International Readings on Theory, History and Philosophy of Culture

18

ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ И ИНТЕГРАЦИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЙ:

ФИЛОСОФСКИЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

ΕΙΔΟΣ

DIFFERENTIATION AND INTEGRATION OF WORLDVIEWS:

PHILOSOPHICAL & RELIGIOUS EXPERIENCE

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

ББК 87

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ РОССИЙСКОГО ИНСТИТУТА КУЛЬТУРОЛОГИИ

КАФЕДРА ЮНЕСКО ПО КОМПАРАТИВНЫМ ИССЛЕДОВАНИЯМ ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЙ

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР "ЭЙДОС"
(САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ СОЮЗ УЧЕНЫХ)

МОСКОВСКОЕ БЮРО ЮНЕСКО

МЕЖДУНАРОДНЫЕ ЧТЕНИЯ ПО ТЕОРИИ, ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

№ 18

издается под эгидой ЮНЕСКО

ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ И ИНТЕГРАЦИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЙ:
ФИЛОСОФСКИЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

Издание осуществлено при финансовой поддержке
РФФИ и Министерства культуры РФ

Главный редактор:
Любава Морева

Редакционная коллегия:
Алина Венкова, Александр Гогин, Татьяна Дегтярева,
Анна Конева, Лев Летягин, Дмитрий Спивак, Виктория Черва,
Борис Шифрин, Alessia Dagnino, Skye Burn

Дизайн обложки:
Игорь Панин

Редакция сердечно благодарит Международную Ассоциацию «Русская культурп»
за дружескую поддержку и содействие в подготовке настоящего издания к публикации

ISBN 5-88607-025-7

© ФКИЦ «ЭЙДОС», 2004

ST. PETERSBURG BRANCH OF THE RUSSIAN INSTITUTE FOR CULTURAL RESEARCH
THE RUSSIAN FEDERATION MINISTRY OF CULTURE

UNESCO CHAIR ON COMPARATIVE STUDIES OF SPIRITUAL TRADITIONS

THE PHILOSOPHICAL AND CULTURAL RESEARCH CENTRE «EIDOS»
(ST. PETERSBURG ASSOCIATION OF SCIENTISTS AND SCHOLARS)

UNESCO MOSCOW OFFICE

INTERNATIONAL READINGS ON THEORY, HISTORY AND PHILOSOPHY OF CULTURE

№ 18

under UNESCO auspices

DIFFERENTIATION AND INTEGRATION OF WORLDVIEWS:

PHILOSOPHICAL & RELIGIOUS EXPERIENCE

Financial support: Russian Federation Ministry of Culture,
The Russian Foundation for Basic Studies

Editor-in-chief:
Liubava Moreva

Editorial Board:

Alina Venkova, Skye Burn, Victoria Cherva, Alessia Dagnino,
Alexander Gogin, Tatjana Degtyareva, Anna Koneva, Leo Letyagin,
Boris Shifrin, Dimitri Spivak

Designer: Igor Panin

With thanks to the International Association «Russian Culture»

© «EIDOS», 2004
© Design *Igor Panin*

ISBN 5-88607-025-7

С О Д Е Р Ж А Н И Е / C O N T E N T S

Liubava Moreva

МЕТА-СТАДИЯ. ДИНАМИКА МИРОВ И ВОЗЗРЕНИЙ //
META-STAGE. DYNAMICS OF WORLDS AND VIEWS
10

**ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ И ИНТЕГРАЦИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЙ:
ФИЛОСОФСКИЙ ОПЫТ // PHILOSOPHICAL EXPERIENCE**

Frances Albernaz

THE HUMANITIES AS MEDIATORS: A “STRATEGY” FOR UNESCO //
ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ КАК МЕДИАТОРЫ:
«СТРАТЕГИЯ» ДЛЯ ЮНЕСКО
17

Philippe Quéau

KNOWLEDGE SOCIETIES AS WORLDVIEWS
«ОБЩЕСТВА, ОСНОВАННЫЕ НА ЗНАНИИ», КАК МИРОВОЗЗРЕНИЯ
31

МЕРА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО КАК РЕГУЛЯТИВНАЯ ИДЕЯ КУЛЬТУРЫ
И АКТУАЛЬНЫЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ ЖИЗНЕПОНИМАНИЯ
Виктор Малахов // Viktor Malakhov

THE HUMAN MEASURE AS A REGULATIVE IDEA OF CULTURE
AND ACTUAL ALTERNATIVES OF LIFEVIEWS
45

Janis Roze

TRANSHUMANISM – ONE EVOLUTION
FOR MANY WAYS OF BEING HUMAN
52

Stephen A. Erickson

OUR FUTURE IDENTITY
61

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ СИНТЕЗЫ
НА ФОНЕ ДЕКОНСТРУКТИВИСТСКОЙ СТРАТЕГИИ
Александр Пигалев // Alexander Pigalev
THE SYNTHESES OF WORLDVIEWS
AGAINST A BACKGROUND OF THE DECONSTRUCTIVIST STRATEGY
75

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЕДИНСТВА И РАЗЛИЧИЯ
МИРОВОЗЗРЕНИЙ: ИНТУИТИВИЗМ И ГЕРМЕНЕВТИКА
Ольга Шипунова// Olga Shipunova
THE PHILOSOPHICAL BASIS OF UNITY AND DISTINCTION OF
WORLDVIEWS: THE INTUITION THEORY AND HERMENEUTICS
92

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ И КОДЫ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ:
НА ПУТИ К УНИВЕРСАЛИСТСКОЙ ПАРАДИГМЕ
Алина Венкова // Alina Venkova
EXISTENTIAL PATTERNS AND CODES OF MODERN CIVILAZATION:
HEADING TOWARDS THE UNIVERSAL PARADIGM
101

О ПРОБЛЕМЕ ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО ВЫСКАЗЫВАНИЯ
В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ
Вадим Семенков // Vadim Semenkov
ON REVISION OF A PHILOSOPHER'S SOCIAL STAND
IN THE PRESENT-DAY SOCIETY
114

Fr. Joseph M. de Torre
INTIMIDATION BY OUTWARD HAPPENINGS
122

William L. McBride
WILL THE MEEK INHERIT THE EARTH? SHOULD THEY?
131

Basarab Nicolescu
TOWARD A METHODOLOGICAL FOUNDATION OF THE DIALOGUE
BETWEEN THE TECHNOSCIENTIFIC AND SPIRITUAL CULTURES
139

ТРИНИТАРНЫЙ БАЗИС ИНТЕГРАЦИИ
Рэм Баранцев// Rem Barantsev
TRINITARIAN BASIS OF INTEGRATION
153

РОЛЬ СУБЪЕКТА ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ В ОСУЩЕСТВЛЕНИИ ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ КУЛЬТУРЫ ДИАЛОГА
Марина Савельева // Marina Savelieva
OF HISTORIC AND PHILOSOPHICAL RESEARCH IN POST-MODERN DIALOG CULTURE IMPLEMENTATION
162

Stanley Tweyman
COMPETING VIEWS ON THE CONNECTION BETWEEN THOUGHT AND EXISTENCE IN DESCARTES AND HUME
177

СУЩЕСТВУЮТ ЛИ ГРАНИЦЫ ДИАЛОГА?
Елена Целма // Jelena Celma
HAS DIALOGUE GOT ITS LIMIT?
186

John Ayotunde Isola Bawaji
PHILOSOPHY IN HISTORY AND HISTORY OF PHILOSOPHY AS ACADEMIC POLITICS
194

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ КИТАЙСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ: АСПЕКТЫ И ИЗМЕРЕНИЯ
Наталья Абрамова // Natalia Abramova
PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF CHINA POLITICAL CULTURE: ASPECTS AND APPROACHES
235

ЭФФЕКТИВНОСТЬ ЭКОНОМИЧЕСКИХ МОДЕЛЕЙ: ОТ ОБЩЕГО К ЧАСТНОМУ
Михаил Ольшевский // Michail Olshevskiy
THE EFFICIENCY OF ECONOMIC MODELS: FROM THE GENERAL TO THE PARTICULAR
247

КИНО И ПРОЧЕЕ (КУЛЬТУРА, ПРОСТРАНСТВО, УСИЛИЕ…)
Виктория Чистякова//Victoria Chistyakova
CINEMA AND OTHER (CULTURE, SPACE, EFFORT…)
252

ПРИНЦИП ВСЕВОЗМОЖНОСТИ: МИФОПОЭТИЧЕСКОЕ МИРОВОСПРИЯТИЕ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ
Дарья Козолупенко// Daria Kozolupenko
THE “EVERYTHING IS POSSIBLE” PRINCIPE:A MYTHOPOETICAL APPREHENSION OF THE WORLD IN THE CONTEMPORARY WORLD
262

МЕРТВАЯ ЗОНА.
МИРОВОЗЗРЕНИЕ В НЕКРОГОНИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ
Александр Гогин // Alexander Gogin
THE DEAD ZONE:
WELTANSCHAUUNG IN THE NECROGONIC PERSPECTIVE
279

Jeffrey D. Rediger
SPIRITUALITY AND THE WESTERN AGNOSOGNOSIA
285

ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ И ИНТЕГРАЦИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЙ: РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ // RELIGIOUS EXPERIENCE

Peter F. Saeverin
THRESHOLDING AS A METHOD OF CULTURAL TRANSITION: IMMANENT TRANSCENDENCE AND THE HUMAN NICHE – THE EXAMPLE OF ST. AUGUSTINE
302

Fr. Paolos Safar
THE INFLUENCE OF CHRISTIANITY ON MIDEASTERN CIVILIZATIONS AND ON THE CONCEPT OF THE DIALOGUE
315

Mohamed Mestiri

UNITY AND DIVERSITY:
ESSENCE AND CHALLENGES OF DIALOGUE IN ISLAMIC THOUGHT
320

Richard Dien Winfield

MODERNITY, RELIGION AND THE WAR ON TERRORISM
329

РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ НА УРОВНЕ БЫТОВОЙ ОБРЯДНОСТИ
РУССКИХ, БУРЯТ И ЭВЕНКОВ ЗАБАЙКАЛЬЯ
Андрей Букин // Andrei Bukin

RELIGIOUS SYNCRETISM AT THE LEVEL OF EVERYNDAY RITUALISM
IN THE CULTURE OF RUSSIANS, BURYATS
AND EVENKS OF TRANSBAIKALIAN REGION
348

ФОРМИРОВАНИЕ ТЕХНОЭТИКИ
В УСЛОВИЯХ РЕЛИГИОЗНОГО ЭТИЧЕСКОГО ПЛЮРАЛИЗМА
Андрей Миронов // Andrey Mironov

TECHNOETHICS FORMATION
IN CONDITIONS OF RELIGIOUS ETHICAL PLURALISM
353

САКРАЛЬНОЕ И СВЯТОЕ: ДЕФОРМАЦИЯ ХРИСТИАНСТВА?
Дмитрий Новиков // Dmitry Novikov

DEFORMATION OF CHRISTIANITY: SACRED AND SAINT?
365

СТАРОВЕРИЕ НА СТЫКЕ КУЛЬТУРНЫХ ПАРАДИГМ: ОПЫТ XX ВЕКА
Надежда Пазухина // Nadezhda Pazuhina

THE OLD-BELIEVERS AT THE BORDER OF CULTURAL PARADIGMS:
EXPERIENCE IN THE 20TH CENTURY
376

УКРАИНСКАЯ ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ
НАЦИОНАЛЬНЫХ (УКРАИНСКИХ) ВОЗРОЖДЕНИЙ
Александр Жилак, Елена Тюрикова //
Alexander Zhilak, Elena Tyurikova

UKRAINIAN GREEK-CATHOLIC CHURCH IN THE HISTORY OF THE
NATIONAL (UKRAINIAN) REVIVALS
387

ЯЗЫК КАК СРЕДСТВО ВЫРАЖЕНИЯ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА
У СВ. ИГНАТИЯ ЛОЙОЛЫ
Андрей Коваль // Andrey Koval

LANGUAGE AS A MEANS OF EXPRESSING
THE MYSTICAL EXPERIENS BY ST. IGNATIUS LOYOLA
401

НЕООЯЗЫЧЕСТВО И МОЛОДЕЖНАЯ КУЛЬТУРА: В ПОИСКАХ НОВЫХ
РЕЛИГИОЗНЫХ И КУЛЬТУРНЫХ ОРИЕНТИРОВ
Виктория Черва // Viktoria Cherva

NEOPAGANISM AND YOUTH CULTURE: IN SEARCH OF NEW
RELIGIOUS AND CULTURE GUIDING LINES
434

СИТУАЦИЯ ЗАГАДОЧНОГО
Борис Шифрин // Boris Shifrin

THE SITUATION OF ENIGMATIC
445

МЕТА-СТАДИЯ: ДИНАМИКА МИРОВ И ВОЗЗРЕНИЙ

Мы спешим не забыть,
не забыть, что успело быть сказано,
сказано в веках, не торопливо…

Признание имманентности познания бытию и возможности творческого роста человека к высшим состояниям духовности не только предполагает обращение к онтологическим корням мысли, не только требует экзистенциальной ее исполненности, но и насыщает ее устремлением к трансцендентности, т. е. насыщает ее энергией бесконечного самоуглубления и открытости. Философская мысль призвана прежде всего преодолевать «*пониженные формы общения*», она оказывается не правом, но обязанностью человека иметь волю к иному бытию, стремиться к «творческому повышению жизни». Здесь целью философии является «не создание системы, а творческий познавательный акт в мире» (*Н. Бердяев*).

Разрушение ценностной иерархии всепроникающим духом утилитарности, низводящим человека до некоторой самое себя постигающей функции приспособления, подчинения мощной силе необходимого (через познание и использование), разумеется, не оставляет в стороне и судьбу философии, которой требуются все большие усилия, чтобы сохранить в себе способность не приспосабливаться и не подчиняться внешней силе «обстояния», а открывать в себе, т. е. в человеке, онтологическое, космическое его призвание «быть силой творящей», утверждать в мире ценностно-смысловую реальность совершенствования. Здесь место встречи философского, религиозного, художественного, научного, этического опыта – энергетический τοπος трансцендентального вхождения человека в пространство ***гнозиса жизненной полноты***, того внутреннего принципа познавания, исполненного энергией духовного роста человека, где открыта не противопоставленность внутреннего и внешнего миров, но их взаимоучастная со-положенность. Здесь слово художника, слово ученого и слово философа встречаются на границе предельной ответственности человечества (его собственной «индивидуальности», особости его бытия) перед универсумом; это встреча мысли и слова в духовном пространстве напряженного переживания человеком своего единства с беспредельностью становящегося мира.

Принятие внутрь философской мысли возможности быть исполненной нравственно-художественным смыслом – это прежде всего

возможность преодоления самозамкнутой теоретичности, осуществляемой лишь как абстрактно-понятийный дискурс, снятие логоцентристского «канона» и выход к новому, вернее, непрерывно обновляющемуся видению. Так заявляет себя необходимость духовно возрастающего гнозиса: движение мысли в пространстве жизненной полноты, где человек, по слову Хайдеггера, как *эмоционально-практически-понимающее* сущее, включен в этически-смысловой континуум онтологии общения: здесь мысль устремлена к горизонту свободно творческого становления человека-в-мире, здесь индивидуация мысли и слова есть по существу принципиальная универсализация порождаемого смысла в пространстве общения. Здесь немота всякой «предметности», погружаясь в молчание нашего внимания, обретает возможность быть выговоренной мыслью и словом истины. Здесь текучесть, изменчивость, множественность, красочность – жизненность мира ждет взгляда столь же подвижного, чтобы не ускользнуть в угасании преходящего под занавес фиксированных упорядоченностей, и, выявляя сущностный смысл самого ритма бесконечного становления, требует от мысли быть свободной от жесткости алгоритма, т. е. быть жизненно творческой, быть *про-изведением* человека к полноте понимания себя-в-мире и мира-в-себе, быть приближением к миру в его целостности и полноте. Здесь путь «отвлеченной», научно-рационализированной мысли – один из путей. Важно, видимо, лишь не допустить узурпации власти. Тогда, действительно, происходят неожиданные смещения в онтологии мысли и недуг безжизненности поражает отнюдь не только философию. Здесь подлинность того, что страдает, чувствует, сопереживает, любит, мечтает, не может быть замещена безучастной нейтральностью объектно всеобщего. Здесь человек открыт как хаос и как гармония, как саморазрушение и самосозидание, и всякий порядок пронизан неожиданностью и непредсказуемостью случайного: человек и мир как бы взаимоустреслены к «*случанию*» подлинной встречи.

Философская мысль контрапунктивна по сути своей, в этом природа ее духовно-интегративной мощи. И если еще вчера можно было сказать: философское мышление пытается выработать такую концепцию о мироздании, чтобы в нем оставалось место для человеческой свободы, чтобы дефетишизировать внешнее бытие и человека из «периферии» превратить в «центр» собственного мира, то сегодня необходимо добавить, что философское мышление стремится выработать такое понимание, в котором дефетишизировано не только внешнее бытие, но прежде

всего бытие внутреннее, дефетишизирован сам «центр» собственного мира, и в концепции мироздания «сохранено место» для свободы не только человека, но и мира, т. е. сохранено пространство для со-бытия для подлинной встречи человека и мира в их протекании, становлении, бесконечной сложности и уникальности. Взгляд, открывающий универсальность «*со-бытия*», т. е. открывающий универсальную значимость уникального, устремленный к постижению множественности в ритме взаимосогласований, утверждает не только возможность, но и необходимость преодоления ограниченности стабилизирующих, абстрактно-упорядочивающих структур мышления. Философ, замечал Гуссерль, всегда должен стремиться к тому, чтобы осилить истинный и полный смысл философии, весь ее горизонт бесконечности. Никакая линия познания, никакая отдельная истина не должна быть абсолютизирована и изолирована...

***

Предлагаемые вниманию читателя очередные выпуски *Международных чтений по теории, истории и философии культуры* включают избранные материалы Шестого международного философско-культурологического конгресса *«Дифференциация и интеграция мировоззрений»*, прошедшего в Санкт-Петербурге под эгидой ЮНЕСКО в октябре 2003 года. Конгресс был организован и проведен Санкт-Петербургским отделением Российского института культурологии и кафедрой ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовный традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога. К диалогу были приглашены ведущие ученые, философы, религиозные деятели и мыслители, представители различных традиций, конфессий и культур. Результаты состоявшегося обсуждения нашли свое отражение в трех тематических выпусках:.

Выпуск № 18: *«Дифференциация и интеграция мировоззрений: философский и религиозный опыт»*.

Выпуск № 19: *«Дифференциация и интеграция мировоззрений: эстетический и художественный опыт»*.

Выпуск № 20: *«Дифференциация и интеграция мировоззрений: экзистенциальныйи исторический опыт»*.

В условиях ориентационно-ценностных исторических трансформаций, с неизбежностью которых имеет дело современное человечество, стратегическая значимость исследовательских усилий не только для понимания и описания, происходящих в современной культуре процессов, но и для предельно достоверного прогнозирования их возможных последствий, несомненно, неизмеримо возрастает. Хочется надеяться, что уважаемый читатель найдет в предлагаемых его вниманию выпусках богатый материал для собственных мировоззренческих размышлений.

Любава Морева

META-STAGE: DYNAMICS OF WORLDS AND VIEWS

We are harring not to forget,
Not to forget, that has been said,
That has been said in the centuries unhurriedly...

The word of the artist and the word of the philosopher meet on the boundary of the utmost responsibility of humanity (of its own «individuality, the peculiarity of being) before the universe. This is the encounter of the thought and word in the spiritual space of deep feelings experienced by man who is aware of his unity with the infinity of the word formation. It is here that the possibility of the «gnosis of life plenitude» is acquired; the possibility of that inner principle of cognition, imbued with the energy of man's spiritual growth where we observe not the opposition of the inner and outer world but their reciprocal relation.

The inward acceptance of the philosophical thought of the opportunity to be realized in moral and artistic meaning represents, in the first place, the opportunity of overcoming self-contained theoretical nature realized in the form of abstract-conceptual discourse, the removal of logocentrist «canon» and the outlet to a new, constantly renewing vision. This is how the necessity of the spiritually growing gnosis declares itself: the movement of thought in the space of life plenitude where man, according Haidegger as «an emotional-practical-comprehending being» is included into the ethical-meaning continuum of the ontology of communication. Here the thought is directed at the horizon of free creative human formation in the world, here the individuation of thought and word represents, in effect, the principal universalization of meaning generated in the space of intercourse.

