккадских» [7. С. 37].

И это неудивительно, так как сегодня не только в собственно востоковедческом, но и в антиковедческом научном сообществе большой интерес проявляется к духовной культуре Древнего Ближнего Востока, которая в значительной мере способна объяснять многие теоретические и методологические аспекты становления древнегреческой философской мысли. «Современная археология открывает на Ближнем Востоке культовые центры докерамического периода, свидетельствует о развитости символического сознания людей еще задолго до возникновения земледелия и городских структур. Вполне вероятно, что за пределами познанной письменной истории окажется для человечества и совсем новое будущее» [5. С. 52—

53]. И даже несмотря на то, что В.В. Емельянов выражает сомнение, что европейская традиция впоследствии найдет свое отражение в культуре Древнего Ближнего Востока, ее влияния не следует исключать, ведь существует большое количество достоверных фактов того, что она внесла свой вклад в развитие древнегреческой философской мысли.

Таким образом, мы видим, что в этом сложном развитии все так или иначе взаимосвязано, поэтому с каждым аргументом остается все меньше и меньше сомнений в том, что взаимовлияние культур происходило на протяжении многих веков. Этот процесс включал в себя и их собственные пережитки, внося дополнения в ход культурного развития, но не меняясь, между тем, кардинально. Благодаря этому у нас есть возможность все глубже изучать механизмы языковых и культурных заимствований между Древним Ближним Востоком и древнегреческой культурой. Ведь в поисках отправной точки для более детального анализа развития этих процессов необходимо опираться как на устоявшиеся исследовательские модели, так и на неоспоримый факт нашей укорененности в исконно философской истории и традиции, которая оставила свой отпечаток на современности.

Подчеркнем, что «в рамках любой префилософской традиции древности — как той, что послужила затем основанием для генезиса философии (архаическая Греция), так и относящейся к разряду „дофилософских“ (Египет, Месопотамия), особую роль всегда играли мифологические сюжеты теокосмогонического характера; здесь нельзя не согласиться с мнением видного современного германского антиковеда В. Буркерта о том, что во всякой древней культуре „космогония всегда была высоко спекулятивной“» [3. С. 78].

Не стоит также игнорировать и проблемы историко-философского изучения мифов, так как именно они особенно ярко способны проиллюстрировать переходящие моменты между культурами, имея общую суть, но разное толкование за счет различной расстановки акцентов в проблематике той или иной традиции. Ведь «...идея традиции оказывается до такой степени забытой, что тот, кто вполне искренне стремится к ее познанию, совсем не знает, в какую сторону ему направляться, и готов принять за истину любую ложную идею, которая окажется под рукой» [4. С. 18].

С одной стороны, об этом говорить в некоторой степени правомерно, ведь подлинно научное знание основывается на прочтении и изучении тех или иных текстов прошлых эпох, но ведь каждый интерпретирует это по-разному. Независимо от того, что именно автор хотел сказать, этого никто не может познать, так как любое прочтение есть лишь интерпретация мыслей самого автора.

С другой же стороны, согласно французскому теоретику культуры, семиотику и по совместительству одному из «отцов-основателей» (наряду с М. Фуко) философии французского постмодернизма Р. Барту, «каждый текст представляет собой новую ткань, сотканную из старых цитат» [1. С. 418], в связи с чем мы правомерно можем подойти к заключению, что любой текст, дошедший до нас из прошлого, есть результат прогресса, так как здесь присутствует последовательное