The muteness of any «objectivity», while being lost in the silence of our attention, acquires the opportunity to be expressed through thought and word. The instability, unsteadiness, plurality, colourfulness and vital power of the world requires a look so lively so that it should not escape in the

transzient fading out under the cover of fixed regulations. While revealing the essence of the very rhythm of infinite formation, it demands that the thought be free from any algorithm, i.e., be vitally creative, be the creation of man in the completeness of his ability to realize himself in the world and the world in himself, that it should approach the world in its integrity and completeness. Here the way of «abstract» and scientifically rationalized thought represents only one of the possible ways. It is, presumably, important not to allow its usurpation of the power, because then unexpected changes in the ontology of thought take place and the disease of lifelessness strikes not only philosophy. The authenticity of something which suffers, feels, shares emotional experience, loves and dreams cannot be replaced by the indifferent neutrality of objective universality. And, presumably, the way where not so much logicality as the authenticity of a feeling seeks to be revealed (which led the author to this idea) cannot be actually comprehended within the framework of discursive-prudent reason guarding its own purity. Only here man appears as chaos and harmony, as self-destruction and self-creation, and any order is imbued with the unexpectedness and unpredictability of fortuity. Man and the word here seem to look forward to the «casualness» of real encounter.

Philosophical thought is of counterpoint nature itself, it is the source of its spiritual integrative force. And if even yesterday one could say that philosophy is trying to create such a Weltanschauung where there were a place for the human freedom in it, so that the external being were not an idol anymore and the human being would turn from the "periphery" into the "center" of his own world, *o*ne should add today that philosophical thinking tries to work out such a conception in which not only the external but the internal being, the "center" of his own world as well be no more an idol , and there be a place not only for human freedom but for that of the world as well, that is, there would be a space for an event, for an authentic meeting of human being and world in their duration, becoming, infinite complexity and unique character. The look opening the universality of the "occasion", that is, opening the universality of the unique, trying to grasp the variety in the rhythm of mutual tunings, necessarily overcomes the limits of stabilization and abstract order of mental structures.

The philosophical mentality being able to be full of a moral and artistic sense, one first of all surmounts the closed theoretical sphere which is being

realized only as an abstract conceptual discourse, and entering the new, or rather, incessantly renewing vision. Here does the necessity of a spiritually growing gnosis finds itself: mental movement in the space of the vital plenitude, where a human being as emotionally-practically-understanding being is included in the ethical meaningful continuum of the communicative ontology. Where the thought is fixed upon the horizon of the free creative becoming of a man-in the-world, the individuation of thought and word is in its essence a fundamental universalization of the sense to be created in the space of communication. Philosophy is first of all an opportunity of the gnosis of the «life plenitude». Husserl wrote: «Philosopher must always try to grasp the authentic and full sense of philosophy, its whole horizon of infinity. No cognition line, nor some partial truth must not be absolutized and isolated…

Each thematic issue of International Readings on Theory, History, and Philosophy of Culture presents the results of conferences, symposia, and round table discussions, all of which relate to the long-term research program of the International Center for Fundamental Studies in Contemporary Culture. Volumes 18–20 contain selected papers from the Six International Congress in Philosophy and Culture "Differentiation and Integration of Worldviews" which occurred in St. Petersburg in October 2003. This Congress was arranged under the auspices of UNESCO by the St. Petersburg Branch of the Russian Institute for Cultural Research and the UNESCO Chair on Comparative Studies of Spiritual Traditions, Their Specific Cultures and Interreligious Dialogue.

The keynote emphasis of the Proceedings was to gather outstanding representatives from the realms of philosophy and theology, natural science and humanities, as well as artistic circles in order to initiate transdisciplinary discussions which could lead to productive synthesis, for the purpose of promoting cultural identities and social cohesion and enhancing general vitality and creative capacities in contemporary society.

The reflections on these topics are published in three thematic issues:

Issue # 18 "*Differentiation and Integration of Worldviews: Philosophical and Religious Experience*".

Issue # 19 "*Differentiation and Integration of Worldviews: Artistic and Aesthetic Experience*".

Issue # 20 "*Differentiation and Integration of Worldviews: Existential and Historical Experience*".

The strategic importance of intellectual research efforts, not only for *purposes of understanding and description of the on-going processes of contemporary culture, but also accurate forecasting of their possible future consequences, has tended to dramatically increase in the course of historical transformations of human values and orientations. Increasing cultural and ecological crises impoverish the meaningful prospects of human development, which makes imperative the task of reviving creative and harmonizing potentials of contemporary culture*.

Issues of national and cultural identity cannot be properly formulated without considering the role being played by the dynamics of worldviews in self-determination of regional, national and ethnic communities and also in personal development, including the specific hierarchy of basic values and definite horizons of personal freedom and responsibility.

Liubava Moreva
17.07.2004.

ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ И ИНТЕГРАЦИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЙ: ФИЛОСОФСКИЙ ОПЫТ

DIFFERENTIATION AND INTEGRATION OF WORLDVIEWS: PHILOSOPHICAL EXPERIENCE

THE HUMANITIES AS MEDIATORS: A "STRATEGY" FOR UNESCO*

Frances ALBERNAZ
UNESCO, Section of Philosophy and Human Sciences

On behalf of UNESCO, I thank our hosts and organisers for this opportunity to exchange some ideas on a topic that is crucial to our Organization. I especially thank Professor Liubava Moreva, who is familiar with the circumstances of the unit in which I work, a department dealing with philosophy and human sciences in the framework – not of a university or research centre – but of a United Nations Agency.

This congress invites us to consider "culture as a complex network of communicative strategies" – and I daresay UNESCO can recognize itself as an actor in this complex network of strategies. Hence the topic of this talk: "the humanities as mediators: a strategy for UNESCO". But a second reason for my choice topic is that we are currently putting a lot of thought into types of strategy for philosophy and the humanities that would innovate and resubmit to our Member States for review and accreditation in light of world transformations. Therefore, in making this presentation, I am also seeking your views–written suggestions if possible, that we might be able to incorporate into our plans.

As you know, worldwide sharing of knowledge, insight and thought about humanity and life in society is a major part of UNESCO's task. In carrying this out, UNESCO must uphold universal principles even as it never ceases

to revere human diversity. This paradoxical – and maybe only apparently paradoxical! – movement between universality and diversity is perhaps what makes UNESCO's mission at once trying and exciting. UNESCO's constitution, adopted in London on 16 November 1945, entrusted the organization with an international mandate to rebuild a war-torn world through education, science, culture – its own words somewhat paraphrased were to build the defences of peace in the "minds of men". As such, UNESCO is quite unique among international intergovernmental bodies in that its mandates entail a constellation of disciplines that we in English call the humanities.

In turn, one might say that to a large extent the humanities flourished as part of a project which also – ultimately – gave rise to UNESCO. Indeed, Kant's 1784 text *"The Idea of a universal history from a cosmopolitical viewpoint"* may well have anticipated UNESCO, as Jacques Derrida pointed out at a 1991 lecture entitled *The right to philosophy from the cosmopolitical point of view,* which I will refer to again later on.

The humanities seem to fulfil a basic human need. Just as our ancestors have been mulling over the mystery and significance of their origins and existence, so we continue, through narratives, beliefs, science and reason, to try and make some sense of it all. In this unending search – the mystery remains intact to this day! – we have developed an array of mutually complementary approaches, some quite ancient, some quite recent. And there are surely other approaches waiting to be invented and adapted. The mystery may remain forever intact, but I'm sure you will agree that the humanities are otherwise rewarding.

But what are humanities? It is not within our scope here to discuss the relative merits of the various definitions and categorizations of academic disciplines which apply here or there. If you allow me, however, I would for purposes of clarity adopt a commonly accepted (anglo-saxon) definition, which derives very simply from the traditional manner in which human knowledge has been organized and studied. According to this definition, humanities include, but are not limited to, history; literature; philosophy and ethics; foreign languages and cultures; linguistics, philosophy of law; archaeology; comparative religion; the theory and criticism of the arts; and those aspects of the social sciences (anthropology, government, political science, sociology, psychology) which use historical and interpretative approaches as opposed to quantitative methods. I think the humanities are an endangered species, so please forgive me if I go into "defensive" mode.

Whatever the technological and scientific strides we ultimately make, we remain in dire need of furthering the question of the value and dignity of humankind – And this is a ***humanistic*** voyage that we can undertake, unless we can have philosophy and the humanities as guides.

I believe that as long as the world keeps changing and UNESCO must beware of offering ready-made responses to it, philosophy and the humanities have a fundamental role to play in its midst. We can no longer afford to expect science and technology to solve all our problems on their own. We can no longer ignore human factors on pretext that they are hard to quantify and still harder to reproduce in laboratories. Though mindful of the research and discoveries of the so-called "exact" disciplines, the humanities have a duty to focus on those aspects of human and social life that the exact and natural sciences cannot and ***should not*** fully capture. In a brief essay entitled "Humanism, the last rampart against barbarity" published in *Le Monde Diplomatique* last September, just before his death, Edward Saïd longed for that erudition that accounts for "the density and the interdependence of human life, which can never be reduced to a formula, never put aside as irrelevant."

The disciplines of reflection, interpretation and critical analysis must not be left by the wayside in the hustle and bustle of contemporary life. For if there is an undeniably ethical thrust in today's humanistic stance, it resides in a sort of radicalisation of the aspirations of modernity: a gathering momentum to overcome every type of barrier. And crossing over borders is something that the humanities are quite good at. While not claiming to establish rules, scientific laws, or principles of reproducibility, those disciplines which Georges Gurvitch once called the "sciences of freedom" have an exquisite ability to go beyond (a) barriers to intercultural dialogue, (b) disciplinary barriers, (c) the limits of place and time, but also to overcome our natural (c) resistance to change.

i) Overcoming barriers to intercultural dialogue may be the most visible task of the humanities as mediators, as they excel in translating, preserving and reinventing all humankind's creations without restrictions, be they formal or informal systems of thought, tangible or intangible legacies. The humanities thus have a unique contribution to make in the fight for cultural diversity, promoting understanding of ourselves and others through reflection, study and appreciation of cultures past and present, and thus dispelling the misconceptions at the source of many forms of exclusion and social division. Culturally sensitive, they are capable of taking into

account not just the aesthetics of one's own culture but also, and above all, those of other cultures. For it is often on the plane of our aesthetic sensitivity that we first share and enjoy the plurality of our experience: Professor Eduardo Lourenço describes this quite beautifully when he hails as one of the most extraordinary phenomena of the Twentieth Century the impact of African and Oriental rhythms on the Europeanized musical sensitivity. There is no loss of identity necessarily. No expropriation.

Regarding philosophy, Jacques Derrida observed in that 1991 UNESCO lecture that: ***"There are other paths to philosophy than those of appropriation as expropriation (loss of one's memory through assimilation of another's). … Not only are there other paths for philosophy, but that other path, if it does exist, IS philosophy."*** Derrida extended this property of philosophy to democracy and law. One is tempted to add all the humanities as aids to this process.

ii) Interdisciplinarity. If it is possible to overcome barriers between different disciplines, the humanities have a particular role to play. Today, we are witnessing an explosion of knowledge into extremely specialized fields of research. As knowledge grows and is fragmented into separate domains lacking any clear interconnection, we risk losing sight of the "big picture". Even if the humanities may not claim to get around the obstacles standing in the way of any unity of knowledge, or actual intelligibility, I believe they can help place the knowledge fragments in a cogent framework that is within the grasp of human thought and imagination.

Philosophy plays a crucial role here. The mantle of the philosopher descends on some of those who have specialized in a social or human science when their work touches on questions fundamental to humanity. Reciprocally, the issues at stake in the contemporary world often face an expert student of history, political science or sociology with complex philosophical questions which go beyond their own specialist fields. Philosophy allows us to examine with a critical eye the principles, assumptions and consequences of scientific and technical bodies of knowledge, which themselves can present novel challenges to us. As far as possible, the life sciences, the study of cognition and of the effects of new technologies should fall within an interdisciplinary scope that can replace them in their cultural, social and humanist contexts.

Crossing the limits of place and time: the humanities and philosophy do not stop at the limits of time or space. The image they give us of ourselves is not necessarily located in time or space (like a snapshot or a statistic, for

instance). Yet it can strike a deeply human and universal chord. Few of us have never sympathized with a historical character from another era, or even with an invented one who lived only in the pages of a novel. The humanities form BLANK outside of time or space.

Overcoming resistance to change: Philosophy and the human sciences can help us with "things for which we have no preset manner of seeing or responding". For instance: the networks and mass media of our age make for a denser and faster traffic of the cultural artefacts which feed our perceptions: the need for an assessment of their power is more and more apparent; for it is power not only to persuade but also – to the extent that these perceptions are often the well-springs of our actions – it is power to transform.

The reflexivity needed to grasp what is circulating in today's fast-paced information highway is the stock in trade of philosophy and the humanities. Reflexive ways of approaching human acts and cultural creations can operate decodings – sometimes in the teeth of established convention – which often prove to be the source of historic reforms and transformations.

Before concluding, I have but a few remarks on how our current strategy is clustered around specific targets.

A first goal is to pave the way for specialist research at international level through inter-institutional and interdisciplinary strategies involving the intellectual community and specialized NGOs like the International Council for Philosophy and Humanistic Studies (ICPHS), set up by UNESCO in 1947 to mobilize the international intellectual community in support of the Organisation's objectives. The ICPHS operates through 1,600 regional and 13.000 local associations represented by its fourteen member organizations, each specializing in its own domain. In addition to conduct of international surveys on the principal ethical and philosophical issues of the twenty-first century and different "classicisms" underlying various cultures, it disseminates major international instruments of research (bibliographies, directories, collections and catalogues), as well as its own multilingual and transdisciplinary quarterly journal *Diogenes*, created 50 years ago by Roger Caillois. At the same time, it promotes partnerships to encourage research in the developing countries, namely researcher mobility and infrastructures and information technologies for the development of local research and networks.

A second goal is to help pave the way for intercultural and interdisciplinary reflection Programmes such as "*Pathways of Thought*" help UNESCO reconsider its own philosophical heritage in light of current transformations

and demands. Their success is due to the contributions of scholars, philosophers, sociologists, historians, anthropologists, writers and cultural critics who, unlike myself, are not administrators!

"*Pathways of Thought*" has already seen a number of symposia dealing with UNESCO's universal commitments, its humanist tradition, ethics, culture, education, communication, and the foundations of knowledge. These symposia have resulted in five advanced works on memory, reason, knowledge; the experience of reading in an era of instant images, virtuality and cyberspace; the makings of knowledge-based societies. This reflection underpins a poignant need to emphasize ***what it takes*** to build a peaceful society. A focus for activities in the near future may be the world's growing cities as places of dialogue, of intercultural experiences born of traditions placed under stress, and of democratic participation in community decision-making.

A final aim of the strategy is to ***promote philosophical culture as a prerequisite for any form of citizenship***. The activities conducted in Member States in the framework of the yearly "*Philosophy Day"* are primarily devoted to fostering freedom of mind, scepticism, openness to differences, the ethic of citizenship and respect for others, for the environment and for future generations. They strive to bring philosophers together for an exchange of ideas with citizens, engaging the efforts of partners from the written and audio-visual media, publishing houses, associations, NGOs, youth organizations, the general public in "philosophical encounters", forums, debates, "Philosophy Cafés" and Cybercafés, Philosophy Olympics, essay competitions, and so on. These "Philosophical encounters" will generate serious works aimed at the general public.

Conclusions

In conclusion, if philosophy and the humanities are at the very heart of the conceptual heritage of human rights and dialogue among cultures championed by UNESCO, they are key to this constant renewal. By providing us with insights into the human experience and still keeping us loyal to the ethical demands we place on ourselves, philosophy and the humanities give a cardinal orientation to the alliance of knowledge and values referred to in UNESCO's Constitution as the "*intellectual and moral solidarity of mankind*".

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ КАК МЕДИАТОРЫ: «СТРАТЕГИЯ» ДЛЯ ЮНЕСКО

Франсес АЛЬБЕРНАЗ
ЮНЕСКО, Отделение философии и наук о человеке

Принимая во внимание, что изменяющийся мир требует постоянного обновления и на уровне институций, следует подчеркнуть, что роль, которую играют гуманитарные науки (в особенности философия), остается центральной – прежде всего для деятельности таких организаций, как ЮНЕСКО. Одна из задач ЮНЕСКО состоит в поддержке такой линии развития философских идей, при которой сохраняется должное уважение к культурному многообразию человечества.

Для того, чтобы обеспечить необходимые условия для диалога, основанного на таком уважении, нам требуется не только универсальный, широкомасштабный взаимообмен фундаментальными идеями и концептами, но также и постоянная забота, направленная на поддержку прав человека и поддержание мира, открытого для всех. Сущность такой ориентации по-прежнему определяется гуманизмом, пределы которогои присущий ему потенциал плюрализма нам еще предстоит переопределить применительно к реалиям сегодняшнего дня.

Смысл нашей деятельности – не в том, чтобы предлагать готовые ответы на животрепещущие вызовы эпохи, равно как не в том, чтобы отказываться от гуманистических идеалов, к которым привержены государства-члены нашей организации – но прежде всего в том, чтобы упрочить нашу готовность применять конструктивную критику – как к себе самим, так и к другим.

Процесс диалога, а не каталог; средство, а не результат; постоянный, непрекращающийся пересмотр условий для сосуществования с другими в этом мире. В этом ключе я рассмотрю особенности философии и гуманитарных наук (их неограниченность во времени, текучесть, культурное и дисциплинарное многообразие поверх рамок отдельных дисциплин и парадигм, интуиции холизма, обоснованная аргументация, способность к адекватным рефлексии и самоанализу), которые могут внести вклад в процесс обновления, если отвести им роль медиаторов в том, что, собственно говоря, составляет «стратегию» ЮНЕСКО.

Этот конгресс приглашает нас рассмотреть «культуру как сложную систему коммуникативных стратегий». Осмелюсь сказать, что ЮНЕСКО осознает себя как активное действующее лицо в этой сложной системе стратегий. Отсюда и тема данного доклада – «Гуманитарные науки как медиаторы: «стратегия» для ЮНЕСКО».

Вторая причина, по которой я выбрала эту тему, заключается в том, что мы в настоящий момент много размышляем над типами стратегий для философии и гуманитарных наук, которые надлежит пересмотреть и представить для освоения представителям государств-участников в контексте динамики современного мира. Таким образом, делая этот доклад, я также ожидаю услышать ваше мнение, узнать о ваших взглядах, принять предложения в письменном виде – затем, чтобы содействовать их включению в планы и стратегии ЮНЕСКО.

Как вы знаете, содействие глобальному обмену знаниями, мыслями о человечестве и общественной жизни является одной из основных задач ЮНЕСКО. При осуществлении этого обмена, ЮНЕСКО должна руководствоваться универсальными принципами, невзирая на тот факт, что она с пиететом относится к многообразию, свойственному человеческой культуре. Это парадоксальное – вероятно, лишь кажущееся таковым! – напряжение между универсальностью и многообразием и есть то, что делает миссию ЮНЕСКО одновременно и трудной, и интересной.

Устав ЮНЕСКО, принятый в Лондоне 16 ноября 1945 года, предоставил организации международный мандат на перестройку разрушенных войной систем образования, науки, культуры – слегка перефразируя, можно сказать, что цель была определена, как защита мира «в умах людей». Как таковая, ЮНЕСКО уникальна среди международных, межправительственных организаций, именно в том отношении, что ее сфера ответственности с необходимостью включает целое созвездие дисциплин, которые мы называем гуманитарными.

В свою очередь, можно отметить, что большинство гуманитарных наук пришло к своему расцвету, составляя часть проекта, который в конечном счете привел к созданию также и ЮНЕСКО. В самом деле, текст Канта (1784) «*Идея универсальной истории с космополитической точки зрения*» полнее мог бы рассматриваться на правах предвидения ЮНЕСКО, как отметил Жак Деррида в своей лекции 1991 года «П*раво философствовать с космополитической точки зрения*» к которой я обращусь несколько ниже.

Гуманитарные науки, пожалуй, служат едва ли не основной человеческой потребности. Как наши предки размышляли о смысле и тайне своего происхождения и существования, так и мы продолжаем, через повествования, верования, науку и разум, пытаться увидеть во всем этом некий смысл. В этом нескончаемом поиске – тайна ведь остается неразгаданной до сих пор! – мы создали ряд взаимодополняющих подходов, некоторые из них перекликаются с древними, иные же появились сравнительно недавно. Конечно же, предстоит возникнуть и новым подходам. Тайна может остаться вечно неразгаданной – но я уверена, что гуманитарные науки сохранят свою высокую значимость как в этом, так и в ряде других отношений.

Но что же такое представляют собой гуманитарные науки? В нашу задачу не входит обсуждение относительных достоинств различных определений и систем академических дисциплин, разработанных и применяемых в разных контекстах. Если вы позволите, однако, я бы для ясности применила общепринятое, в основе своей англосаксонское определение, прямо следующее из традиционного способа организации и изучения человеческого знания. Согласно этому определению, гуманитарные науки включают в себя историю, литературу, философию и этику, иностранные языки и культурологию, лингвистику, философию права, археологию, сравнительное религиоведение, теорию и критику искусств, равно как и те аспекты общественных наук (антропологии, теории государства, политологии, социологии, психологии) которые используют исторические и интерпретирующие подходы (понимаемые здесь как противовес количественным методам) – хотя они и не могут считаться ограниченными только этими предметами.