наслоение одной эпохи на другую, от древности до наших дней. И если мы будем рассматривать настоящее через призму прошлого, то сможем уловить корни всего сущего, что послужило развитию всей истории и философской мысли в целом. Ведь сквозь эту призму можно увидеть отражение современности. Таким образом «...формируется диалог культур, находящихся в единой системе исторических координат» [5. С. 48].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989.
- [2] *Волкова Л.Л., Жданов В.В., Жорова П.С.* Методологические аспекты исследования предфилософских традиций древности // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «Философия». № 1.
- [3] *Жданов В.В.* Древнеегипетские и раннегреческие теокосмогонии: историко-философские аспекты сравнительного анализа // Пространство и время. 2012. Выпуск № 4 (10).
- [4] *Генон Р.* Очерки о традиции и метафизике. СПб., 2010.
- [5] *Емельянов В.* Исторический прогресс и культурная память (о парадоксах идеи прогресса) // Вопросы философии. 2011. № 8. С. 46—57.
- [6] *Кессиди Ф.Х.* Раннегреческая философия и ее отношение к мифу, искусству и религии. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. Тбилиси, 1968.
- [7] *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Т. 1: От каменного века до Элевсинских мистерий. М., 2002.
- [8] *Bernal M.* Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation. Vol. I. The Fabrication of Ancient Greece 1785—1985. New Jersey, 1987.

REFLECTIONS ON THE MIDDLE EASTERN THEORETICAL SOURCES OF ANCIENT GREEK PHILOSOPHY IN THE FOREIGN HISTORIOGRAPHY

P.S. Zhorova

Department of the History of Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay St., 10/2, Moscow, Russia, 117198

REFERENCES

- [1] *Bart R.* Izbrannyye raboty. Semiotika. Pojetika. M., 1989.
- [2] *Volkova L.L., Zhdanov V.V., Zhorova P.S.* Metodologicheskie aspekty issledovaniya predfilosofskih traditsij drevnosti. *Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov. Serija «Filosofija»*. № 1.
- [3] *Zhdanov V.V.* Drevneegipetskie i rannegrecheskie teokosmogonii: istoriko-filosofskie aspekty sravnitel'nogo analiza. *Prostranstvo i vremja*. 2012. Vypusk № 4 (10).

- [4] *Genon R.* Očerki o tradicii i metafizike. SPb., 2010.
- [5] *Emel'janov V.* Istoricheskiĭ progress i kul'turnaja pamjat' (o paradoksah idei progressa). *Voprosy filosofii*. 2011. № 8. P. 46—57.
- [6] *Kessidi F.H.* Rannegrecheskaja filosofija i ee otnoshenie k mifu, iskusstvu i religii. Avtoreferat dissertacii na soiskanie uchenoj stepeni doktora filosofskih nauk. Tbilisi, 1968.
- [7] *Eliade M.* Istorija very i religioznyh idej. T. 1: Ot kamennogo veka do Elevsinskih misterij. M., 2002.
- [8] *Bernal M.* Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation. Vol. I. The Fabrication of Ancient Greece 1785—1985. New Jersey, 1987.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

ОРЕХОВ А.М. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ СОБСТВЕННОСТЬ: ЭСКИЗЫ ОБЩЕЙ ТЕОРИИ. Монография. М.: Инфра-М, 2015. 160 с.

О монографии доцента кафедры социальной философии РУДН А.М. Орехова «Интеллектуальная собственность: эскизы общей теории» можно сказать без преувеличения — мы имеем дело с солидным и хорошо продуманным научным исследованием, и это несмотря на то, что тема, выбранная автором, является крайне сложной.

Целый ряд положений, выдвигаемых А.М. Ореховым, можно расценивать как новаторские, причем как в аспекте социально-философского, так и в плане социально-теоретического знания. Речь идет прежде всего о концепции «фундаментальных типов собственности»: интеллектуальной, вещественной и собственности на управление (глава 2). Особенно интересным и перспективным в научном плане нам представляется анализ в монографии телесной вещественной собственности, — т.е. собственности человека на свое тело, и попытка сформулировать основные законы функционирования этой собственности (там же). В отношении интеллектуальной собственности, как мы полагаем, Орехов А.М. разработал собственную концепцию, глубокую и оригинальную. Заслуживает внимания анализ проблемы присвоения и обмена интеллектуальной собственности, ее типологии (глава 4), а также исследование вопроса об «оправдании» интеллектуальной собственности (глава 6).