Я полагаю, что гуманитарные науки принадлежат к числу «исчезающих видов», в силу чего мой стиль будет носить оборонительный характер.

Каких бы больших технологических и научных успехов мы не достигли, мы всегда будем испытывать потребность в расширении вопроса о ценности и достоинстве человечества – и мы будем способны с пользой вступить на этот *гуманистический* путь лишь при условии, если философия и гуманитарные науки станут нашими проводниками.

Я верю, что доколе мир будет продолжать меняться, а ЮНЕСКО не будет прибегать к соблазну давать готовые ответы на его много-

образные вызовы, философия и гуманитарные науки должны играть самую важную роль в этом диалоге.

Мы больше не можем ожидать, что наука и технология разрешат все наши проблемы. Мы больше не можем игнорировать человеческий фактор под предлогом того, что его куда как сложно счесть и еще сложнее воспроизвести в лабораториях. Относясь к достижениям так называемых точных наук со всемерным вниманием, гуманитарные науки обязаны сосредоточить свое внимание на тех аспектах личной и общественной жизни, которые *не должны* быть полностью охвачены точными и естественными науками. В коротком эссе «*Гуманизм - последний оплот против варварства*» опубликованном в «*Монд Дипломатик*» в сентябре прошлого года, незадолго до его смерти, Эдвард Саид вовремя напомнил о той эрудиции, которая соответстует «*напряженности и взаимозависимости человеческой жизни, которая никогда не может быть сведена к формуле, равно как устранена как неуместная*.»

Дисциплина рефлексии, интерпретации и критического анализа не должна быть отброшена в спешке современной жизни. Ибо если в теперешнем гуманизме произошел этический по своей сути прорыв, основан он на явной радикализации вектора развития современности: преодолеть все типы барьеров. А преодоление границ – это как раз то, в чем сильны гуманитарные науки.

Не заботясь о строгом установлении правил, научных законов или принципов повторяемости, эти дисциплины, которые Жорж Гурвич однажды хорошо назвал «науками свободы», обладают чудесной возможностью пересекать (а) барьеры межкультурного диалога, (б) барьеры отдельных научных дисциплин, (в) ограничения места и времени – но также преодолевать наше (г) естественное сопротивление переменам.

Преодоление барьеров межкультурного диалога

может служить одной из самых важных сфер гуманитарных наук как медиаторов, так как они давно сосредоточены на переводе, сохранении и переосмыслении всего, созданного человечеством без ограничений, будь то формальные или неформальные системы мысли, материальное или духовное наследие. Гуманитарные науки, таким образом, должны внести свой уникальный вклад в борьбу за культурное многообразие, содействуя пониманию себя и других через рефлексию, изучение и уважение культур, и таким образом развенчивая ошибочные мнения,

лежащие в основании многих форм социальной дискриминации. Будучи чувствительными к культуре вообще, они способны принимать во внимание эстетику не только своей родной культуры, но и других культур. В конце концов, именно опираясь на эстетическое сопереживание, мы и способны принимать множественную сущность нашего опыта. Прекрасным примером такого описания служат работы профессора Эдуардо Лоуренсо, в которых описан существенный для XX века феномен влияния африканских и восточных ритмов на европейский мелос. При этом не произошло никакой потери культурной идентичности. Никакой экспроприации.

Говоря о философии, Жак Деррида заметил в своей лекции 1991 года, о которой уже говорилось выше, что «*У философии есть и иные пути, кроме освоения и экспроприации (потери собственной памяти путем присоединения к чужой)… Даже не то что есть иные пути, но этот путь, если он существует, и ЕСТЬ философия*». Деррида распространил это свойство философии на демократию и право. Мне кажется, что к этому списку стоило бы присоединить и гуманитарные науки.

Интердисциплинарность

Если возможно преодолеть барьеры между различными дисциплинами, гуманитарные науки должны сыграть в этом особую роль. Сегодня мы являемся свидетелями научного взрыва, расщепляющего знание на узко специализированные разделы. Знание растет, обособляясь одновременно в отдельных ячейках. В итоге мы рискуем потерять общую картину мира. Если гуманитарные науки и не способны обойти все препятствия, стоящие на пути установления единства познания, то по крайней мере, они могут объединить разрозненные фрагменты в рамках конструктов, доступных человеческой мысли и воображению.

Философии принадлежит тут почетная роль. Мантия философа опускается на плечи многих из тех представителей общественных наук либо наук о человеке, кто выходит на вопросы, фундаментальные для существования человечества. В свою очередь, многие проблемы современного мира требуют встречи эксперта по истории или политологии с философом – в той мере, в какой они покидают мир собственной научной дисциплины. Философия позволяет критически рассматривать принципы, предпосылки и последствия научных и технологических исследований, новизна которых сама по себе представляет пока нерешенную проблему.

Естественные науки, когнитивные исследования и результаты внедрения новейших технологий должны как можно шире раскрываться для интердисциплинарного анализа – с конечной целью их включения в широкий культурный, общественный и гуманистический контекст.

Преодоление ограничений пространства и времени. Границы времени и пространства не служат препятствием для гуманитарных наук и философии. Образ нас самих, который создают эти науки, отнюдь не обязательно привязан к определенному месту и времени (как, например, фотография или статистика). Однако образ этот может быть универсально значимым, глубоко человечным. Мало кто из нас никогда не отождествлял себя с историческим персонажем или с вымышленным героем. Гуманитарные науки формируют, таким образом, некое особое пространство, СВОБОДНОЕ от ограничений времени и пространства.

Преодоление сопротивления переменам . Философия и гуманитарные науки могут помочь нам в понимании феноменов, способ восприятия которых еще не заложен в наше сознание как данность. Информационные сети и средства массовой информации поставляют нам сведения о культурных артефактах с такой интенсивностью, что возникает необходимость реально оценить пределы той власти, которую они имеют над нами – так как это сила не только убеждения, но и трансформации.

Та рефлексия, которая нужна нам для того, чтобы выхватить нечто из потока информации, весьма разработана в рамках именно философии и гуманитарных наук. Рефлексивные процедуры, применимые к человеческому поведению и культурным артефактам, могут включать блок декодирования, который сам по себе может ускорять реформирование общества или иные способы его преобразования.

Прежде чем завершить свой доклад, я хотела бы коснуться специфических целей и задач, важных для нашей «стратегии».

Первая цель – облегчить проведение специализированных исследований на международном уровне посредством межинституциональных и междисциплинарных стратегий, привлекая к ним интеллектуальное сообщество и специализированные международные организации типа созданного в 1947 при содействии ЮНЕСКО Международного Совета по философии и гуманистическим исследованиям. Совет включает около 1600 региональных и 13000 локальных ассоциаций, представленных 14 организациями-членами, каждая из которых специализируется в своей области. Помимо создания обзоров современного

состояния международной разработки основных этических и философских проблем в XXI веке, а также своеобразных типов «классицизма», лежащих в основании разных культур, эта организация способствует распространению современных инструментов исследования (как-то: библиографий, справочников, собраний и каталогов), а также печатает собственный многоязычный и трансдисциплинарный журнал «*Диоген*», основанный около полувека назад трудами Роже Кайо. Совет также помогает устанавливать научные связи, что в первую очередь важно для ученых из развивающихся стран. Сюда относятся поощрение научной мобильности, инфраструктур и информационных технологий в интересах локальных исследований или сетей взаимодействия.

Второй целью является развитие межкультурной и междисциплинарной рефлексии. Такие программы, как «*Пути мысли*» помогают ЮНЕСКО переосмыслить свое собственное философское наследие в свете последних перемен и требований сегодняшнего дня. Успех таких программ в решающей степени зависит от ученых, философов, социологов, историков, антропологов, писателей, критиков – которые, в отличие от меня, не являются чиновниками.

В рамках этой программы проводятся симпозиумы, где обсуждаются вопросы, всегда сохраняющие актуальность для ЮНЕСКО, ее глобальных задач и гуманистической традиции, этики, культуры, образования, коммуникации и оснований знания. Эти симпозиумы нашли отражение в материалах пяти томов научных трудов, посвященных проблемам: памяти, разума, знания; опыта чтения в эру синхронно передающегося изображения, виртуальной реальности и киберпространства; закономерностей функционирования «обществ, основанных на знании». Лейтмотив этих трудов – понять, что именно нужно для построения стабильного, мирного человеческого общества. Дальнейшие наши симпозиумы будут связаны с ростом городов как пространств диалога, с межкультурным опытом, возникшим при действии стрессогенных обстоятельств, на базе соответствующих традиций, а также разработка основ демократии, связанной с переносом принятия решений на местный уровень.

Конечная цель стратегии – развитие философской культуры как непреложного требования для любой формы участия в жизни общества. Примером проведения в жизнь этой стратегии является проводимый в странах-участницах ежегодный «*День философии*», прежде всего направленный на выработку свободы мысли, скепсиса, открытости различиям,

этики гражданского поведения и уважения к другим людям, окружающей среде и будущим поколениям. Партнерами выступают журналисты масс-медиа, издательства, ассоциации, юношеские организации, слушатели «философских бесед», форумы, дебаты, философские и кибер-кафе, философские олимпиады, викторины и прочее. В итоге мы получаем серьезные работы, направленные к широкой аудитории.

Заключение

В силу того, что философия и гуманитарные науки принадлежат к ядру концептуального наследия прав человека и межкультурного диалога, служащих основным направлением деятельности ЮНЕСКО, они представляют собою и ключ к ее постоянному обновлению. Давая нам представление о глубинной сущности человеческого опыта, сохраняя возможность остаться верными выработанным нами для себя этическим принципам, философия и гуманитарные науки направляют нас, указывая на тот альянс между знанием и ценностями, который определен в уставе ЮНЕСКО как «*интеллектуальная и моральная солидарность человечества*».

(перевод с английского Е. В. Головина, Д. Л. Спивак)

© Frances Albernaz, 2004

KNOWLEDGE SOCIETIES AS WORLDVIEWS

Philippe QUÉAU
Director, UNESCO Moscow Office
UNESCO Representative to Armenia, Azerbaijan, Belarus, Georgia, the Republic of Moldova, and the Russian Federation

As you know, the purpose of UNESCO is to contribute to peace and security by promoting collaboration among the nations through education, science and culture in order to further universal respect for justice, for the rule of law and for human rights and fundamental freedoms which are affirmed for the peoples of the world, without distinction of race, sex, language or religion.

This mandate has today a special significance in the context of "globalization" and emerging "knowledge societies".

The so-called globalization process can greatly contributes to intercultural and inter-religious dialogue. But it can also induce anxiety, fear, a feeling of "loss of identity" and a fundamental disenchantment.

Not that this disenchantment be so new. One recalls that in the 19th century Max Weber diagnosed "disenchantment" as a consequence of Protestantism, individualism and capitalism. Disenchantment could of course be traced back even earlier, for instance in the political philosophies of Hobbes or Locke or the pessimism of Calvinist theology.

However, what is new is that this disenchantment tends to globalize itself, under multiple disguises: relativism, historicism, pragmatism, materialism, utilitarianism, positivism, nihilism, nominalism are all facets, aspects, of this millenary disenchantment about human nature and its role in the world. Today, the confusion and the malaise provoked by the fact that economy and technique overshadow culture and wisdom, the "inversion of the values" embodied by the fact that materialism and individualism supersede the ideal of a common good, are other significant symptoms of this disenchantment is growing global.

At this point, we then may have to choose between, say, two worldviews: either we follow this general line of pessimism, driving inevitably and logically to the establishment of a world Leviathan, ruling all the peoples of the Earth – or we adopt a more optimistic (or should I say "optimys-

tic"?) worldview, and we strive for the adoption of a world rule of law, the building of the "republic of the minds" (Leibniz), and the globalization of the concept of "general will" (Rousseau), with a view to strengthening the "common good of Mankind" (Kant). But of course this task will not be easy, for the law of the powerful is stronger that the right of the poor, as said Machiavelli and Hobbes.

This alternative incarnates in fact a multi-secular debate in Europe between the political philosophies born from the Reformation and the Counter-Reformation. This debate, whose some roots can be found for instance in the quarrel of universals, which began in the sixth century with Boethius, was instrumental in driving Europe, and thus America, towards modernity. One cannot forget to note in passing that during this 14 centuries-long dispute, *inter alia* if I may say, St. Thomas Aquina, the "Common Doctor", reconciled faith and reason, and Spanish theologians (Vitoria, De Soto, Molina, Suarez) founded *jus gentium* and international law.

The question is: has this debate still a world significance, today? Or is it only the expression of a "European worldview"? I, personally, think that this debate has more than ever a universal value. Why? Because, it produced precisely the conditions for debating the possibility of universal values. It allowed a discussion on the possibility of a common vision for humankind. And we need this discussion to continue, more than ever, because it is the only alternative to violence.

There are voices who state that the idea of "universalism" is not at all universal, but represents only a "regional", "western" worldview. In other words they say it is a "fiction". They affirm that the only universal reality is the existence of local or regional worldviews. Any attempt to go any further, to go beyond these regional worldviews, is thought to be only the symptom of a specific, regional worldview: the European worldview. The "universalism" of the European worldview is in fact, according to these regionalist thinkers, only a regionalist worldview, based on some regional specialties, such as the Greek philosophy or the Judeo-Christian tradition.

I would like to give here my personal worldview on this matter.

Being on the side of optimists, I do believe that human nature is fundamentally reasonable and free. I believe in fact that this trilogy: optimism, freedom, reason is an image, or should I say an icon, that knits closely together three cardinal virtues: faith, hope and charity.

It may seem an obvious statement. It certainly is not. For one, history

being tragic, how can we reasonably be optimist? Let's not forget also the heated debate between Erasmus and Luther, precisely on the question of freedom, of freedom of the will. Let's not forget the millenary disbelief by nominalist, materialist or positivist thinkers about the power of words, of Logos. These anti-Aristotelician schools of thought do not believe in the power of Logos to grasp "essences". In fact they don't believe that there are such things like essences. So doing, they deny human reason any possibility to grasp anything more than facts, data or empirical experience.

I do think that Reason and Freedom are part of the common good of mankind. I do believe that Reason and Freedom are the foundations of any true universalism. I believe that any worldview founded on the assumption that man is reasonable, and free, can be deemed a "universalistic worldview". I am thus opposed to nominalism, which under the cover of pragmatism and positivism, treat as pure "fiction", concepts like "freedom", "common good", or even the idea of "humanity" (see Hobbes, Bentham) – and thus deny the possibility for a supra-national governance or for a world co-responsibility, preferring the lone power of Leviathan.

At this point, I would like to concentrate on one aspect of the globalization process, the paradigm of the so-called "Information Society". It is based on the development of information technologies and the exchange of informational goods, on a worldwide scale. In contrast, UNESCO supports the concept of "Knowledge Societies", which are not technology-driven, but mind-driven; they are not necessarily global in scope, but rather based on distinct cultural, political and economic traits, shaping up what I would like to call specific "epistemic regimes", or if you prefer specific "worldviews". An epistemic regime characterizes the cultural, economic, societal role of information and knowledge in a given society. For instance, the epistemic regime of an information society relying heavily on the merchandizing of information and the development of "intellectual property", differs from the epistemic regimes of, say, the 19th century European universities, which considered as obvious that knowledge was a public property, that academic research should flow freely, and that, to be useful, research had to be useless…

The global information society tends to create a unified, global market of formatted exchanges and practices, while knowledge societies come in much more different cultural flavors, and are a key ingredient for an effective diversity. For instance, the Anglo-Saxon notion of a "*knowledge society*" is not equivalent to the French "*société du savoir*", at least linguistical-

ly. The etymology of the English word "*knowledge*" and of the English auxiliary verb "*can*" are closely related, while in French, the etymology of the word "*savoir*" is linked to the Indo-European root <*sap*>, "to taste", whence words like "sapience" or "sapid". In Russian, "*знание*" (like the word "женщина", woman) comes from the Indo-European root <*gen*>: "to give birth to, to generate, to know". At least etymologically, *knowledge* points to utility and power, *savoir* points to theory and contemplation and *знание* points to generation. This is not just a matter of words. It may be the symptom of differing worldviews vis-à-vis the role of knowledge. Ultimately it may reveal differing social ends in shaping up the fundamentals of a society.

Information and knowledge are indeed essential factors of competition, wealth and power at the global level. But they are also sources of growing inequalities. For the three billions humans who are still living on less that 2$ a day, or for the two billions humans having no access to electricity, what can be the meaning of expressions such as "information highways"? But who would dare to say that these people have no "knowledge"? They do in fact need crucial knowledge, that they will not find in the arcanes of the "information society".

One cannot compare knowledge and information to other commodities. Knowledge and information have very specific properties, very different from the material outputs of the industrial model. Knowledge and information possess a specific characteristic that economists refer to as "non-rivalry in use", and that is also a characteristic of "public goods". As a contrast to material goods, information can be shared with the whole world at almost no marginal cost. Some see in the Internet the lineaments of a new social architecture – more democratic, horizontally structured, self-organized, anti-hierarchical, open and interactive. However, the growth of networks will not of itself provide the foundations for knowledge societies. For one thing, while the cost of replicating information and disseminating it can be very low, reproducing knowledge is a far more expensive process, because cognitive capacity is not easy to articulate explicitly and transfer to others, and requires an effective assimilation by individual learners, as well as by the collectivity, which is an inherently slow process, not a technical one but a mental one.

A knowledge society is then not just another instance of the market economy. It inevitably induces the need for fundamental political choices and arbitrages on the goals socially desirable, particularly in order to enhance equita-

ble access to education and knowledge, and to balance with much more refinements the interest of the different stakeholders in matters of "intellectual property".

In effect there is a political problem, not just a policy one. On the one hand, globalization allows for and benefits from growing returns, snowballing effects and competitive gains, particularly in IT, which in some cases do lead to obvious (and unacceptable) monopolies. This is the "Winner Takes All" effect, at the world level. On the other hand, globalization does not always answer to local needs. This could be called the "Global Winners Local Losers" effect. In other words globalization does allow enormous gains for the global winners, but one can suspect that if no proper action is taken, it aggravates in many ways the situation of local losers.

The crux of the matter is that globalization is tautologically "global" in nature, and hence does not give due consideration to local problems. The "invisible hands" of globalization will not solve the very special needs of local situations. On the contrary, one should be confronted with the fact that an unregulated globalization does aggravate the "Global Divide".

For knowledge societies, the question of setting up norms and principles for regulating information policies in favor of the common good, is essential. A recent study (Kaul, UNDP, 1999) explains why the market forces alone cannot regulate the global public goods, such as universal access to information and education, or access to limited public resources such as the broadcast spectrum. Global public goods cannot be left alone and require enlightened interventions measures by governments and international agreements at national and international levels.

The definition of the "common good" is not self-evident. Important social issues (such as basic education, basic health or maintaining peace) belong to the political sphere, which is supposed to incarnate the general interest and the common good. But who is supposed to define the need for "universal access" at the global information age and to ensure its financing?

An equally important issue is the access to knowledge content. There is undoubtedly a market-driven trend to merchandise information and knowledge. The knowledge base for a knowledge society is being developed largely through publicly funded ventures such as universities and research grants, while the exploitation of knowledge to produce products has become mainly a concern of private industry. Then who should own the knowledge? How

can we ensure that research information is made available for fair use, on a non-exclusive basis? The principles of free access to information in the public domain will have to be defined and promoted.

Current law and practice generally allow "fair use" of published information for research, study, reviewing and reporting. But the "fair use" concept is more and more threatened. The most forceful counter-arguments to extending the concept of fair use to the electronic domain come from publishers. This reflects the tension between access and ownership. The analogous printed materials are browsed either in a library or a bookshop, hence they are less vulnerable to copyright infringements. But electronic text available in the Internet is not only storable but also can be duplicated and redistributed at will. Therefore, pressure is mounting from publishers to tighten copyright laws. However, it would seem more fruitful to expand the definitions of «fair use» and to inculcate «info-ethics» principles of respect for legitimate intellectual property.

Another, perhaps even more important strategy for development of knowledge resources is to increase the volume of public domain information available on the Internet. To this effect the governments and publicly funded institutes such as universities should be equipped and obliged to make their information available in public domain. The global public domain of information should be freely available, at no cost, to everybody, while being protected by "copyleft" legal regime against predators.

There is a need to consider the fast changing balances of the intellectual property rights global framework. It is time to open a very wide international democratic debate on the very goals that should be socially pursued in terms of intellectual property. During the 32nd General Conference of UNESCO, in October 2003, a Recommendation on the Promotion and Use of Multilingualism and Universal Access to Cyberspace, was adopted. It affirms that four aspects must be particularly taken into consideration in the construction of knowledge societies: development and promotion of multilingual content and systems; access to networks and service; development of public domain content; and promoting a fair balance between the interests of rights-holders and the public interest. These measures aim to provide more equitable access to information and favor the development of multicultural knowledge societies.

UNESCO's mandate appears to be ideally suited to the challenges of knowledge societies. As you know, UNESCO's constitution stresses the need

for education for all, the free exchange of ideas and knowledge, the spread of culture, the co-operation among the nations in all branches of intellectual activity, including the international exchange of persons active in the fields of education, science and culture, the exchange of publications, and the initiation of methods of international co-operation calculated to give the people of all countries access to the printed and published materials produced by any of them. This mandate, conceived right after WWII, is indeed at the heart of the emerging knowledge societies.

«ОБЩЕСТВА, ОСНОВАННЫЕ НА ЗНАНИИ», КАК МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Филипп КЕО
Директор Московского Бюро ЮНЕСКО
Представитель ЮНЕСКО в Азербайджане, Армении
Беларуси, Грузии, Молдове и Российской Федерации

Как вы знаете, цель ЮНЕСКО заключается в том, чтобы внести вклад в дело мира, способствуя развитию сотрудничества между нациями посредством образования, науки и культуры, укрепляя повсеместное уважение к справедливости, законности, правам человека и фундаментальным свободам, дарованным всем без исключения людям в мире, без разделения на пол, расу, язык или религию. В контексте всеобщей глобализации и развивающегося «общественного знания», эта цель становится еще более актуальной.

Так называемая глобализация может способствовать межкультурному и межрелигиозному диалогу. Но она также может вызывать беспокойство, страх, ощущение утраты идентичности и общего разочарования. Нельзя сказать, чтобы потеря иллюзий была новостью. Еще в XIX в. Макс Вебер вынес диагноз «разочарованность» как следствие протестантизма, индивидуализма и капитализма. Симптомы разочарованности можно заметить и до XIX в. – например, в политической философии Гоббса и Локка или в пессимизме теологии Кальвина.

Тем не менее, новое в современной разочарованности заключается в том, что она глобализуется, выступая притом под различными личи-

нами, такими, как релятивизм, прагматизм и т.д. Все это – симптомы разочарованности человечества, едва вступившего в новое тысячелетие своего существования, как в собственной природе, так и в своей роли в мире. Экономика и техника доминируют над культурой и мудростью, происходит подмена ценностей, выражающаяся в том факте, что материализм и индивидуализм вытесняют идеалы всеобщего блага. Это – симптомы глобализации разочарованности.

На данный момент, у нас есть две возможности, два взгляда на мир: либо мы следуем всеобщему пессимизму, созидая в конечном итоге мир Левиафана, правящего земным шаром – либо же принимаем оптимистический (или даже опти-Мистический) взгляд на мир, стремясь к распространению правовых основ жизни на всех, строя «республику умов» (Лейбниц), глобализуя понятие «общей воли» (Руссо), стремясь к укреплению «общего блага» (Кант). Конечно, такая задача не будет легка, ибо закон сильных пока выше, чем право бедных, по слову Макиавелли и Гоббса.

Эта альтернатива напоминает о дебатах в Европе, разыгрывавшихся в свое время между сторонниками политической философии реформации и контрреформации. Спор этот, в основе своей восходивший к дискуссии об универсалиях, знакомой Европе со времен Боэция (VI век), существенно повлиял на становление современного общества в Европе и Америке. В ходе четырнадцативекового спора, Фома Аквинский примирил веру с разумом, а испанские теологи (Витория, де Сото, Молина, Суарес) выработали концепции права народов (*jus gentium)* и международного права.

Вопрос заключается в том, продолжает ли этот спор сохранять свою актуальность и в наши дни – или он отражает лишь «европейский взгляд на мир»? Лично я считаю, что сейчас, более чем когда либо, этот спор представляет собой универсальную ценность – в первую очередь потому, что в его рамках и был, собственно, поставлен сам вопрос о возможности универсальных ценностей. Мы должны продолжать эту дискуссию, так как она является единственной альтернативой насилию.

Слышны голоса, озвучивающие идею того, что универсализм вовсе не универсален, а представляет только региональный, западный взгляд на мир. Другими словами, и он представляет собою не более чем произвольную мысленную конструкцию. Единственной реальностью для сторонников этого взгляда на мир представляют локальные, а

также региональные «картины мира». Универсализм европейского миропонимания для региональных мыслителей – лишь региональное миропонимание, основанное на таких местночтимых феноменах, как греческая философия или иудео-христианская традиция.

Хочу поделиться своим личным миропониманием.

Будучи на стороне оптимистов, я верю в то, что человеческая природа в основе своей свободна и разумна. Я верю, что тройственное понятие «оптимизм, свобода, разум» есть образ, своего рода икона, связывающая воедино три блага – веру, надежду, милосердие.

Сказанное может показаться весьма тривиальным в своей основе утверждением, но это не так. Можно ли остаться оптимистом, наблюдая трагедию истории? В сущности, спор Эразма с Мартином Лютером касался именно этого выбора, увиденного через призму свободы воли. В этом контексте стоит припомнить и о тысячелетней традиции номинализма, материализма и позитивизма испытывать недоверие к власти слов, или Логоса. Приверженцы этих анти-аристотелевских школ оставляют Логос в надежде овладеть самой «сутью вещей». Впрочем, на деле именно в сущность они и не верят. Приняв этот курс, они отказывают разуму в способности охватить нечто большее, чем факты, цифры и эмпирические данные.

Я верю в то, что разум и свобода составляют часть «общего блага» человечества, и что они составляют основание любого истинного универсализма. То миропонимание, которое основывается на утверждении разумности и свободы человека, может быть расценено как универсальное. Таким образом, я выступаю против номинализма, который под покровом прагматизма и позитивизма, превращает такие понятия, как «общее благо», «свобода», и даже само «человечество», в чистую фикцию – и, таким образом, отрицают возможность установления общего правления, основанного на принципе совместной ответственности, отдавая тем самым человечество под единоличную власть Левиафана.

Позвольте мне сосредоточиться на одном аспекте процесса глобализации – а именно, на парадигме так называемого «информационного Общества». Оно основано на развитии информационных технологий и обмене информационными продуктами, происходящем во всемирном масштабе. В противовес этому, ЮНЕСКО поддерживает концепцию «обществ, основанных на знании», развитие которых получает решающие стимулы со стороны не технологии, а мысли. Они не обязатель-

но глобальны по масштабу, а скорее основаны на особых культурных, политических и экономических взглядах, в сумме своей составляющих то, что я бы определил как «эпистемологические парадигмы» – или, если угодно, «мировоззрения». Такой режим характеризуется культурной, экономической, общественной ролью информации и знания в данном обществе. Эпистемологическая парадигма прежде всего состоит в определенной роли, которая в данном обществе придается информации и знанию. К примеру, эпистемологическая парадигма информационного общества, полагающегося на куплю-продажу информации и, соответственно, понятие интеллектуальной собственности, существенно отличается от парадигмы европейских университетов XIX века, которые считали естественным то положение, при котором знание является собственностью общества, научное исследование проходит без ограничений и результаты которого, для того, чтобы иметь ценность, должны быть вполне бесполезными.

Проект глобального информационного общества направлен на создание общего рынка четко отформатированных обменов и практик, тогда как «общества, основанные на знании», развиваются по совсем иным законам и направлены на поддержание подлинного многообразия.

В этом контексте стоит заметить, что, например, англосаксонское словосочетание «общество знания» («*knowledge society*») на деле отнюдь не эквивалентно своему французскому синониму «*société du savoir*» – по крайней мере, с точки зрения лингвистики. Этимология английского слова «*знание*» (как и английского модального глагола «*can*» (мочь) связаны между собой – тогда как во французском, этимология слова «*savoir*» связана с индоевропейским корнем **sap («*пробовать, вкушать»), откуда и «sapience» (мудрость). В русском языке «знание» (как, кстати, и слово «женщина») происходит от индоевропейского корня **gen* «рожать, знать». Итак, по крайней мере этимологически «*knowledge»* указывает на полезность и силу, «*savoir»* - на теорию и размышление, а «з*нание»* – на порождение, и это не только слова. Это может быть выражением различных взглядов на мир в том, что касается знания – а это, в свою очередь, позволяет в полной мере оценить и разные парадигмы в формировании основ общества.

Информация и знание являются, в самом деле, необходимыми факторами конкуренции, обогащения и власти на глобальном уровне. Но они также являются источниками растущего неравенства. Для трех мил-

лиардов людей, которые до сих пор живут на два доллара в день, или для двух миллиардов людей, не имеющих доступа к электричеству, выражения типа «информационный трафик» не имеют никакого смысла. Однако разве можно утверждать, что они не обладают знанием? Скорее они обладают особого типа знанием, которое бесполезно искать в арканах «информационного общества».

Нельзя сравнивать знание и информацию с другими продуктами потребления. У знания и информации есть качества, отличающие их от других типов продуктов индустриального общества. Знание и информация обладают особой характеристикой, которая в экономической теории носит название «неконкурентности». В отличие от материальных благ, информацию можно использовать наравне с любым количеством других людей практически без проблем. Есть теоретики, которые видят в Интернете очертания новой социальной архитектуры – более демократичной, горизонтально структурированной, самоорганизующейся, анти-иерархической, открытой и интерактивной. Однако рост сетей сам по себе неспособен обеспечить фундамент для построения «обществ, основанных на знании».

Распространение информации есть процесс, цена которого может быть очень низкой, в то время как репродуцирование знания представляет собой значительно более дорогой процесс, так как когнитивную способность отнюдь не просто ясно озвучить, тем более передать другим. Это – процесс медленный, притом не технический, а когнитивный.

Общество знания, таким образом, есть не просто один из частных случаев рыночной экономики. Оно неизбежно стимулирует потребность в фундаментальных политических решениях, касающихся желательных для общества целей, особенно в том, что касается обеспечения равного доступа к образованию и знанию, и обеспечения справедливых решений в делах, касающихся интеллектуальной собственности.

В сущности, это – политическая проблема, а не только вопрос тактики. С одной стороны, глобализация обеспечивает рост прибыли, сознательно вызывая лавинообразные эффекты и эффективно используя их ход, что проявляется особенно явно в сфере информационных технологий, в некоторых случаях приводя к образованию очевидных (и неприемлемых) монополий. Тут мы видим реализацию принципа *«победителю достается все»*, причем в мировом масштабе.

С другой стороны, глобализация не всегда отвечает местным потребностям. Так появляются глобальные победители, проигравшие на местах. Другими словами, глобализация позволяет получать баснословные выигрыши глобальным победителям, но можно предположить, что если ничего не предпринимать в связи с этим, ситуация с проигравшими на местах резко ухудшится.

Дело в том, что глобализация по сути своей не может с должным вниманием относиться к локальным проблемам. «Невидимая рука» глобализации неспособна удовлетворить специфические местные нужды. Наоборот, мы сталкиваемся с тем, что неуправляемая глобализация усугубляет «глобальное разобщение».

Для «обществ, основанных на знании», важен вопрос установления норм и принципов, регулирующих информационную политику с учетом общего блага. В недавнем исследовании (Kaul, UNDP, 1999) найдено четкое объяснение тому, почему рыночная экономика сама по себе недостаточна для проведения разумной глобальной политики в отношении таких общезначимых феноменов, как информация, образование, доступ к ограниченным ресурсам типа прямого эфира. Здесь необходимо принятие мер со стороны государств и заключение соглашений на национальном и межгосударственном уровнях.

Определение «общего блага» отнюдь не является самоочевидным. Важные социальные вопросы (такие, как начальное образование, здравоохранение и поддержание мира) принадлежат политической сфере. Но кто должен заниматься регулированием «всеобщего доступа» в век глобальной информации и обеспечением его финансирования?

Не менее важной проблемой является доступ к содержанию знания. Несомненно, существует обусловленная рыночной экономикой тенденция продвигать информацию и знание. База знания для обществ знания развивается посредством общественно финансируемых заведений, таких, как университеты, или при помощи грантов, тогда как эксплуатация знания для производства продуктов стала, в основном, проблемой частного предпринимательства. Тогда кто же должен владеть знаниями? Как мы можем быть уверенными в том, что информация, полученная в результате научных исследований и разработок, станет доступной для справедливого использования, для всех без исключения? Принципы свободного доступа к информации в общественной сфере должны быть четко определены и воплощены в жизнь. В настоящее время закон, как правило,

стоит на стороне «свободного использования на разумных условиях» («*fair use»*) опубликованной информации для исследовательской и образовательной деятельности, обобщения и разработки.

На деле, понятие «*fair use*» находится сейчас под угрозой. Наиболее жесткие аргументы против расширения сферы свободного оборота иформации в информационных сетях выставляют издатели. Это отражает трение между принципами свободы и частной собственности. Аналогичные печатные издания можно найти либо в библиотеке, либо же в книжном магазине, за счет этого соблюдение авторского права легко гарантировать. Но электронный текст, «выложенный в интернет», не только может быть сохранен, но и скопирован и распространен при желании. В противодействие этому, издатели ратуют за ужесточение авторских прав. Однако кажется более плодотворным расширить определение «свободного использования на разумных условиях» («fair use») на основе принятия новых, «инфо-этических» принципов уважения к законной интеллектуальной собственности.

Другой, вероятно более важной стратегией развития ресурсов знания, является повышение объема информации о деятельности общественных институтов, доступной в сети интернет. Для достижения этой цели правительства и публично финансируемые институты типа университетов должны быть оснащены средствами, позволяющими делать информацию о своей деятельности доступной и бесплатной для всех, и даже обязаны делать это. Естественно, что тут важную роль будет играть предотвращение извращенного использования («copyleft») таких информационных ресурсов.

Существует необходимость осознать те закономерности, которые в настоящее время регулируют соблюдение права интеллектуальной собственности на глобальном уровне. Настало время обсудить в международном масштабе и стратегические цели, касающиеся развития этой сферы человеческой деятельности. В ходе работы 32-ой конференции ЮНЕСКО (октябрь 2003) была принята «Рекомендация по продвижению и поддержке многоязычия (мультилингвизма) и обеспечению равного доступа в киберпространство». В ней установлены 4 цели, которым следует придавать особое значение при развитии «обществ, основанных на знании»: развитие и продвижение многоязычных проектов и систем, доступ к информационным сетям и сервису, развитие информации о деятельности общественных институтов, доступной в сети ин-

тернет, установление справедливого баланса между интересами держателей прав и общественными интересами. Эти меры нацелены на обеспечение справедливого доступа к информации и поддерживают развитие мультикультурных «обществ, основанных на знании».

Мандат ЮНЕСКО идеально подходит для работы с теми вызовами, которые стоят на пути «обществ, основанных на знании». Как вы знаете, в уставе ЮНЕСКО подчеркнута необходимость всеобщего доступа к образованию, обеспечения свободного обмена идеями и знаниями, распространения культуры, сотрудничества народов во всех сферах интеллектуальной деятельности, включая прямые контакты деятелей образования, культуры и науки, обмен публикациями, разработка методов международного сотрудничества, рассчитанная на то, чтобы дать людям всех стран доступ к печатным и опубликованным материалам, написанным в любой части света. Этот мандат, полученный после второй мировой войны, действительно исключительно важен для поддержки возникающих в наше время «обществ, основанных на знании».

(перевод с английского Е. В. Головина, Д. Л. Спивак)

© Philippe Quéau, 2004

МЕРА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО КАК РЕГУЛЯТИВНАЯ ИДЕЯ КУЛЬТУРЫ И АКТУАЛЬНЫЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ ЖИЗНЕПОНИМАНИЯ

Виктор МАЛАХОВ

Известно, что философская мысль XX века в немалой степени была озабочена – порою под воздействием взаимоисключающих побуждений – выведением из своего состава «слишком человеческих» содержаний и точек зрения, что, кстати, оказалось делом совсем не простым. Между тем наша современная (или пост-постсовременная) культура то и дело сталкивает нас с ситуациями, разрешение которых предполагает, как одну из принципиальных возможностей, «реабилитацию» упомянутого человеческого элемента, или *меры человеческого*, в качестве определенной регулятивной идеи (исходящей, разумеется, из оснований, радикально отличающихся от традиционного «метафизически-гуманистического» подхода).

Никто, разумеется, не может сегодня, после Хайдеггера, Фуко, Делеза и т.д., притязать на положительное определение того, *что* есть «человеческое». Тем не менее, мы нередко в состоянии с определенностью констатировать *нечеловекомерность* окружающей реальности, ее несоизмеримость с основными характеристиками человеческого существа – и ощущаем эту нечеловекомерность все более остро. Слишком часто это можно сказать о наших городах, о темпе и образе нашей жизни, о потоке информации, который захлестывает нас, о нашем искусстве и философии, даже о нравственных и духовных предпочтениях современных людей и т. д. Совершенно нечеловекомерный (не просто антигуманный) характер зачастую приобретают самые распространенные и востребованные в нынешнем мире идеологии и образовательные доктрины; прорывающиеся к легальному статусу усилия в области генной инженерии и клонирования грозят сделать вопрос относительно темы сохранения человеческой идентичности и вовсе безнадежным. При этом, по понятным причинам, только что упомянутая тема не привлекает к себе и малой доли того деятельного небезразличия и участия, которые сопровождают ныне постановку проблем идентичности политической или эт-

нонациональной. Так что, как это ни парадоксально и как ни грустно, крайнее обострение темы собственно человеческой идентичности и, соответственно, человекомерности нашего жизненного мира на поверхности вполне может представать как ее угасание, затухание.

Сразу же должен подчеркнуть: обеспокоенность по поводу описанного положения дел не имеет, на мой взгляд, ничего общего с привычным пафосом «отстаивания идеалов гуманизма», тем более – с апологетикой антропоцентрического мировосприятия, типичного для культуры Нового времени. Давно известно, что идеологический гуманизм вполне способен уживаться с реальной бесчеловечностью; что антропоцентризм как сознательная позиция в отношениях к миру побуждает именно к нарушению, «преодолению» всех и всяческих заранее установленных мер, в том числе и мер человеческих. Вслед за Хайдеггером мы можем со спокойной душой повторить, что человек – не властелин бытия, а всего лишь, пожалуй, его пастух. Этим, однако, не снимается вопрос о том, насколько человекомерно само это бытие, вписывается или не вписывается в него сущностная мера человеческого – и еще: является или не является соблюдение этой меры человеческого, ее реальное обеспечение ценностно значимым для нас самих.

В контексте обрисованной ситуации требуют своего продумывания две альтернативные стратегии: первая, предполагающая трансформацию существенных человеческих качеств соответственно растущей динамике и вызовам глобального развития, – и вторая, исходящая из убеждения в том, что именно очевидная уязвимость и проблематичность «человеческого» обязывает нас прилагать особые усилия для его сохранения и упрочения. (По крайней мере, эти стратегии должны быть артикулированы, хотя реально мы, скорее всего, постоянно будем иметь дело с тем или иным их переплетением). С одной стороны, несомненную убедительность для современного сознания сохраняет известная сентенция о том, что-де после Освенцима прежнее искусство более невозможно – и не только искусство, но и философия, религия, этика… Пожалуй, далее остается спросить себя: что же возможно «после компьютера»? Что еще будет возможно завтра? С другой – имеет, очевидно, право на существование и противоположная точка зрения, противоположный вывод из тех же реальных фактов: *именно потому,* что был Освенцим, именно потому, что человек так уязвим и подвержен столь глубоким воздействиям, именно потому, что и ныне с ним и его культу-

рой зачастую происходят непоправимые вещи, – именно поэтому приобретает особый смысл забота о культивировании основополагающих человеческих качеств и сущностных сил, о человекомерности окружающего бытия, вообще об *удержании человечности* в нынешнем стремительно изменяющееся мире.

Бесспорно, указанную позицию в ее последовательном проведении можно охарактеризовать как *антропологический консерватизм.* Как всякий «изм», он доступен для критики. В качестве аргументов в поддержку этой точки зрения я хотел бы упомянуть следующее:

– во-первых, именно такая позиция открывает перспективу на будущее для существенных человеческих интенций (стремления к Истине, Добру, Красоте, гармонии, творчеству и т. д.), которые при альтернативном подходе неизбежно оказываются дискредитированы;

– во-вторых, нельзя упускать из виду, что человек как сущее имеет достаточно устойчивые характеристики, темп возможного изменения которых явно не совпадает с динамикой современного цивилизационного процесса;

– в-третьих, наконец, оставаясь людьми, мы несем ответственность за реализацию полноты призвания человека и человечества в мире, из чего вытекает неизбежность императивов сохранения человеческой идентичности.