Значительный интерес представляет предлагаемая А.М. Ореховым концепция «интеллигенции-интеллектуалов», рассмотренная сквозь призму интеллектуальной собственности. Здесь он развивает теорию «интеллектуалов как интеллектуальных собственников», используя такие интересные понятия как «оверстрат», «субоверстрат» и т.п. (глава 9).

А.М. Орехов умело использует в своей работе междисциплинарный и полидисциплинарный анализ. Примером может служить заимствованный им из психологии принцип доминанты А.Л. Ухтомского (глава 10). Известный ранее только в психологии, этот принцип применен автором в социально-философском исследовании статуса индивида относительно конкретного оверстрата.

Давая общую оценку монографии, можно сказать, что научный труд А.М. Орехова выполнен на серьезном профессиональном уровне, написан хорошим литературным языком с использованием ярких примеров; поставленную автором исследовательскую цель можно считать успешно достигнутой.

Однако вместе с тем в работе, как нам представляется, имеются определенные упущения и недоработки. Например, мы бы указали на некую «схоластичность» первой главы монографии: возможно, ее следовало бы сократить и «оживить» примерами. Немного «размытой» в структурном плане нам видится глава 7 «Парадоксы в социальной истории интеллектуальной собственности»; следовало бы, вероятно, более глубоко раскрыть исторические траектории интеллектуальной собственности в общественном развитии.

Наши замечания не имеют существенного характера. Мы желаем автору дальнейших успехов в исследовании этой темы и ждем от него новых публикаций. А монографию рекомендуем коллегам по профессиональному цеху и всем тем, кто интересуется современными исследованиями в области социальной теории, а также студентам и аспирантам, изучающим дисциплины социально-гуманитарной тематики.

А.Е. Черезов

**ИВАНОВ В.Г. «CHARTS POWER» – «РЕЙТИНГОВАЯ СИЛА»
КАК ИНСТРУМЕНТ МЯГКОЙ СИЛЫ И ЭКОНОМИЧЕСКОЕ
ОРУЖИЕ: ТЕХНОЛОГИИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ
И СТРАТЕГИИ ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ.
М.: Инфра-М, 2015. 188 с.**

В последние десятилетия в общественных науках заметно доминирование универсалистских парадигм и эпистем, имеющих своим имманентным субстратом евроцентризм. Данный феномен неразрывно связан с политической властью, причем как с ее «мягкой», так и с «жесткой» формами. Евроцентризм, или даже, как считает М.В. Тлостанова, «колониальность» знания [4], неизбежно предполагает редукцию и иерархизацию мировых феноменов и процессов в соответствующих гносеологических конструктах. Поэтому деконструкция современного идеологического дискурса и сопровождающих его мифологем, определение границ применимости универсалистских евроцентричных эпистем является важной задачей научного знания. По выражению известного отечественного политического философа А.Г. Дугина, сегодня российская общественная мысль находится в состоянии «эпистемологической оккупации» — т.е. концептуальной и интеллектуальной зависимости от «либеральной интеллектуальной диктатуры» [1].

Новая монография доцента кафедры сравнительной политологии РУДН В.Г. Иванова «„Charts power“ — „рейтинговая сила“ как инструмент мягкой силы и экономическое оружие: технологии использования и стратегии противодействия» [2] посвящена концептуальному анализу одной из современных составляющих «мягкой силы» политических субъектов. Автор исследует относительно новый феномен, который успел приобрести политическое значение — широкое распространение межстрановых сравнительных рейтингов в науке, бизнесе и политическом дискурсе и приобретение ими нормативного статуса «доминирующей рациональности».