Исходя из приведенных соображений, идею человекомерности, на мой взгляд, можно представить, идя вслед за Кантом, как *регулятивную* для современной культуры. Основаниями для подобного ее представления и применения ближайшим образом выступают:

1. Феномен *нормы* в его ценностно-антропологическом аспекте. Можно утверждать, что на протяжении длительного времени (по крайней мере, начиная с эпохи романтизма) в европейской культуре идея нормы не обладала высокой и устойчивой ценностной значимостью: общественное сознание явно отдавало предпочтение аномальному, экстремальному, переступающему всяческие пределы как якобы наиболее «интересному» в человеческом существовании: это мы можем наблюдать и в искусстве, и в философии, и в сфере массовых коммуникаций, и в обыденном сознании последних двух столетий. Норма истолковывалась главным образом в социальном контексте, как «генерализованное ожидание» (Т. Парсонс); что касается ее мировоззренческого, гуманитарного смысла, то он до поры до времени отступил на второй план.

Между тем, сама внутренняя форма латинского слова *norma* заслуживает того, чтобы мы сегодня всмотрелись в нее повнимательнее. *Norma,* как утверждает словарь, – от глагола *nosco*, среди основных значений которого – «узнаю», «опознаю», «признаю».[1] Соответственно, *norma* – наугольник: то, что позволяет распознать некоторую типичную ситуацию, приложить к ней определенный стандарт и этим стандартом руководствоваться. В применении к человеческому опыту, на основе намеченного «смыслового устройства», норму прежде всего можно понять как закрепление *повторяющейся существенности* бытия: того типичного, общего, стандартного, что, тем не менее, необходимо специально фиксировать для соблюдения в каждом отдельном случае. Конечно, в соответствии с доминирующими ценностными установками нашей культуры (истоки которых можно прослеживать вспять от постмодерна к экзистенциализму, философии жизни, неокантианству баденской школы, романтизму, Ф. Шлейермахеру, И. Г. Гердеру и т.д.) мы привыкли считать, что наиболее существенное в каждой человеческой личности – это как раз неповторимое в ней, ее, так сказать, *principium individuationis.* Однако именно на фоне этой ценностной установки, – которую, как таковую, разумеется, вовсе не хотелось бы ставить под сомнение, – наиболее зримо предстает «уравновешивающая» ее роль нормы как повторимой существенности.

Есть основания с осторожностью предположить, что за последнее время у нас, в тени всевозможных аномалий, все же формируется некоторый интерес к тому, что можно было бы охарактеризовать как нормальные человеческие чувства, нормальное общение, нормальный человеческий образ жизни и мысли. Сама ситуация «антропологического кризиса» (М. К. Мамардашвили), сама проблематичность нынешнего нашего существования и ненадежность его онтологических оснований побуждает к подобной реактуализации идеи человеческой нормы. Такая реактуализация, помимо очевидного практического аспекта, имеет и аспект теоретический, поскольку настраивает на восприятие всей совокупности элементов нормального в человеческой жизни как своеобразной и незаменимой *феноменологии человеческого.*

Понятно, вместе с тем, что «мера человеческого» и, тем более, человечность вообще выступают далеко за пределы нормативности в очерченном ее понимании; да и само суждение о том, что по-человечески «нормально» и что «ненормально», во многих случаях опирается на

предпосылки, непосредственным образом нам не явленные, имеющие более или менее скрытый характер. В этом смысле необходимым основанием, обеспечивающим притязания идеи человекомерности на регулятивную значимость для современной культуры, предстает методологическая установка, которую, на мой взгляд, можно описать как *постонтологическую.*[2] Отсюда:

2. Постонтологическое истолкование человечности. В самом деле, мы, как уже упоминалось, не можем сегодня (и в принципе не можем) обоснованно выдвигать какие-либо положительные определения «человеческого». Более того, практически руководствоваться подобными определениями, отсеивая все то, что не проходит сквозь их фильтр, само по себе было бы *бесчеловечным.* Однако безусловно имеет смысл, осознавая себя в состоянии ответственности, выходящей за рамки любых возможных онтологий, всякий раз заново задаваться вопросом о человечности или бесчеловечности тех или иных своих решений, поступков – и отводить подобным вопросам достойное место в системе своих приоритетов. Интенции человечности, человекомерности приобретают всю необходимую отчетливость, скажем, в практике современного образования, где им приходится выдерживать конкуренцию с установками жесткого, зачастую бессовестного прагматизма или с фанатизацией молодежи в духе очередной идеологической схемы; в конфессиональной сфере, где преданность собственным святыням с удручающей регулярностью оборачивается неприязнью, нетерпимостью, ненавистью к «чужим»; в искусстве, градостроительстве и т.д., и. т.п. – не говоря уж о всеобъемлющей и основополагающей области непосредственных нравственных отношений между людьми.

Еще раз позволю себе напомнить: человекомерность как регулятивная идея культуры не есть антропоцентризм, не есть «своемерие» (Г. С. Батищев) существ, свысока навязывающих всему сущему, в качестве окончательного мерила, самих себя. Напротив, мера человеческого предполагает способность к самоограничению: таков человек, что ему свойственно открывать себя Другим, вос-принимать их лица, их смыслы, их меры – и в созвучии, соработничестве с этой иномерностью прояснять меру собственного бытия. Любя Другого, мы не будем принуждать любимое нами существо к непрестанному самопреодолению – мы проникнемся внутренним строем *его* бытия, *его* мерностью, столь чудно обновляющей ощущение нашей собственной. И все это, наряду с

множеством более прозаичных вещей, формирует нашу общую человеческую меру, *нормальный* образ и строй нашего бытия.

Как когда-то выразился А. А. Фет,

Хоть не вечен человек,
То, что вечно – человечно.

Эту человечность или сочеловечность, как бы предзаданную нам самой реальностью, в которой мы обретаем себя, мы можем оберегать и наращивать, а можем и разрушать. И разрушаем. Всякий глоток человечности в нынешнем мире имеет собственную ценность. Всякий глоток человечности стоит *поступка.* Перед лицом любых паскалевских бездн, любых ужасов человеческой истории и любых влекущих сердце духовных высот в нашей воле и ответственности утверждать то, что, быть может, как раз на этом совокупном фоне и следует утверждать, – то незаменимое начало человеческого бытия, которое Г. П. Федотов в своем исследовании древнерусской святости назвал: «светлая мерность».[3]

THE HUMAN MEASURE AS A REGULATIVE IDEA OF CULTURE AND ACTUAL ALTERNATIVES OF LIFEVIEWS

Viktor MALAKHOV
The Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, Kiev

Philosophical thought of the 20th century was preoccupied to a great extent with excluding «too human» contents and standpoints from its framework, and this task was not so easy. As modern (or post-postmodern) culture draws us into increasingly contradictory situations, one of the principal ways of getting past the contradiction is the «rehabilitation» of this human element. The reintroduction of the human measure as a certain regulative idea proceeds naturally from methodological grounds that differ from the traditional «metaphysic and humanistic» ones.

Of course, nobody can define *what* «human» is. Yet, the surrounding reality is often considered inhuman, or incommensurable with principal features of the human entity, and this sense of being incommensurate is felt more and more distinctly. In many cases the feeling is aroused by our cities and our music, by the flood of information that swamps us, by contemporary philoso-

phies and ideologies, and even by our moral and spiritual preferences, so on. Under these conditions two alternative strategies must be considered before we can establish a correlation. The first presupposes adaptation of essential human qualities to the growing dynamics and challenges of global development. The second, which is more a matter of conviction, observes the apparent vulnerability and problematic character of being «human» in the contemporary world and the strong human impulse to care for its preservation and affirmation. The premises of *post ontological philosophy* seem to ensure the possibility of conceiving «the human measure» as a strictly regulative idea, without any attempts of its factual explanation, description or defining.

Throughout much of the last century, common attention was drawn to the phenomena of transgression, both of the measures and limits of normal human existence. Discourse about the abnormal dominated the social realm as well as the realms of art and philosophical thinking. However, as we enter the 21st century, we are moving toward a rediscovery of the cardinal anthropological meaning of social norms as the *repeatable essentiality* of human existence in its most intrinsic aspects of humanity's "own" nature and humanity's relationships with the external world. Such recognition does not involve a revival of the ego or anthropocentrism. Love, compassion and the ability for self-sacrifice are among other inalienable elements of humanity and they are within the scope of *normal* manifestations. With respect to actual problems of relationships and dialogue among cultures in the world today, the views expressed above let us see that ideas of human measure and the humanity of the human being, under any cultural conditions, are independent of any ontological interpretations. They remain important regulative principles of mutual understanding and mutual orientation in the Multiverse, as it opens itself to us.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. М.: Изд-во «Русский язык», 1976. С. 676, 675.

[2] См.: *Малахов В. А.* Постонтология, или как возможна ныне философия духа? // Международные чтения по теории, истории и философии культуры. № 10. Интеллект, воображение, интуиция: размышления о горизонтах сознания (метафизический и психологический опыт). СПб.: ФКИЦ «ЭЙДОС», 2001. С. 19-31.

[3] *Федотов Г. П.* Святые древней Руси (X – XVII ст.). Paris: YMCA-PRESS, 1989. С. 230.

© Виктор Малахов, 2004

TRANSHUMANISM – ONE EVOLUTION FOR MANY WAYS OF BEING HUMAN

Janis ROZE
City University of New York, USA

Introduction

In the great Hindu epic of Bhagavad Gita Sri Krishna revealed himself as the Supreme Deity, stating, "However men approach Me so do I welcome them, because all paths men take toward Me are Mine". This is an invitation by the Divine Existence and a recognition that all paths lead to God, or to salvation, paradise, illumination, Satori, Samadhi or by any other name, religion, faith, way of life, philosophy or discipline. Exercised in all cultures, civilizations and traditions all paths are valid and valuable. All paths are seemingly different but all point to the tanshuman state of existence (Franck, 1994). The journey of the transhuman is a creative, changing and irreversible process carried by human evolution into the future. We can pursue our exploration of this journey by considering some baseline statements about human evolution and the convergence of science and spirituality.

Evolution is a universal and continuous process whether we understand it or believe it, or not. It pulsates in the stuff of the universe from atoms, to humans, to galaxies. As long as the matter of the universe exists, evolutionary creativity moves the world "ahead". Evolution is one, all encompassing and universal process that we could also consider as a continuous way of creation by the Godhead.

As humanity is evolving the cultural diversity and traditions expressing the many ways of being human are converging. Interdependence, integration, synthesis is seen in the trend toward globalization thanks to greater communication among cultures and nations, migration, shared values and customs and common interests, especially among youth. Political empire building of the past is gradually replaced by the economic empire building, but also by economic integration and international cooperation as demonstrated by such entities as the United Nations, European Community, NAFTA, and others. The purely economical-political push is producing a trend of commercial globalization endangering traditional preferences and cultural

richness. On a deeper level and in spite of the predominant violence, arrogance, fanaticism and separateness, the historical imperative calls for a new definition of our society and for a new human togetherness.

Part of the definition of the new human ways is found in the growing convergence of science and spirituality. Logic, rationality and materialism find their equivalencies in the realm of spiritual intuition revealing the image of humans, nature and the universe as a whole functioning reality.

From a definition of humans as a complex rational machine, reduced by the positivism to a rather dull entity, human individuals in their uniqueness find themselves, once again, in a central and creative role as carriers of human evolution. Every individual participates in the creation of cultures and traditions and in carrying human evolution on its transhuman journey toward a hyperpersonal state of consciousness.

In order to explore the transhuman (Huxley, 1957) the invitation has gone forth to revisit the deeper sense of the evolving humankind and its changing role in the process of becoming. Where do we stand as individuals in the process of human evolution? What is our task and contribution to this magnificent creative process that has generated long sequences of cultures and civilizations rich in traditions and ways of life? What is the emerging convergence that we find expressed on different levels of globalization that is penetrating into the world society?

Let me share with you some insights that moved me closer to understanding our place and role as individuals and as a society in the evolutionary process. They are (1) learning to be human, (2) oneness of evolution and unity in the manifested world, and (3) human evolutionary journey through history of civilizations as genetic rivers.

Learning to be human

One beautiful morning I woke up late and looked out through the window on the busy world of New York City. People were walking on the streets, in the parks, riding cars and buses. They were disappearing in schools and shops, entering and leaving offices, doing their thing and trying to accomplish their intended tasks. I wondered, what does this sea of people carry in their individual consciousness. Something was moving each one of them to carry out some activity or task. Their consciousnesses were full of thoughts, emotions, desires, ambitions, judgements, fears, hopes, intuitions, glories, successes, frustrations, discontents and joys. Each one of these unique con-

sciousnesses was living in a personal world totally isolated from all the other I-worlds. Something that is so obvious and known made me think, what marvelous and magical is our human world!

Suddenly, I realized that beyond all thoughts and actions, political, social and economic activities everybody is learning to be human. The life design of every person and of the entire humanity is to learn to be human. For millions of years the earth has been a Great School for Human Living dedicated to teaching for becoming fully human.

Today more than six billion of us are learning to be human in six billion different ways. Coming from all the diverse cultures, religions and traditions every one of the individual ways of learning is unique, valid and valuable. It became clear to me that living my life and doing what I do I am learning to be a human being together with my more than six billion companions. Submerged in our personal lives and managing it in accordance to our preferences and interpretations we all have the same task, namely, to travel the road of human evolution. As we belong to the same species, *Homo sapiens*, all of us together are also learning to be one humanity. For a great majority of us this means to learn to live in harmony and peace, to have compassion, admiration, sharing, cooperation, to be able to wonder, to improve our lives, and - most important – to learn to love (Sorokin,1954; Fromm, 2000). What a difficult task!

The human evolutionary journey began about five million years ago when the consciousness became individualized and every one began to perceive his/her own personal existence as separate from the rest of the world. Like we all feel it now. Perhaps the human journey began much earlier when the first life emerged on earth. Perhaps the essence of human spirit was "born" with the Big Bang (Brehmer, 1992). Once the human consciousness became manifest, the Great School for Human Living was established.

What does it mean "to learn to be human", or "to become fully human"? We do not know because we have not yet graduated from the school of life. As individuals and as societies we have ideas and perceptions, sometimes clarity, sometimes confusion but the road of learning continues. On the way, humanity has precipitated religions, philosophies, ways of life, ideologies, scientific discoveries, artistic and poetic creations that have provided abundant material for understanding and learning from our own life experiences. Once in a while sages, saints, saviors, gurus have identified signposts and revealed wisdom for furthering the process of becoming fully human –

transhuman in the evolutionary-mystical sense. It is mystical because it goes beyond the biological-emotional-mental way of being human because the I-world gets expanded into a trans-world.

We do acknowledge that there are still worlds and realities to be explored and a myriad of things to be learned but we are on the way. In the United States where the t-shirts with messages are popular there was one that said, "Be patient. God isn't finished with me yet." This somewhat gracious statement has a deeper significance because it indicates that in a very personal way I am in the Great School of Life and will be graduating to becoming fully human. It is my sole and personal responsibility and opportunity to journey "with God" as a guide and teacher to help me on the way to the graduation.

Oneness of evolution and life

Learning to be human produces experiential material for managing and ordering the world as humanity travels on the evolutionary path creating new cultures, civilizations and ways of life. Cultures and civilizations are temporal and changing human systems precipitated by the evolving human consciousness on the way to a greater integration and a higher order. The higher order as considered here is the transhuman order. Evolution and life make a whole that is sufficient, self-explanatory and complete but every move, every structure, every entity and every moment that exist are totally interdependent with the whole scheme of the existence. Therefore, everything is related to everything else and the universe can be considered as an immense quantum, a Cosmic Whole (Bohm, 1980).

From recent advances in physics, astrophysics, quantum physics come such logical and a-logical affirmations as the observer modifies the observed which implies that observing a quantum moment the observer gives a new destiny to the observed particle (Do we do it also to each other?); atoms are found in two places simultaneously; the absolute vacuum of the universe is not empty but pulsates emitting a strange "quantum foam" coming out of nothing that might also allow to construct a time-warp machine to travel through the time-space wormholes; the existence has ten dimensions; there are universes parallel to ours, still to be defined and explored; in the center of galaxies is a black hole that acts as an attractor, and it appears that the chaos too responds to certain attractors and with its fractal pathway has a magic of its own; and that the fundamental laws of the universe might not be

absolute but rather habits of the universe that might change with the time (Sheldrake, 1981) We have not yet fully digested all these new findings and they have not been incorporated into our way of interpreting the world.

With the expanded perception of how humans, nature and the universe function have come inquiries indicating a trend of bridging the material with the spiritual, or science and spirituality are beginning to find common denominators. Several explorations have suggested (Capra, 1975; Zukav, 1979; Sheldrake and Fox, 1999, to mention a few) that science and spirituality represent two aspects of the same reality or existence. This is particularly important for the contemporary society because it would help to see the world as an integrated reality in which both sides of the coin of human living make a whole coin. To recognize the spirituality as an essential ingredient in the expression of human consciousness is needed for reshaping our rather confused world picture (Muller, 1982).

Another way to explore where we stand is to look at the world from the flight of the bird of eternity, starting with myself as a person. I sense that I am a unique I-world, separated and complete within myself that feels that only I exist. My consciousness is all that exists. As I see that every other person expresses through their lives the conviction that they also are unique and the only self-caring world, a phenomenological reasoning permits me to conclude that every other person also carries within himself/herself the same sense that only they exist. We really do not need lots of philosophy to see that my consciousness is the whole universe, the only *I am*.

There is only *one life* that animates me and each one of us individually. From biology we know that this universal one life animates all living beings because the living processes in all living world are the same as in humans. There is only *one reality* that time carries toward eternity. We all participate in that one reality but its perception and interpretation is accomplished in some six billion different ways. Humanity has *one origin* and as individuals we all form part in a uniquely human way of the *one evolution* that carries humanity and every living organism and even non-living world "ahead" It is one evolution for many ways of being human (Roze, 2000). All together we are *one humanity* that lives on a planet of the solar system that in turn is part of the immense galaxy that we call the Milky Way. This immensity is only one small speck in the almost incomprehensible cosmic totality that we know as the *one and only cosmos*, and one cosmic incomprehensible, or Cosmic Mystery. In summary, we know that there is only one I, one humanity, one

life, one reality, one origin, one evolution, all of which are contained in the "one" Cosmic Whole. If we know all that, why are there so many diverse explanations especially related to the Cosmic Mystery that in many religious traditions is called God. God, divinity, Allah, the Eternal One, Self, Tao, Brahman, Supreme Being, the absolute, Lord of the World, Divine Existence are some of the names and concepts applied to this Incomprehensible Cosmic Totality that encompasses or is the Whole.

Sometimes I think the Supreme Being in his/her cosmic reality is enjoying the confusion of humanity for having invented so many different explanations, religions, philosophies, ways of life and so many perceptions about God. Moreover, there has been and is fighting for who has the "right" one. Yet, all of them describe one and the same Cosmic Incomprehensible with many paths, for which Sri Krishna affirmed that "all paths are mine", and they lead to the transhuman.

At this very moment, each one of us as "the only existing universe" is carrying human evolution ahead, and is responsible for offering our full potential to the unique process of the evolution and with that to the evolution of our earth. Human evolution makes sense only if it is seen in the context of the evolution of the earth. In its turn, the evolution of the earth is part of the evolution of the solar system and the latter takes part in the evolution of the galaxy and finally in the evolution of the cosmos. Humanity is an evolving entity and nothing static and permanent as we sometimes tend to think about it. Teilhard de Chardin (1961) called it the phenomenon of man. We can say that the cosmos is also a "phenomenon of cosmos" moved by the cosmic evolutionary creativity "ahead", and in our peculiar and unique way we form an integral part to this cosmic process. In our newly discovered interdependence with the entire world and universe, we move and are moved by the creative pulse of the evolutionary process. In an almost magical way, the evolution of the cosmos needs the unique contribution of every past, present and future human being, including "me". The Cosmos needs me!

Human evolutionary paradox is that while individuals live their lives, learn and advance, create and destroy, it is the humanity as a species that evolves. In other words, individuals are born and die and humanity continues its evolutionary march on earth. What is that which evolves and how is the individual effort translated into human evolution that is a long and ongoing process? Is this a suggestion that we as evolving entities also have a continuity as long strings of reincarnations, as the Oriental religions pro-

fess?. The school of life has many classes and stages till the graduation.

As observed in the biological evolution, the creative process is toward greater organization and greater complexity. The result is a convergence leading to a gradual integration of the many expressions of the human spirit. Compared to the biological diversification of life forms on earth, human species, after a long period of diversification, is in process of integrating its components. In converging, cultures, nations, ethnic and linguistic groups are creating an "inter-thinking" species, a modern term for this process is globalization. Some interpretations of globalization tend to promote uniformization, as seen in the economic and commercial areas. Applying their own perception to the process of globalization the commercial interests and the transnational corporations have made a significant impact on the world socioeconomic system. On the other hand, communications, increased travel, international dialogues, intercultural and inter-institutional cooperation, as well as active cultural exchanges are enhancing the trend of convergent globalization leading to one humanity and unity in diversity, emphasizing the cultural richness of humankind.