Как известно, сегодня сферы применения межстрановых рейтингов крайне многообразны: суверенные кредитные рейтинги и рейтинги политического риска во многом определяют поведение инвесторов и финансовых институтов по всему миру, наукометрические и академические индексы все в большей степени претендуют на то, чтобы выступать в качестве маяков развития образования и науки в разных странах мира и даже универсального критерия истинности научного знания, наконец, многочисленные государствоведческие сопоставительно-институциональные исследования прочно закрепили за собой статус методологического столпа политической компаративистики. При этом, как подчеркивает В.Г. Иванов, в качестве основных источников данных для сравнительных исследований выступают преимущественно популярные рейтинговые проекты из нескольких западных стран.

По справедливому замечанию автора, несмотря на то, что рейтинговые организации позиционируют свою деятельность как независимую от государственных и коммерческих интересов, налицо процесс идеологизации и политизации наиболее «раскрученных» рейтинговых проектов и тенденции их использования в информационных и экономических войнах, отчетливо проявляющиеся на примере текущего противостояния России и стран Запада.

Основным положением научной новизны представленной монографии является введение в оборот и концептуализация автором понятия «рейтинговой силы» («charts power») как значимого компонента «мягкой силы» («soft power») политических субъектов. Несмотря на то, к данной проблематике В.Г. Иванов обращался и в более ранних публикациях [3—5], рассматриваемая монография, несомненно, является важным и наиболее масштабным трудом, систематизирующим и конкретизирующим результаты научных изысканий автора.

Концептуальный анализ понятия «рейтинговая сила» (или «charts power») содержится во второй главе монографии. В.Г. Иванов использует широкий спектр философских и политологических концепций и подходов для исследования новой политической роли сравнительных межстрановых рейтингов и определяет границы их применимости для решения поставленной исследовательской задачи. В частности, автор опирается на труды таких политологов и политических философов, как: Дж. Най, П. Слотердаjk, С. Жижек, П. Бурдьe, А. Ашкерoв, А. Панарин, Й. Галтунг, Т. Шеллинг, Дж. Каренс, А. Богатуров и многих других.

Исследуя так называемое «рейтинговое мышление», по мнению автора широко распространенное в кругу экспертократии и транснационализирующейся элиты, В.Г. Иванов обнаруживает параллели с концепцией «цинического разума» известного немецкого философа П. Слотердайка.

Не вызывает сомнений актуальность положения автора о том, что многочисленные сравнительные рейтинги стран мира, получившие широкое распространение в последние десятилетия, могут использоваться в качестве инструмента внешнеполитического и внешнеэкономического влияния. В рецензируемой монографии убедительно показаны отдельные ресурсы и технологии международного влияния кредитных рейтинговых агентств «большой тройки», академических, а также государственоведческих индексов. Автором определена вспомогательная роль рейтинговых агентств в текущей экономической и информационной войне стран Запада против России, предложен комплекс мер по противодействию данному сравнительно новому типу внешнеполитического влияния.

Автор демонстрирует обширные познания в предметно-тематическом поле исследования, уверенное владение научной методологией, монография изобилует интересными фактами и выводами. Актуальность проблематики, рассмотренной В.Г. Ивановым, ее недостаточная изученность в отечественном общественном знании, качественный научный анализ являются бесспорными достоинствами данного исследования. Монография В.Г. Иванова, несомненно, будет полезна современному читателю. Надеемся, что автор продолжит свои научные изыскания в выбранной предметной области.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Дугин А. Нужно бороться с «шестой колонной» // Культура. URL: <http://portal-kultura.ru/articles/person/64670-aleksandr-dugin-nuzhno-borotsya-s-shestoy-kolonnoy>.
- [2] Иванов В.Г. «Charts power» — «рейтинговая сила» как инструмент мягкой силы и экономическое оружие: технологии использования и стратегии противодействия. М.: Инфра-М, 2015.
- [3] Иванов В.Г., Иванова М.Г. «Charts power» — страновые рейтинги как экономическое оружие и инструмент мягкой силы. Часть I // Вестник РУДН. Серия «Политология». 2015. № 2.
- [4] Иванов В.Г., Иванова М.Г. «Charts power» — страновые рейтинги как экономическое оружие и инструмент мягкой силы. Часть II // Вестник РУДН. Серия «Политология». 2015. № 3.
- [5] Иванов В.Г. Концепция государственной состоятельности: сравнительные межстрановые рейтинги против государственной легитимности // Вестник РУДН. Серия «Международные отношения». 2015. № 3.
- [6] Тлостанова М.В. Существует ли постсоветская мысль? О колониальности знания, внешнем имперском и двойном колониальном различиях // Gefter.ru. URL: gefter.ru/archive/16006.

REFERENCES

- [1] Dugin A. Nuzhno borot'sja s «shestoj kolonnoj». *Kul'tura*. URL: <http://portal-kultura.ru/articles/person/64670-aleksandr-dugin-nuzhno-borotsya-s-shestoy-kolonnoy>.
- [2] Ivanov V.G. «Charts power» — «rejtingovaja sila» kak instrument mjagkoj sily i ekonomicheskoe oruzhie: tehnologii ispol'zovanija i strategii protivodejstvija. M.: Infra-M, 2015.
- [3] Ivanov V.G., Ivanova M.G. «Charts power» — stranovye rejtingi kak ekonomicheskoe oruzhie i instrument mjagkoj sily. Chast' I. *Vestnik RUDN. Serija «Politologija»*. 2015. № 2.
- [4] Ivanov V.G., Ivanova M.G. «Charts power» — stranovye rejtingi kak ekonomicheskoe oruzhie i instrument mjagkoj sily. Chast' II. *Vestnik RUDN. Serija «Politologija»*. 2015. № 3.
- [5] Ivanov V.G. Konceptija gosudarstvennoj sostojatel'nosti: sravnitel'nye mezhstranovye rejtingi protiv gosudarstvennoj legitimnosti. *Vestnik RUDN. Serija «Mezhdunarodnye otnoshenija»*. 2015. № 3.
- [6] Tlostanova M.V. Sushhestvuet li postsovetskaja mysl'? O kolonial'nosti znanija, vneshnem imperskom i dvojnomy kolonial'nom razlichijah. *Gefter.ru*. URL: gefter.ru/archive/16006

М.Н. Грачев

НАШИ АВТОРЫ

Алиева Ольга Гаибовна — аспирантка кафедры социальной философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов. E-mail: kafsocphil@rudn.ru

Бондарь Ольга Юрьевна — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов. E-mail: olbondar@yandex.ru.

Ванчугов Василий Викторович — доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: vanchugov@gmail.com

Грачев Михаил Николаевич — доктор политических наук, профессор кафедры теоретической и прикладной политологии Российского государственного гуманитарного университета. E-mail: grachev62@mail.ru

Гречко Петр Кондратьевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов. E-mail: p.grechko@rudn.ru

Жорова Полина Сергеевна — аспирантка кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов. E-mail: philosophy.rudn@gmail.com

Костина Светлана Анатольевна — аспирантка кафедры социальной философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов. E-mail: kostina_s@bk.ru

Орехов Андрей Михайлович — доктор философских наук, доцент кафедры социальной философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов. E-mail: orekhovandrey@yandex.ru

Поп Родика — Ph.D. (Philosophy), научный сотрудник Ясского университета имени А. И. Кузы (Румыния). E-mail: rodica31pop@yahoo.com

Рудановская Светлана Валерьевна — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов. E-mail: rudsv@live.ru

Сазонова Анна Александровна — аспирантка кафедры социальной философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов. E-mail: kafsocphil@rudn.ru

Тагиров Филипп Владимирович — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов. E-mail: ph.tagirov@mail.ru

Хорьков Михаил Львович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Сектора истории западной философии Института философии РАН. E-mail: mkhorkov@mail.ru

Чистякова Ольга Васильевна — доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов; проректор по научной и творческой работе Российской государственной специализированной академии искусств. E-mail: olgachis@yandex.ru