Human genetic rivers

An interesting picture emerges by examining the human genetic continuity as it journeys into the future. Starting from my father and mother, whose genes I have, and who also received genes from their father and mother, very soon the genetic origin of a person disappears in the unknown past. In my past, say, 20 or 1000 generations back there was a father and mother who gave birth to a child and so a continuous chain of genes and genetic inheritance has flown to me. Each one of the ascendants harbored genes that continued its flow and now are found in my genetic constitution. Thus my genetic river has flown over thousands and thousands of generations.

Father, mother and child constitute an open hereditary triangle that projects with the child into the future. In the past, every two parents have their parents and so on and the sequence very quickly multiplies. Today, I have 2 parents, four grandparents, eight great grandparents. From eight generations back no less than 254 ancestors supplied at least some genes that are found in me, while 20 generations back the river of my genetic inheritance has flown through six million forty eight thousand five hundred seventy six humans of the past. If we dare to ask how many ancestors constitute my genetic river hundred generation back, the number is 1, 267, 650, 600, 228,

229, 401, 496, 703, 205, 376 ancestors. We can assume that at some moment of our genetic past our genes have been brothers and sisters or cousins to uncountable other individuals. Yet, the genetic inheritance of each one of the six billion people of today have these unique, unrepeated genetic rivers that have flown in countless generations of the past. We can say, this is my unique river; no one else has it. Together they form the most incredibly intricate fabric of human genetic diversity.

Where have traveled the genes that are found in me today? Most probably in many cultures and human groups, in Africa, its beginning, Asia, Europe, reaching also into the Americas. In some way they had experienced many cultures and many forms of humans, "seen" many past events, lived in a great diversity of civilizations, have spoken many languages and professed many religions. The singular human evolution on earth has been and is carrying all these many ways of being human ahead to…Quo vadis, *Homo sapiens*?

Road of and to the transhuman

Have we ever wondered what is the central agenda of my life, beyond all that I think, feel and do? What am I really all about? Where is the flow of my life going? What makes me long for something wonderful and great that I really do not know what it is? Why I sometimes feel that I am much more than I am able to express and to show?

Religion comes from Latin, *religare*, to be connected or united anew, e. i. to get back to the Universal Essence or God where we have been or where we come from. More than the transhumanism, proposed by Julian Huxley (1957) as a new human cosmic role in managing evolution, is that step to the next unknown stage of the evolution of consciousness, the transhuman consciousness. Trans would indicate a transition from one point to the next point, like a bridge. In the case of the transhuman process the point of departure is known, while the next point is unknown. Thus, it is also the next, transhuman stage of human consciousness. To reach toward that next stage of human evolution, we are told, the unique, self-conscious but isolated individual world is expanded and reduced at the same time. The individual consciousness embraces the expanded reality and by gradually loosing its individual empire "begins to see" (Teilhard de Chardin, 1961) the transhuman kingdom. In short, the transhuman state of being is achieved when we relinquish our personal accumulated treasures, fame, possessions and power and begin to live the greater life as graduates of the School of Human

Living. In Christian terminology, "The gifts of God that are immeasurable can be received only by an empty and solitary heart". Janis Joplin, the magical American singer of the 1960s and 1970s, sang "Freedom is another word for nothing else to loose". Are we ready to seek that kind of (true) freedom?

REFERENCES

Brehmer, Christian – Die Evolution des Bewustseins und die Erforschung ihres zukünftigen Verlaufes im Rahmen eines erweiterten Wissenschaftsverständnisses. Peter Lang, Frankfurt am Main, 1992.

Capra, F. - The Tao of Physics. Shambahala Publ., Berkeley, California, 1975.

Franck, Frederick – Fingers Pointing Toward the Sacred. A Twentieth century pilgrimage on the Eastern and Western Way. Beacon Point Press, Junction City, Oregon, USA, 1994.

Fromm, Erich – The Art of Loving. Harper Collins Publ. 2000.

Huxley, Julian – New Bottles for New Wine. Harper and Brothers, New York, 1957.

Muller, Robert – New Genesis: Shaping a Global Spirituality. Doubleday, New York, 1982.

Roze, Janis – Evolución y Magia. El Camino del Hombre. Edit. Kier, Buenos Aires, 2000.

Sheldrake, Rupert, 1981 – A New Science of Life. The Hypothesis of Formative Causation. J. P. Tarcher, Los Angeles, 1981,

Sheldrake, Rupert and Mathew Fox – Natural Grace. Dialogues on Science and Spirituality. Bloomsbury Publ., London, 1997

Sorokin, Pitirim A. – The Ways and Power of Love: types factors, and techniques of moral transformation. Beacon Press, Boston, 1954.

Teilhard de Chardin, Pierre – The Phenomenon of Man. Harper and Row, 1961.

© Janis Roze, 2004

OUR FUTURE IDENTITY

Stephen A. ERICKSON
(California, USA)

It doesn't happen frequently, but sometimes we humans undergo a major change in our nature. We become a quite different sort of being. Some say that the last major change we underwent collectively was about twenty-five hundred years ago. What was inaugurated at that time was something we now call axial consciousness. Only a small number of people, and not particularly by choice, were at the forefront of this major reconfiguration of the human psyche. With the advent of axial thinking a sharp distinction was made between appearance and reality. Humans began to understand and experience their lives as a journey, one that led not only from appearance to reality, but also from confusion to enlightenment and from bondage to liberation. Over time most of us have come to understand life in this axial way. Though we may not think explicitly or literally in its terms anymore, axial thinking is still with us. But its retreat is also apparent, and the loss of a credible sense of destination at the end of life's journey has disoriented many people. Where is life supposed to lead any way? This circumstance helps to explain much of what is occurring in the world today.

Whether or not the dating of what happened at the dawn of the axial age is accurate, I believe that we are in the early stages of yet another extraordinary transformation. How many will be at its forefront is hard to say. But, as before, some modification of what may continue to be a religious understanding of ourselves is likely to occur. There are many reasons for this. Our seemingly unshakable understanding of life as a journey is not being satisfied through lives that are lived in terms of this world alone. At the same time, it is not at all clear that we are able to think in traditional otherworldly terms any longer either. They are less credible to us than they were for our ancestors. So what might we expect, and what is likely to happen?

Enchantment, such an important contributor to human happiness, is diminishing, largely because our capacity for devotion has dwindled. One reason this has happened arises from the way in which most of us have come to understand religion and why many of us have long since abandoned its organized forms. Religion now offers little that elicits our devotion. Without de-

votion, enchantment and human completion are not possible, just as without the authentically enchanting devotion cannot survive. Devotion and enchantment belong together and need and complement each other.

Devotion is never a matter merely of the will. Its presence in us requires far more than willpower. But enchantment itself, devotion's nurturer, has been eroding and we will need to understand this circumstance as well. What is now left of our devotion is getting directed more toward worldly goals and our enchantment is usually (and artificially) engendered through various forms of entertainment. In fact culture itself, as opposed to the merely entertaining, is in dramatic decline. This is largely a function of our having reached the end of our longstanding axial possibilities. As we will see, culture is most alive as the clothing – T.S. Eliot said "incarnation" – of the spiritual. Without intimations of a beyond that culture somehow allows us to experience, culture loses much of its energy. Only in a state of decay does culture become but a commodity that we produce. And this is the direction culture is progressively taking today.

I have used the word religion, but I might have said spirituality. Religion is the more traditional term. More and more, religion has been delivered to us as a set of answers to some very fundamental, human questions that in recent times we either have not asked or have lost any genuine interest in asking. Enchantment, however, is nourished by a sustained experience of such questioning, one that is very genuine. Such questioning has to happen again and it has to happen to us. If we simply ask fundamental questions without allowing ourselves to experience their significance, we are only doing something intellectual. A better word might be academic. The lack of genuine questioning regarding the meaning of our humanity is a major reason why much of religion as we have traditionally known it is probably departing, never to return. Will a different sort of religious sense take its place? I do not know and certainly have no new form of religion to offer. But I do believe that we are but a few decades away from something quite spiritually new emerging within and as the structure in part of our reconfiguring consciousness. It will follow and grow out of a still fleeting sense of enchantment that will be carried forward with increasing force by the forerunners of this new understanding of ourselves. For lack of an agreed upon label, these usually come much later, I have called this new time, the Age of *Thresholding* and its coming inhabitants, *thresholders*.

It is in our nature as humans to seek the continuation of ourselves. There are exceptions to this, as are found in wars and acts of heroism, or which are

motivated by a love we have for others, especially for our children. All three can come into play in the same action. People do make ultimate sacrifices. Generally, however, we all want a full life and to live that life for as long as we can extend it. At the same time, because of our very desire for life, we often worry that we may all too soon be lost to ourselves, that we will no longer be. There are at least two ways in which we can suffer this loss. The more obvious one is through death. Whatever religions may promise us in the way of a life in some "other" world, death constitutes a finality and extinction within this one. Christianity spoke very specifically to this form of loss some two thousand years ago, and it is this loss of self to which religions have generally spoken throughout time. In some doctrines any final loss of being is ultimately denied through appeal to reincarnation or resurrection, while in other belief systems an acceptance and reconciliation with such loss is counseled through a life of non-attachment and a self-giving love. It is said that these can ameliorate if not overcome the finality of extinction.

Throughout the ages, curiosity and envy were inevitably directed toward religious belief systems that envisioned a heavenly afterworld. If some could reach this realm, it was thought, why would there not be hope for us all? This thinking fueled the search for a pathway, a method, some secret teaching that could not only secure a safe arrival in the world beyond, but could also reveal the means of attaining some favored status within it.

In our time, loss of self through death is far more acceptable than it was during the formative period of the world's major religions. We are more easily reconciled to it. This is a prime reason why today traditional religion's influence in the West is often far more aesthetic and cultural than spiritual. This explains in part why traditional religion is in eclipse in the so-called advanced world, while it flourishes in fundamentalist varieties in other parts of the globe where a vision of a life beyond this one is needed to justify the suffering that occurs here.

In the more prosperous parts of the world, normal life expectancy is far greater than it once was and, if we are to believe medical predictions, it will only extend further as we move into the future. In the past, the sense of lives prematurely and unfairly being cut off required an understanding and belief that there was some subsequent residence where these lives could be lived out to their completion. Although diseases like Aids and cancer continue to take lives prematurely, the conviction that an afterlife exists is now strongly diminished, and is often only believed in a metaphorical sense. A heaven

populated by young people conversing with great animation while seated on and amidst puffy clouds has consoled the emotions and stimulated the imagination of people for centuries. But a more advanced and rational age has come to see as a result of this kind of thinking a similar heaven filled by the elderly and infirm, and this begins to look suspiciously like a retirement home, the kind of place we tend to shun or only visit dutifully. Attaining membership in and entrance to such a heaven is not a goal that could guide our imagination with the vigor and strength that undergirded earlier belief systems. Further, scientific advances have cast serious doubt on the plausibility of a world beyond this one.

One emotional consequence of the denial of a world beyond this one is often overlooked. When belief in the existence of some subsequent world, adventures toward it, curiosity regarding it, and envy of its imagined residents are largely deflected, if not totally eliminated, it does not necessarily mean that the hopes and human strivings that fueled these activities are eradicated as well. These dynamics, which have been with us for millennia, are still driving us, but are now often redirected toward slightly more realistic, if themselves not finally attainable goals. Political and economic utopias, conflicting versions of a heaven on earth, are by far the most common replacements for what were initially construed as worlds hereafter. That desires for these utopias have inherited the zeal of religious motivation, yet enjoin conflicting and incompatible visions and consequent courses of action, explains in part why our world is as dangerous as it is and why it is far more dangerous, than it was one hundred or even fifteen years ago. The vital force of religious zeal may be in our nature and be our fate. Its disguised redirection toward worldly goals may also bring about our apocalyptic end.

Such destructive strife is experienced with special intensity in historical moments such as ours when considerable disintegration and breakdown are occurring. This often happens when political and economical utopias have been trumpeted but are falling far short of being reached. Hopes are thereby dashed and anger and bitter resentment find fertile soil. One of the common features of such times is a marked and accelerating disillusion with existing political and economic institutions, a loss of confidence in their viability and effectiveness, even in the genuineness of their concern to respond to the felt needs of human beings.

At such moments, and we surely are experiencing such a moment now, the world's various power elites, however much at odds and in conflict with

each other, seem to pursue agendas of their own, operating in independence not only of the experienced sensitivities and current circumstances of the people they allegedly serve, but also, even, in independence of the political structures in which they are supposedly embedded. The chasm between the governing and the governed tends to widen.

As a consequence, and in intensifying ways, growing numbers of people come to experience themselves as removed from and powerless in relation to life's controlling forces. Especially vulnerable are those for whom the consolation of traditonal religion is unavailable. A void is created in their experience, an often elusive and largely uncomprehended sense that something very fundamental is missing.

Concurrent with the decline of a religious understanding of the world, a deep sense of disorientation has immeasurably intensified in our time. One form this sense of disorientation has taken is not clearly comprehended by many, however much it drives their activities. I speak now of the feeling of having lost or never having found one's identity, the sense of who one really is. Lacking this sense, an individual feels bereft of dignity and deprived of respect. This is a fate many are coming to experience as far worse than the inevitability of their physical demise.

What underlies this identity concern is something quite complex that requires considerable exploration and reflection. But our new century is a very unreflective one and passionate, programmatic solutions to uncomprehended identity problems pervade it. Abuses of dignity and withholdings of respect are detected everywhere, and varying, often violent remedies are intensely pursued. In war with each other, and often within themselves, the advocates of despairing and desperate solutions to identity problems endanger and damage portions of our more rational and deliberative "Enlightenment" understanding, one hammered out over the last few centuries. Weaving the fabric of what are often terrorist aspirations into cruel and chaotic weapons, such advocates threaten the very existence of the world itself.

Let us begin our identity considerations from the perspective of the individual, though embedded in group circumstances is inevitably part of any individuality. You *are* or *could be* someone. If you *are* someone in any significant sense, this could become lost to you or be taken away from you. Bereft of this, your identity, you might linger and even endure – but only with the sense of having been diminished, as incomplete, as beholden to someone else, or as a *non-person* – no one at all, at least no one who matters.

Your dignity would have been stripped from you, and you would no longer command respect. This, at least, would be your perception.

On the other hand, if you experience yourself as a no one, you might fear that you will never become *someone*. Or you might fear becoming someone you are not. You may be co-opted or conquered, subjugated or suppressed. Under these circumstances you would either remain a nobody or have become the shadow or instrument of someone else.

At first "having a sustained identity" may seem to be a strange notion. What is it to *be* or to *become* someone? This is no idle question, for people kill or suffer death, as individuals or in groups, in the belief that their fears of identity loss or of failure to attain their true identity in this life are justified. Some act as they do in the expectation that they will be recognized and rewarded in an afterlife which will grant them their appropriate status and an instantly complete and fulfilled identity. In today's world, where confusion and destabilization are rampant, we can expect many of these identity seekers to make themselves known in increasingly destructive ways.

The notion of identity is a truly complicated one. Part of its complexity is bound up in recognizing that it is complex in the first place. After all, I, for example, have a birth certificate, a social security number, and unique DNA. I occupy only one place at any given time, and no one else can occupy exactly that same place and space while I am there. So what is the identity issue?

It arises in at least three, often interconnected ways. Perhaps the simplest one is the sense many (usually dimly) have of their lives as harboring a destiny, as involving something they are meant to become or to be, a point of destination that is their very completion and purpose. Unless one attains to this, life is experienced not only as incomplete, but to some degree as a failure. One way this is sometimes put is through the claim that such persons have not found and/or realized their own identities and have not become who they really are. Often this failure is given a religious meaning and its consequences are construed to be devastating: eternal exile or damnation.

A second construction of the identity issue eschews the conception of destiny and refers to life goals chosen in terms of a given individual's potential. Not to have achieved one's identity on this model is simply not to have lived up to one's possibilities and self-expectations. A phrase often used in this connection is "unfulfilled promise." Many people do not make as much of themselves as they might have. These people then feel that their individual identities have been thwarted, sometimes even through their own timidity or indecisiveness.

An objection sometimes raised against this second sense of identity concern is that a distinction must be made between who a person is (that person's identity) and what a person makes of him- or herself. Identity and potential are thereby distinguished as quite separable phenomena, though also closely connected. The common way in which this objection relates the two is to claim that identity determines potential, but potential does not determine identity. You are who you are, regardless of what you make of who you are. This is perhaps a more robust and also secular notion of what constitutes one's identity.

Where we come to our third of the three ways in which identity arises as an issue, a significant complication is introduced. The complicating factor is the notion of recognition. Starting about two hundred years ago, philosophers of many stripes came to believe that you could not be who you were without also being recognized as who you were. Though your identity was your own identity, it needed confirmation, even partial constitution through the actions of others, the major one of which was acknowledgement of your identity, either tacitly or explicitly. Without such acknowledgement one's identity was alleged to be somehow incomplete.

Essential to having an identity, then, might involve being recognized as having this identity, as being this *someone*. But who and what is required for this recognition to occur in an effective way, one that is valid and thus legitimate? How is acknowledgement secured? Both religious and secular answers have been given to these questions and sometimes in fused ways. Prayer, but also force has been counseled, and sometimes by the same identity zealots.

Traditional religions did not just speak of solutions to death. They spoke to issues of identity as well, however secondarily, and we cannot sort out nor comprehend the intense contemporary confusions regarding identity, its attainment, endangerment or loss, without setting them within the backdrop of receding religious convictions.

Most traditional religions that we know arose out of and lived within the axial framework. It was first so described by the 20th century German philosopher Karl Jaspers. We have lived for roughly twenty-five hundred years in «the Axial Age.» Its pivot has been some combination of *ought* and *is*, a combination congruent with the distinction between *reality* and *appearance*. Common to Ancient Greek philosophy and a number of the world's religions, the driving insight (or revelation) of the axial mentality has been that what ought to be – the ideal – exists in (and as) reality, however much hidden

this reality is from our everyday experience and its normal modes of encounter, interpretation, and insight. The implication is that our everyday world and experience is somewhat less than real, that it is *appearance*. Metaphysical comfort is found in the notion that, however difficult life in our current circumstances is, beyond these circumstances is a reality *as it ought to be* (and may, even, historically be *coming to be* in this very world). For the axial mind this ideal realm is our true home, the destination of our worldly sojourn, whether it is to be found only after life as it is now known or may possibly be reached during and within *this* life, the authentic mystic's privilege (or that of the successful devotee, crusader and/or pilgrim). As such we are identified as travelers between time and eternity, appearance and reality, bondage and liberation, confusion and enlightenment, darkness and light.

Who so identified us? Who recognized us in this manner, a recognition that carried an escapable authority along with it. For the axial mind it was the God who established the universe in this axial way. To have established something is to know its nature and workings. Establishment provides the credential and authority for recognizing and pointing out *what* something is: its purpose within an order of things, *the* order of things. To have a nature is to have a function or purpose. It was God who created this function or purpose for us. For axial thinking it was God who gave us our nature, our true identity.

Why is our understanding of ourselves as "travelers" so important in the understanding of our identity? Because it is how we have been distinguished from other creatures and how we are fitted into the scheme of things. Being "travelers" separates us from other forms of creation and designates our role. We are in this world, but also on a journey toward another.

Note both in anticipation and in memory how much our contemporary world remains one in which identity, both precarious and vital, is bound up with travel. Typically, it involves the recapture of lost territory, the establishment of a promised realm or the development and spread of a new or ancient way. But it also can be recognized in recreational travel to foreign places, or in the search for one's "roots," or in the undertaking of pilgrimages. And on any larger group level, identity is almost always construed as inseparable from a Movement or Cause. A Movement involves movements (dislocations and relocations) – always of oneself and usually of others. However much foreordained and construed as inevitable, it requires actions and often personal sacrifice. An important destination, perhaps even a destiny is understood to be involved.

Reference to Movements in the upper case retains the lingering, if thickly veiled axial sense that their actions and the identities they exhibit, are forward moving and serve not simply the arbitrary work of human hands. Movements are ordained by an established goal and are destined to establish a final *order of things*. This is what makes them so dangerous. Vestiges of the axial journey pervade contemporary political rhetoric and reality and they equally inform competing economic ideologies that purport to serve the formation of various new worlds of human security and opportunity. Many are prepared to kill for them.

The Japanese writer Kobo Abe makes a poignant and revealing distinction between a one way and a roundtrip ticket. A roundtrip ticket suggests a place of return, thus potentially a home. A one-way ticket implies either no home or no way to secure return access to it. To have only such a ticket has often proved a painful fate, for it foretells a life of alienation. Among its implications are abandonment and displaced wandering. Authentic and appropriate travel is underwritten by the traveler having a sense of place that includes the security of re-access and return. It is guided by point of origin, experienced as *home*. The sense of venture involves a moving out from this place and makes no sense without it as point of contrast. But venture also involves the option of return. Home and venture not only nourish, but may require each other. Home without venture is at best stagnation, not home after all but suffocating imprisonment. Venture without home is chaotic and disorienting, finally neither venture nor adventure but only mere movement. Though Abe does not pursue such thoughts, it is easy to conclude that the human at its fullest is arrival and departure, homecoming and adventure. Each is shadowed by and is the shadow of the other. We are in part this fused and often confused duality. We are residents who must nonetheless travel, travelers always in search of home. Even if we have largely abandoned the literalisms of traditional religions, axial resonances remain with us. If we can no longer live our conscious lives axially, we are doomed to be axial nonetheless.

Other configurations are possible than the one that Kobo Abe offers us. Returning home may have been ruled out for the one-way ticket holder. But the point of destination may serve as a new, more secure and fulfilling residence. It can be taken as the place where one is genuinely authenticated and, thus, the place where one truly belongs. 'Destination' is then illuminatingly construed as a play on 'destiny.' One's destiny becomes what (and where)

one is meant to be. Only in that particular place and residence one can become and be what one truly is.

Within axial thinking life becomes a linear journey which is driven by a longing for a belonging. It involves one's own (inner) development as a prerequisite for success in finding – and acceptability when arriving at – one's real home, the place of true belonging. One's identity is only complete and secure when one is where one belongs and is fully accepted there, not only recognized as belonging by others but also by oneself. Where one truly belongs is in that residence where one's fully developed nature can express and be itself in an accommodated and wholly affirmed way. This accommodation, acceptance and welcome are essential to any true home. It amounts to a reciprocal harmonization that well transcends convenience and comfort.

The axial experience was that this harmony was not possible in this world of appearance in which one found oneself traveling. The harmonization did not occur within the home from which one seemed to be departing, something every boarding student quickly discovers on the first return "home" on holiday. Where one's family lives quickly becomes a vacation place, quite literally. Not disconnected from such experience is that residue of axial life in which this world is boarding school and place of exile – a school in which, nonetheless, important lessons can be learned which direct one towards one's true, if hidden home.

In the twentieth century T.S. Eliot offered the reprise of an intriguing model for understanding human identity as bound up with travel. Where one begins is one's end, that is, one's goal. But one must first leave and then return in the right way. Origin and destination are one, though much preparation is required in order to attain one's destiny. Engendering a successful homecoming is not easy, and one may need to travel far to accomplish it. If one is not altogether prepared, home will not be welcoming and will not therefore be home. Under these circumstances one might as well have stayed away.

Few matters have been as complex and have tugged at us as deeply as those that nurture and structure the undercurrents of axial travel. In the West one particular thought pattern might be of special significance. Influenced by the Greek view that the eternal, construed as our true place of residence, was a fixed reality and impervious to change, the preparations required and the alterations needed for our successful arrival were altogether one-sided. They primarily involved intellect and education. The resulting changes in and regarding ourselves were understood as fundamentally cerebral.

Were we truly to be welcomed and authentically accommodated, Platonism thought, the required changes had to and could only occur within us. From this came the notion of conformity to expectations, those qualifications for admissibility that have been so much part of our thinking. The requirements could not but be immensely rational. And admission, of course, only had significance, perhaps even meaning, if exclusion also took place. Here *we* are, but over there are the others. Usually patterns of exclusion include the notion that most, if not all of *them*, will not, cannot, and must not gain entry into our place, because only *our* place is sacred whereas theirs is merely mundane. Unwavering standards had to be met to gain entrance and a high level of conformity was required for qualification. Standards for qualification were often hidden, however, and seldom socially displayed nor determinable.

The tree of axial intuition has been multi-branched. One branch was nourished in accordance with a recurring religious sentiment. Perhaps, it was thought, there had been an earlier failure to live up to the required standards for admission. Construed as *original sin* or *the fall*, an expulsion from home had resulted. A second opportunity to return to one's true home was presented in this lifetime. For the travel home, now ordained as one's nature and purpose in life, it was necessary to develop certain qualities that had been lacking or were flawed. It was these that had forced one to set out on the journey in the first place. Exile had made travel possible and necessary. However exacting and rigorous the return home might be, it involved re-entrance requirements. These were necessary for a successful arrival. Home remained forever the same, an abiding if now obscured and unattainable domain. The transformation required for re-admission was only plausible, both possible and necessary, through an alteration in the changeable and currently displaced traveler.

In spiritual matters much reflection emerges regarding monologue and dialogue. For axial life, whose residues may never be left behind, either is only properly placed and valued in the perspicuous setting of a travelogue. From a secular point of view, absorbed wholly within the axially truncated world of appearance, travel is typically taken as little more than an enjoyable, though perhaps renewing and even enhancing undertaking. The home from which departure occurred is usually taken for granted as the place of return. It ensures stability and provides orientation.

Not so from the full axial perspective. There must be logic to travel. The genuine travelogue is the true word regarding origin, journey and destina-

tion. In many cases it involves an externalization, reflected in geography and cosmology. But a corresponding internalization, reflected in meditatively unfolded blueprints for inner development, also emerges. This blueprint may precede and determine the contours and highlights of every geography and parsing of the cosmos. More often than not the internal prevails over the external. Places in the world are valued not for themselves, but as occasions and dispensable helpmates in the nurturing of inner transformation. This is the underlying, though seldom comprehended dynamics of pilgrimages. Having served their purposes, external places can supposedly be left behind. Eventually all worldly things can become insignificant.

In this experience the cosmology of a hidden *elsewhere* finally merges with a discipline and journey of personal re-orientation and quest. The sublunar geography of the axial world's realm of appearance, bondage, confusion and darkness then falls away, prompting in its departure neither regret nor sense of loss. For the spiritually advanced the world traced by geography becomes a steppingstone to eternity. The geographical world passes away. It is not thereby denied, but it is transcended by the spiritual traveler.

One of the vital ways in which the dynamics of our human history has changed is that today only vestiges of this axial orientation remain. Our current investigation – in part a living in and with vestiges in order to retrace, if not reanimate, human life – comes up against an altered setting as the context for travel. External travel, whether as mission or crusade, or even if experienced as recreational, has largely absorbed the energies released in axial journeying and expressed them in terms of geographical goals, touristic highpoints, sacred places, or inviolable territories. The sacred place is deemed especially vital. If lost, the dominant sentiment has been that it must be recaptured, and, if held, that it must be defended. Whether this mission of rescue and possession is seen as part of one's destiny or is seen as one's duty in order to preserve and honor that which is origin and home, such "sacred" locations often become flashpoints and continuing sources of hope and agony because considered essential to the successful completion of one's travel.

Though only dimly comprehended, one's sense of self as a traveler does make sense in the axial mode, and gives meaning to what and who one is. It gives one identity and secures and reinforces this identity when place of origin and destination are in view. Origin and destination – or both combined and fused – allow the traveler the only coherent and recognizable experience of what and who the traveler is, and thereby enable the affirmation of identi-

ty. Lacking this affirmation, travel is not just chaotic and confused, but disorienting. It obscures the experience of the journey of life as oriented toward an unchosen goal. It tends to deny life as travel altogether. Truly at the heart of the axial dispensation that made and makes us experience ourselves as *travelers* is the fateful question of ultimate residence. What is the purpose of our travel? Where is our true home? Is it the point of our journey's origination or the place of its destination? Where do we belong, where abiding residence and where temporary dwelling, perhaps unavoidable place of transitional sojourn? The axial answers were obvious: *home* was in the elsewhere of eternity and all that was implied by this notion. Since identity was partly constituted through parentage and place of origin, and origin was equally considered *destination*, the traveler was understood as child of heaven (of divine origin) and as a pilgrim on the homeward journey. As child of God one's true belonging was elsewhere, not *of* this world, and one's mission *in* this world was the process of return. In the established scheme of things one's place and function, therefore one's (partial) identity, was as a returnee, hastening back to the embrace of the one and only true *home*. Sadly enough, throughout history the notion of returning 'home' has become confused with the possession or control over a literal home here on earth. A particular geographical place has been seen as holding the secrets to one's identity and thus to one's successful return to a heavenly home. Whatever the true nature of things, this was the underlying and deeply internalized sense of identity possessed by the axial mind. Not only have we not shed this mentality, it may have become our largely unalterable fate as humans. Such an identity may be transmuted through the mysteries of metaphor into something far removed from its quite specifically literal cosmology. But it may not altogether be abandoned. Its abandonment as metaphor may be the literal extinction of our identity as humans, though not necessarily a threat to our biological continuation. Only as travelers are we human and we only become human in and as we travel.

An advantage of early axial experience – and a lingering one for the religious mind and life that was nourished by it – was that identity had been reliably fixed. Having been provided from elsewhere, and thus maintained continuingly, one's identity was invisibly recognized by the Great Establisher. This source provided an unshakable guarantee, and identity, therefore, was experienced as hardly subject to any threat. Death of *self*, however, was the overwhelming and far more appropriate concern. Identity was threatened

only insofar as death itself might extinguish it before a successful journey here on earth had been completed. As identity's one true and relentless enemy, death then was doubly regarded as crucially in need of being postponed or transcended. Even if numerous other threats to identity were being perceived, anxiety over death remained very real. But it could not have taken on the intensified charge it did as the sole danger to self-retention or gain – as opposed to self-loss, the loss both of existence *and* of identity, if other factors were not also in play. We will soon see that as death becomes more "acceptable," partly because it is increasingly experienced as but one of many threats to identity, the siege upon identity becomes of overwhelming concern. Paradoxically in our time, identity becomes both everything and nothing. By proclaiming their "martyr" identity, suicide bombers perceive their death as a shortcut on the journey home. If and as the loss of identity reaches that same ambivalent, though growing acceptability we have negotiated with death, we will have reached an extraordinary point of capitulation. We will have offered the resignation of the human, its purpose and its reason for being, and done so freely. This circumstance will have been obtained in separation from the accelerating advances of biotechnology and neuroscience. The ironical fusion of coincidence and fate, however, will offer through these disciplines an engaging alternative to the humanity we vacate. What the axial model offers may be far more requirement than option: the identity of the human is at its core a journey home. The vacating of this role and responsibility – call it doubly a vacation, both of and from the human – is the abandonment of our humanity. This extraordinary circumstance is at the heart of the transition we are on the verge of today, the transition into *thresholding*.

© Stephen A. Erickson, 2004

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ СИНТЕЗЫ НА ФОНЕ ДЕКОНСТРУКТИВИСТСКОЙ СТРАТЕГИИ

Александр ПИГАЛЕВ

Даже беглый просмотр литературы по проблемам глобализации показывает, что деконструктивизм постепенно открывает свой смысл как одно из теоретических оснований нынешних глобалистских проектов, хотя значение этого обстоятельства все же остается еще довольно туманным. Тем не менее, заметно, что деконструктивистская стратегия в связи с проектами глобализации касается, прежде всего, сферы идеологии и мировоззрений. Поэтому в данном контексте больше внимание уделяется механизмам идеологических синтезов, которые возникают или, что еще важнее, *должны возникнуть* после деконструкции локальных культур и соответствующих идеологий.

Действительно, такие синтезы предполагают разрушение («деконструкцию») целого ряда специфических качеств «глобализуемых» культур и выявление неких культурных инвариантов. Именно эти культурные инварианты должны считаться «изначальной реальностью», обобщенной до размеров глобального («общечеловеческого») мировоззрения. Нетрудно видеть, что в результате на первый план выходит проблема локального и вселенского или, более общо и в традиционных философских терминах, проблема взаимосвязи единичного, особенного и всеобщего.[1] Применительно к процессу глобализации культур эта фундаментальная философская проблема может быть рассмотрена с нетривиальным результатом лишь при одном условии. В самом понятии культуры должны быть выявлены некоторые неявные или сознательно затушеванные глобалистскими идеологиями черты. Тогда станет ясно, что на самом деле «остается за скобками» и на что, в сущности, направлена процедура деконструкции.

Более того, понятным станет и социокультурный контекст поисков «изначальной реальности», в каких бы областях и под какими бы масками эти поиски ни происходили. При этом в качестве основного понятия выступает «артефакт культуры» – любое материальное или идеальное, естественное или искусственное образование, вовлеченное в сфе-

ру культуры или, соответственно, созданное ей, и имеющее в ней некий символический смысл.

В границах культуры даже естественно возникшие объекты несут на себе символические напластования и потому преобразуются, становясь, по сути дела, *искусственными*. Вся жизнь человека протекает в окружении артефактов культуры, так что даже «природа» – это артефакт культуры, то есть действительность, *опосредованная* системой символических образований. Символические образования всегда занимают место между человеком и действительностью, так что никакого *непосредственного* чувственного восприятия просто не существует.

Тогда, с одной стороны очевидно, что всякий глобалистский проект предполагает унификацию символических артефактов, которые образуют подлинную среду человеческой жизни. С другой стороны, бесспорные различия между символическими структурами подлежащих объединению культур ставят под вопрос не столько модели, сколько саму возможность культурных синтезов. Следовательно, предварительным условием всякого обмена является *отождествление нетождественного*. Обмен вообще становится возможным лишь при том условии, что все элементы обмена в некоторых аспектах тождественны друг другу.

Совершенно ясно, что элементы обмена могут быть приравнены друг другу только с использованием *силы*, которая исходит из системы как целого. Эта сила действует как бы за спиной каждого агента обмена, и соответствующие силовые линии порождают поле системного насилия, которое и есть реальная субстанция культуры. Всякий артефакт представляет собой сгусток системного насилия, существующий в виде квазиобъекта, лишь имитирующего субстанциальность.[2] Сказанное требует детализации как на историческом, так и на логическом уровнях.

Действительно, указание на связь артефактов культуры с насилием основывается на учете искусственного характера человеческого существования, которое отличается от естественного существования животных. Несмотря на то, что человек в качестве живого существа обладает природными аспектами, в качестве человека он зависит от различных искусственных амплификаторов (усилителей), которые определяют не только его поведение, но и образ его мыслей.

Человеческое поведение определяется символическим метаболизмом, потоками знаков и символов в качестве носителей значения. Поэтому исходной точкой обсуждения в историческом плане становится

анализ внутренних напряжений, обеспечивающих существование системы любого типа. Этот анализ основан на понятии дуальности в том его виде, как оно возникло в ранней мифологии.

Опознавательным знаком человеческой культуры является разрушение естественных (инстинктивных) программ поведения, так что именно нехватка таких программ и заставляет создавать некоторые искусственные механизмы. С этой точки зрения должны быть рассмотрены так называемые «мифы происхождения». Согласно этим мифам, мир возник вследствие расчленения огромного тела некоего мифического «Первочеловека».

Границы этого тела перед расчленением совпадали с границами вселенной; в некотором смысле это тело было самим миром в состоянии еще не разделенной на части целостности. Следующий период, состояние разделенной на части целостности, порождает механизмы интеграции, которые объединяют разрозненные части, *и именно интеграция становится содержанием человеческой истории* и, следовательно, предметом анализа на *историческом* уровне.

Мифологическую тему расчленения можно истолковать как нарушение естественных программ жизнедеятельности. Как бы то ни было, искусственные механизмы регулирования поведения нуждаются в некоторых базовых образцах структурного единства, *и эти образцы были действительно найдены в половых порядках*. Действительно, нарушение программ естественного сексуального поведения после возникновения культуры вызывает удвоение или бифуркацию естественных сексуальных порядков.

В дополнение к нарушенным естественным паттернам сексуального поведения в границах культуры начинают функционировать также символические паттерны, не совпадающие со своими естественными прототипами. *Эти символические порядки воспроизводят двойственность полов как дуальность самого бытия*.

Так эмпирическая двойственность полов превращается в космический принцип и становится парадигматической символической матрицей всех дуализмов в мире. Существует некое правило, позволяющее присоединить гетерогенные, несхожие с другими полюса к дуальной структуре. Как уже указывалось, всякий метаболизм возможен лишь при условии, что обмениваемые объекты одновременно в некоторых аспектах отличны друг от друга, а в некоторых – тождественны друг другу.

Это требование означает подавление жесткой дуальности, то есть, устранение несовместимости обмениваемых объектов. Иными словами, один полюс, отличный от другого, должен быть выражен именно через него. При этом необходимо, чтобы они были однородными, вещественно равными или, скорее, гомогенизированными. Эта цель может быть достигнута путем редукции одного полюса к прямой противоположности другого.

Процесс такого сведения может быть исследован в ходе истолкования второго мифологического архетипа, принадлежащего к «мифам происхождения» – символа питания и пищеварения. Этот символ даже более древен, чем архетип дуального сексуального порядка в качестве парадигматической матрицы космической структуры. Архетип питания и пищеварения основывается на противопоставлении «входа» и «выхода», так что перевариваемая пища обеспечивает единство этих противоположностей.

В результате неизбежная двойственность полов в качестве несводимых друг к другу полюсов заменяется неразрывной связью элементов, участвующих в обмене. Единство противоположностей (архетип питания и пищеварения) накладывается на несоизмеримость не сводимых друг к другу полюсов (архетип дуального полового порядка) и обеспечивает гомогенизацию. «Центризм» порождает трансцендентальный субъект всех значений, то есть некоторое *трансцендентальное означаемое*.

Отныне дуальность как космическая структура опосредуется третьим членом, который не сводится ни к первому, ни ко второму члену, но объединяет их оба. В итоге дуальность действительно подавляется и превращается в квазидуальность или, скорее, в монистическое единство. Монистическая (квазидуалистическая) модель системы обеспечивает обмен и упорядочивает не только сексуальные, но и социальные отношения. Эта модель сразу же становится базовым паттерном абстрактного мышления. Необходимо указать, что историческое развитие принципа насильственного монизма может быть описано как метаморфозы «центризма» и появление всеобщего эквивалента символического обмена.[3]

Логический уровень анализа начинается как раз с указания на то, что в результате развертывания процессов обмена в системе появляется некий «центр». Это некоторый выделенный элемент, а отношения элементов между собой подавляются и заменяются единственно возможными отношениями каждого элемента к «центру». Такой «центризм»

по-разному выглядит в зависимости от характера системы и, естественно, самого «центра» – капитализм в экономике, логоцентризм в мышлении, трансцендентализм в эпистемологии, фоноцентризм в письменности, фаллоцентризм в сфере половых отношений и т.д.

Во всех случаях «центр» является трансцендентальным означаемым, от которого зависят все прочие элементы, но который, *как считается*, по самой своей сути не может зависеть и не зависит ни от одного из них. Действительно, уже К. Маркс в разделе «Капитала», посвященном развитию формы стоимости, показал, что на определенном этапе структурных изменений «центр» выталкивается за пределы системы и, тем самым, становясь трансцендентным системе, как бы перестает участвовать в метаболизме.

Будучи механизмом саморегуляции и самокоррекции, «центр» влияет на все прочие элементы системы, а они утрачивают возможность контролируемым образом влиять на него, хотя *неконтролируемым* образом «центр» целиком и полностью зависит от них и определяется ими. «Центр» системы представляет собой «автоматически действующий субъект» (Маркс), осуществляя ее *как бы разумную* саморегуляцию и самокоррекцию. Очевидно, однако, что «центризм» вовсе не является единственной возможностью самоорганизации.

В данном случае речь идет о таком процессе унификации, который представляет собой распространение тотальной власти чистого количества. В любом случае, это всегда отождествление нетождественного. Но финансовые и информационные потоки представляют собой только некоторые аспекты социального обмена, который невозможен без уже упомянутого выше отождествления нетождественного, поскольку всякий обмен стремится быть эквивалентным.

Отождествление нетождественного и в случае различных «центризмов» может основываться только на *системном насилии*, разрушающем своеобычность локальных культурных архетипов. Поэтому расширение области социального обмена означает атаку на локальные «центры» и, следовательно, нивелирование региональных и национальных ограничений культуры с помощью все того же системного насилия.[4]

Все элементы «центрированных» общества и культуры насыщены *своим*, *локальным* системным насилием в качестве «эфира» специфических «эффектов системности». Не существует социального обмена без насильственного отождествления нетождественного, и, точно так

же, не существует культуры без конститутивного насилия. Следовательно, мозаике различных форм системного насилия должна быть придана некоторая конфигурация, и оно должно быть канализировано.

В то же время, границы всякой культуры и, следовательно, монолитное единство культурных норм и императивов обусловлены их парадоксальной «локальной всеобщностью». Особенность (то есть *не* всеобщность) символических структур не препятствует их функционированию в качестве *вполне достаточных* амплификаторов (усилителей) человеческих свойств и способностей.

Все дело в том, что любой локальный набор символических структур создает полный и потому жизнеспособный человеческий тип, хотя он и соответствует *особенной* матрице порождающих структур. «Полнота» означает здесь признание того факта, что почти каждая локальная культура способна произвести не фрагмент человека, но именно человека – в противном случае рассматриваемая культура испытывает недостаток жизненных сил и обречена на провал и смерть.