Черезов Александр Евгеньевич — доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского городского педагогического университета (МГПУ). E-mail: cherezov.a@lift.ru

Черняк Алексей Зиновьевич — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов. E-mail: abishot2100@yandex.ru

Шалагинов Денис Сергеевич — аспирант Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». E-mail: deterritorisation@yandex.ru

Уилсон Джеффри Дирк — Ph.D. (Philosophy), доктор философии, профессор факультета философии Католического университета Америки. E-mail: wilsonjd@cua.ed

Научный журнал

ВЕСТНИК
Российского университета
дружбы народов

Серия:
ФИЛОСОФИЯ

2016, № 2

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»
(ул. Миклухо-Маклая, д. 6, Москва, Россия, 117198)

Редактор *К.В. Зенкин*
Компьютерная верстка: *Е.П. Довголевская*

Адрес редакции:
Российский университет дружбы народов
ул. Орджоникидзе, 3, Москва, Россия, 115419
Тел.: (495) 955-07-16

Адрес редакционной коллегии
серии «Философия»:
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198
Тел.: (495) 952-52-26 e-mail: philosjournalrudn@pfur.ru

Подписано в печать 15.04.2016. Выход в свет 29.04.2016. Формат 70×100/16.

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

Усл. печ. л. 15,35. Тираж 500 экз. Заказ № 436

Цена свободная.

Типография ИПК РУДН
ул. Орджоникидзе, д. 3, Москва, Россия, 115419
тел. (495) 952-04-41

Scientific journal

BULLETIN
of Peoples' Friendship
University of Russia

Series:
PHILOSOPHY

2016, N 2

Editor *K.V. Zenkin*
Computer design *E.P. Dovgolevskaya*

Address of the editorial board:
Peoples' Friendship University of Russia
Ordzhonikidze str., 3, Moscow, Russia, 115419
Ph. +7 (495) 955-07-16

Address of the editorial board
series «Philosophy»:
Miklukho-Maklaya str., 10/2, Moscow, Russia, 117198
Ph. +7 (495) 952-52-26
e-mail: philosjournalrudn@pfur.ru

Printing run 500 copies

Open price.

Address of PFUR publishing house
Ordzhonikidze str., 3, Moscow, Russia, 115419
Ph. +7 (495) 952-04-41

ф. СП-1

ФГУП «ПОЧТА РОССИИ»

АБОНЕМЕНТ на журнал

18231

(индекс издания)

ВЕСТНИК РУДН
Серия «Философия»

Количество
комплектов:

на 2016 год по месяцам

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12

Куда

(почтовый индекс)

(адрес)

Кому

(фамилия, инициалы)

ДОСТАВОЧНАЯ КАРТОЧКА

ПВ	место	литер

на журнал

18231

(индекс издания)

ВЕСТНИК РУДН
Серия «Философия»

Стои- мость	подписки	руб. ___ коп.	Количество комплектов:
	переадресовки	руб. ___ коп.	

на 2016 год по месяцам

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12

Куда

(почтовый индекс)

(адрес)

Кому

(фамилия, инициалы)

ф. СП-1

ФГУП «ПОЧТА РОССИИ»

АБОНЕМЕНТ на журнал

ВЕСТНИК РУДН

Серия _____

(индекс издания)

Количество
комплектов:

на 2016 год по месяцам

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12

Куда

(почтовый индекс)

(адрес)

Кому

(фамилия, инициалы)

ДОСТАВОЧНАЯ КАРТОЧКА

ПВ	место	литер

на журнал

(индекс издания)

ВЕСТНИК РУДН

Серия _____

Стои- мость	подписки	_____ руб. ____ коп.	Количество комплектов:
	переадресовки	_____ руб. ____ коп.	

на 2016 год по месяцам

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12

Куда

(почтовый индекс)

(адрес)

Кому

(фамилия, инициалы)

ДЛЯ ЗАМЕТОК