Иначе говоря, всякая жизнеспособная локальная культура жизнеспособна в том смысле, что она создает самодостаточный и жизнеспособный человеческий тип. Существуют различные человеческие типы, но среди них нет привилегированных, так что каждая локальная культура действительно порождает именно определенный человеческий тип, а не фрагмент человека. Как бы то ни было, разнообразие человеческого рода издавна отрицалось под знаменем превосходящей и грубой силы, поскольку мозаичный образ человеческого рода хрупок и неустойчив именно из-за его загадочного стремления к единству.

Разумеется, это стремление обычно формировалось в несколько искаженных формах и состояло в попытках подавить все особенности локальной культуры. Методы такого подавления не слишком разнообразны и обычно заключается в принудительном подчинении множественности некоторой нормативной модели единства. Ясно, что структурирование гипотетической единой культуры по типу «центрированной» целостности также нуждается в насилии, которое только и может разрушить локальные особенности опять-таки «центрированных» культур, подлежащих объединению.

Из сказанного вытекает, что каждая локальная культура просто обязана выстраивать систему своих базовых артефактов таким образом, чтобы защититься от воздействия извне. Такое воздействие может быть

осуществлено только с помощью иных, чуждых артефактов, а точнее, с помощью иных правил оперирования с артефактами.

Любая локальная культура создает правила сочетания различных артефактов, то есть придает им смысл, вписывая в определенный контекст. Набор артефактов во всех локальных культурах в течение длительного времени может быть почти одним и тем же или даже полностью совпадающим с некоторым неизменным стандартом, но правила оперирования с артефактами, то есть контексты, отличаются, и чаще всего – довольно сильно.

Эти отличия задают границы локальной культуры, обеспечивая ее идентичность. Она выражается в базовых символах человеческого подсознания, которые выходят на поверхность только в особых случаях. Будучи базовыми артефактами культуры, указанные символы могут быть и заимствованными извне, но, разумеется, лишь частично и лишь после системной переработки.

Постепенно локальная культура приобретает все большую самостоятельность и перестает ежеминутно нуждаться в базовых артефактах (конечно же, на уровне технологии, а не самих условий их существования). Это разрушает среду совместного существования, и в результате запускаются общие процессы дезинтеграции. Только на этом этапе общество и культура могут быть «открытыми» (в смысле К. Р. Поппера[5]), на всех остальных этапах они преимущественно «закрыты».

Локальная культура препятствует *всяким* попыткам изменения, в том числе и любым попытками реформирования, даже если они исходят из ее собственных недр. Для изменения культуры ее базовым артефактам должны быть противопоставлены артефакты не менее мощные, способные вызвать шок, психологическую встряску и надолго запечатлеться в памяти.

Впрочем, таковы *все* базовые артефакты культуры, и именно поэтому они группируются вокруг событий катастрофических, например, массовых страданий, войн, революций и – не в последнюю очередь – явлений, относимых к «мистическим» (такова природа смысловых узлов большинства религий). Авторитет божественного, подкрепленный различного рода чудесными знамениями, весьма эффективен в качестве исходного материала для создания артефакта культуры, но и прочие события катастрофического свойства достаточно хороши для этого.

Если именно культура задает нормы человеческого существования (а это так), то всякий, фактически распоряжающийся культурой, господствует над всеми носителями этой культуры, то есть над всеми потомками ее творцов и, следовательно, ее законными собственниками. Ведь культура – это искусственная окружающая среда и одновременно библиотека базовых схем поведения. Поэтому разрушение или деформация культуры приводит либо к вымиранию носителей культуры, либо, в лучшем, но, к сожалению, переходном варианте, к искажению указанных схем. Последнее равнозначно массовым психическим расстройствам, которые, тем не менее, внутри самой культуры почти никогда не осознаются в качестве таковых.

Глобализация, в каком бы облике она ни выступала, предполагает некоторое нивелирование локальных культур и потому – разрушение вовсе не вторичных культурных форм, а именно базовых культурных артефактов. Поскольку, однако, без базовых культурных артефактов ни одна культура, даже глобальная, существовать не может, то глобализация должна предложить в качестве новых артефактов некие символы общечеловеческого единства. Однако, эти символы могут внедриться в «жизненный мир» лишь после того, как произведена «расчистка территории».

Поэтому деконструкция – это сперва всегда деструкция, разрушение культур в качестве элементов будущего гипотетического единства (глобализма). Все культуры в контексте деконструктивистской стратегии должны быть приведены к общему знаменателю в качестве «сырья» некоторой объемлющей их все «центрированной» целостности. При этом системное насилие как конститутивный элемент тотализации может быть как скрытым, так и явным.

Если ранние попытки создать глобальное единство имели вид войн, то как поздние попытки старательно скрывают насилие под покровом якобы ненасильственной идеологии. Скрытая работа насилия на благостном идеологическом фоне ненасилия и создает символическую среду человеческого существования, которая всегда пронизана силовыми линиями, даже если они недоступны чувственному восприятию.

Само человеческое сознание настолько пронизано силовыми линиями системного насилия, что конституирует так называемые перцептивные и категориальные решетки. Доступная реальность всегда опосредуется именно этими решетками, и такое опосредование придает не-

которую форму как мышлению, так и поведению отдельного человека в границах той или иной локальной культуры. Иными словами, чувственные образы и понятийные структуры мышления создаются насилием, которое исследованию всегда еще предстоит обнаружить. В самом деле, и образ, и понятие – это единство нетождественных элементов, то есть, отождествление нетождественного, которое осуществимо лишь с помощью насилия.

Присутствие насилия на уровне идеологии и мировоззрения выявляет скрытое измерение духовной реальности в целом. В результате развитие философской и религиозной мысли от мифологии и политеизма к платоновской теорий идей и монотеизму может быть истолковано как перегруппировка элементов и возникновение опять-таки «имперской» целостности (в постмодернистских терминах – «центризма»).[6] И платоновская идея, и ранние образы монотеистического Бога оказываются насыщенными насилием, поскольку они представляют собой «субсуммацию», подведение под единство и, стало быть, отождествление нетождественного.

Это скрытое насилие прорывается на поверхность только время от времени, тем более, что последующее развитие (особенно в христианстве) привело к проекту преодоления всякого насилия. Деконструктивистская стратегия – это всего лишь неузнанный аспект архетипического глобалистского проекта, который, как видно, в большинстве своих современных вариантов совершенно не совпадает с христианским проектом. Однако, деконструктивистская стратегия крайне выразительно оттеняет особенности осуществляемого в наши дни глобалистского проекта, и тщательный анализ этих особенностей весьма показателен в плане существования его характерных прецедентов.

Ничто не меняется от учета того факта, что различные попытки нивелирования всех локальных культур не принимали имени деконструкции. Несмотря ни на что, они были настоящим разрушением, деструкцией в качестве исходной точки грядущей унификации. Например, платоновская теория идей предполагает разрушение локальных мифологий, разделяющих человеческий род на различные культуры. Разнообразие мифологических образов было заменено всеобщностью абстрактных идей, не зависящих от места, времени и человека (эта независимость составляет самую суть абстрактности в платоновской модели безграничной всеобщности).

С этой точки зрения переход от политеизма к монотеизму предлагает только другую модель унификации, то есть, в свете предложенной постановки проблемы, иное решение проблемы взаимоотношения единичного, особенного и всеобщего. Возможно, такой очевидный параллелизм философских и религиозных моделей унификации, которой предшествует де(кон)струкция в качестве очищения и нивелирования, может задеть за живое даже закоренелых догматиков. Тем не менее, этот параллелизм выявляет тот факт, что де(кон)струкция уже в своих зачаточных формах всегда ведет двойную игру.

Здесь в качестве поясняющей иллюстрации можно указать на революцию в физике, осуществленную теорией относительности А. Эйнштейна. Независимо от того, признают это сами физики или нет, но релятивистская революция, как показано в некоторых философско-методологических исследованиях, определялась не столько собственно физической проблематикой, сколько некоторым *мировоззренческим выбором*. Речь идет о принятии тезиса о том, что не существует никакой абсолютной точки отсчета, и все наблюдатели не только самодостаточны, но и все сразу обладают истиной (правда каждый – своей, которая, впрочем, вполне приемлема, поскольку единой истины, как предполагается, вообще не существует).

На уровне философских обобщений это означает разрушение трансцендентального субъекта (трансцендентального означаемого) в качестве той инстанции, с которой должны соотноситься все эмпирические субъекты и которая только и дарует им причастность к истине. Поэтому далеко не случайны выводы тех отечественных и зарубежных авторов, которые усматривают в эйнштейновском методологическом перевороте одно из исторически первых и существенных проявлений перехода европейской культуры в фазу постмодерна.

По этой же причине императив социокультурного глобализма в духе постмодернистского релятивизма отрицает саму легитимность каких-либо «центров» у «глобализуемых» культур. Однако, несмотря на все разговоры о ничем не ограниченной «децентрации», единственно легитимным признается «центр» той культуры, которая осуществляет «глобализацию». Ее жесткая «центрированная» структура которой – табу для всех и всяческих «глобализаторов». Следовательно, разрушаются все трансцендентальные означаемые, кроме одного, так что в действительности происходит лишь «разрыхление» культур вокруг «центра глобализации». Эта схема

совершенно наглядна в истории теорий критики идеологии, прототипом которой была процедура «очищения сознания».

Уже борьба против «идолов» у Ф. Бэкона должна была служить этой цели, и та же задача стоит во всей традиции «очищения сознания» и «критики идеологии» вплоть до К. Маркса. Исходная точка соответствующих теорий, императив именно «очищения сознания», восходящий к Ф. Бэкону, достиг своей высшей точки в учениях Ф. Ницше и К. Маркса. Важно, что внутренним импульсом марксистской критики идеологии выступал стандартный тезис Просвещения, согласно которому бессознательное необходимо сделать сознательным и, тем самым, видимым.

Тогда действительность может предстать «сама по себе», без идеологических покровов, идеологических кривых зеркал и идеологических призраков, место пребывания которых – мир сверхчувственных сущностей. Следует упомянуть, что, кроме уже упомянутых К. Маркса и Ф. Ницше, главные цели Э. Гуссерля, К. Леви-Стросса и Ж. Деррида как знаковых и, в некотором смысле, роковых фигур философии, являются, бесспорно, столь же деконструктивистскими. В случае Ж.Деррида это утверждение не нуждается в особых разъяснениях.

Что же касается Э. Гуссерля и К. Леви-Стросса, то вполне достаточно указать, соответственно, на концепции «феноменологической редукции» и «бриколажа», которые подразумевают де(кон)струкцию идеологических призраков, служащих посредниками в соприкосновении с якобы «изначальной реальностью» – с уровнем феноменологической очевидности и первичной структурой сознания в качестве вожделенной цели. Какую бы реальность ни олицетворяли эти процедуры, они превращаются в прокрустово ложе, то есть, в машину, придающую форму отождествлению нетождественного.

Таким образом, и на обходных путях анализ завершается уже сделанным ранее выводом: деконструктивистская стратегия в общем виде отнюдь не является чем-то новым. Наоборот, в наши дни мы имеем дело лишь с определенным типом деконструктивистской стратегии, которая представляет собой не больше и не меньше, чем сопутствующий эффект глобализма. Такая стратегия разрушает все локальные идеологические и религиозные стереотипы и заменяет их некоторой все еще не вполне ясной всеобщностью.

Ведь де(кон)струкция никогда не является самоцелью, она всегда увенчивается созданием новой целостности, причем эта целостность навязы-

вается «нивелированным» социальным группам, так что подлинная структура грядущей целостности остается скрытой. Отмеченный в исторической ретроспективе параллелизм философии и религии в связи с проблемой взаимоотношения единичного, особенного и всеобщего, воспроизводится также в последующем историческом развитии. Например, в таком контексте и античный атомизм, и христианское учение о Троице представляют собой не что иное, как возможные порождающие структуры целостности, которая должна возникнуть после некоторой де(кон)струкции.

По сути дела, речь идет о предпочтительной модели будущего единства культуры после разрушения локальных культур. Иначе говоря, обсуждается вопрос о том, какой должна быть целостность культуры после того, как границы между локальными культурами уничтожены. В рамках этого подхода исходное состояние, от которого должны отталкиваться мировоззренческие синтезы оказывается именно аморфной и безжизненной мешаниной идеологических обломков, которые сумели отразить атаку де(кон)струкции только благодаря своей тривиальности.

Такое состояние само по себе отнюдь не является каким-либо синтезом, скорее, оно представляет собой итог измельчения предшествующих устойчивых идеологических форм, которое не завершается появлением новой, четко артикулированной структуры. Отсутствие структуры в качестве «изначальной реальности» – это результат нивелирования, которое не способно создать внутреннюю дифференциацию грядущего идеологического единства.

В этом отношении проблема «изначальной реальности» остается единственным спасением после де(кон)струкции, когда почва ускользает из-под ног. Несомненно, это спасение иллюзорно, поскольку любая «изначальная реальность» является продуктом той или иной локальной культуры. Поэтому проблема мировоззренческих синтезов превращается в невозможность прийти к соглашению относительно «изначальной реальности».

Это положение объясняет, между прочим, смысл неографизма Ж. Деррида – «различАние», который, в сущности, предназначен для замены классического закона достаточного основания.[7] В понятии «различАние» отрицается именно устойчивое основание в качестве «изначальной реальности». В свою очередь, «изначальная реальность» всегда выражает скрытые архетипы той или иной локальной культуры, но их превосходство над архетипами других локальных культур не может быть ни выявлено, ни доказано.

В подобном случае все ссылки на «человеческую природу» становятся недействительными, так как архетипы локальных культур образуют твердое ядро мировоззрения. Прочность мировоззрения означает как раз существование некоторого порога, отделяющего друг от друга области культы и природы. Любая попытка перейти этот порог влечет за собой необратимое разрушение и выявляет границы «эластичности» человеческого сознания.

Между тем, трудно отделаться от сомнений относительно того, что осуществляемый в наши дни проект глобализации *во всем его объеме* является единственной возможностью реализации общечеловеческого единства. Это противоречит фактическому положению дел и в философии, подвергающей критике постмодернизм и его историософские импликации, и «на рынке» современных политических идеологий. Глобализм в его фактическом исполнении в настоящее время отнюдь не считается чем-то исключительным, хотя с опровержением и даже простым отрицанием его неотвратимости дело обстоит сложнее.

Поэтому одним из важнейших аспектов анализа проблемы мировоззренческих синтезов должно быть рассмотрение возможного состояния культуры после ее постмодернистской деконструкции. Эта тема весьма интересна еще и тем, что позволяет проникнуть в область *мотиваций* многих современных философских и идеологических конструкций. В частности, есть основания считать, что ожидаемая единая, глобальная культура, которая, вероятно, вполне может быть построена, окажется крайне *неустойчивой*, как – на другом уровне – неустойчивой является всякая империя, составленная из элементов, лишенных самобытности и насильственно приведенных к единству.

Возможно, прогноз о неустойчивости глобальной культуры может быть прояснен с помощью некоторой новой интерпретации динамики человеческого существования в культуре. Ее основой является особое, *сетевое* понимание концепции системности, дополненное понятием *обратной связи*. Ведь человек представляет собой элемент сложной системы, к которой принадлежит и предмет познания, оказывающий воздействие на самого познающего.[8] В конце концов, слишком грубым приближением в современной философии *радикального конструктивизма* была признана и так называемая компьютерная модель, в которой сознание уподобляется процессору, обрабатывающему уже готовую (предзаданную) информацию.[9]

В результате сдвига эпистемологической парадигмы открываются принципиально новые возможности теоретического осмысления феномена мировоззрения и идеологии. Этот подход радикально отличается от традиции, господствующей как в метафизическом, так и от теологическом дискурсах и не учитывающей действие обратной связи. Тогда обнаруживается, что интегрирующие воздействия, с помощью которых одна культура влияет на другую или другие сами являются частью сети и *неизбежно* вызывают соответствующие системные отклики, *которые должны быть учтены*.

Но эти отклики, даже если они игнорируются, нельзя *безнаказанно* отменить или хотя бы редуцировать до уровня пренебрежимых величин. Сеть не допускает ни попустительства, ни мстительности, и какое бы то ни было признание вины за свои действия с целью их скорректировать совершенно бессмысленно. Реакция сети неотвратима, хотя ее конкретная форма и не может быть предсказана.

В результате сетевая эпистемология подготавливает почву для полного изменения идеологического фона культуры в стадии глобализации. В отличие от стратегии деконструктивизма, так и не освободившегося от генетических связей с концепцией «центризма», она задает радикально иную модель взаимоотношения единичного, особенного и всеобщего. Похоже, эта модель совершенно нетрадиционна как на уровне диалога культур, так и на уровне синтеза мировоззрений, поскольку опирается на нетрадиционное понимание и артефактов культуры, и «изначальной реальности».

THE SYNTHESES OF WORLD OUTLOOKS AGAINST A BACKGROUND OF THE DECONSTRUCTIVIST STRATEGY

Alexander PIGALEV
Volgograd State University, Volgograd, Russia

The main goal of this paper is to reveal the close links between deconstructivism and globalism in order to analyze the mechanisms of the ideological syntheses that emerge after the deconstruction of local cultures. The analysis is based upon the notion of the symbolic exchange or symbolic

metabolism, that is, the exchange of meanings (symbols) which is analogous to the exchange of wares in economical processes.

The paper shows that exchange of meaning becomes possible only when all elements of the exchange are in some aspects identical to each other. Therefore, the preliminary condition for every exchange is the identification of non-identical entities, and this "working out" of differences can only be violent.

Early attempts to create an "imperial unity" of cultures looked like wars, whereas later attempts hide the violence under the cloak of allegedly non-violent ideology. So, human existence is always penetrated with lines of force, even if they are imperceptible. And it is precisely these lines of force that give rise to the kernel of the mental and ideological reality, the perceptive and categorical lattices that mediate every contact of man with reality itself.

As a result, the development of philosophical and religious thought, from mythology and polytheism to Plato's theory of ideas and monotheism, can be interpreted as the regrouping of elements and the emergence of an "imperial" totality (the "centrism" in postmodernist terms). Both Platonic ideasand early images of the monotheistic God are saturated with violence, since they both constitute a "subsummation", or the identification of non-identical entities.

These considerations concern also the imperative of the "purification of mind" that goes back to F. Bacon and culminates in the concepts of F. Nietzsche and K. Marx. According to this imperative the very phenomenon of ideology must be subjected to severe criticism. The main goals of E. Husserl, C.Levi-Strauss and J. Derrida are unquestionably deconstructive. In the case of J. Derrida this thesis needs no comment. As regards E. Husserl and C. Levi-Strauss, it is quite enough to point out the concepts of the "phenomenological reduction" and the "bricolage" which imply the deconstruction of ideological phantoms.

The paper maintains that the deconstructivist strategy in general is by no means a novelty. Every form of deconstructivism destroys the local ideological patterns. Within the limits of this approach the syntheses of outlooks proves to be just an amorphous and insipid mishmash of ideological wreckages that have succeeded in repulsing the attack of deconstruction.

In conclusion, the so-called network epistemological paradigm is characterized. The basic, but for the most part the implicit, notion of the new epistemological approach is a retroactive network as a specific systemic pat-

tern that is opposed to metaphysical “centrism”. The paper points out that the network paradigm paves the way for a new interpretation of globalism and a total change of the ideological background of European culture.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Применительно к культуре эта проблема подробно рассмотрена в работе: *Пигалев А. И.* Культура как целостность: (Методологические аспекты). Волгоград, 2001.

[2] См.: *Адорно Т. В.* Негативная диалектика. М., 2003;

idem. Adorno T. W. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie // Gesammelte Schriften. Frankfurt a.M., 1970. Bd. 5;

idem. Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie. Frankfurt A. M., 1964; *idem.* Dialektische Epilegomena // Gesammelte Schriften. Frankfurt A. M., 1977. Bd. 10(2).

См. также: *Aglietta M.,. Orlean A.* La violence de la monnai. Pref. de J.Attali. Paris, 1982; *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 2000;

Baudrillard J. Pour une critique de l’économie politique du signe. Paris, 1979;. *Goux J.-J.* Freud, Marx: Économie et symbolique. Paris, 1973;

Sohn-Rethel A. Geistige und körperliche Arbeit: Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis. Frankfurt a.M, 1970;

idem. Warenform und Denkform. Frankfurt A. M., 1971.

[3] См. об этом подробнее: *Пигалев А.И.* Призрачная реальность культуры: (Фетишизм и наглядность невидимого). Волгоград, 2003.

[4] См об этом:.

Girard R. Des choses cachées depuis la fondation du monde. Paris, 1978 (avec *J.-M. Oughourlian et G.Lefort*);

idem. To double business bound. Baltimore and London, 1978; *idem.* Le bouc emissaire. Paris, 1982;

idem. La route antique des hommes pervers. Paris, 1985;

idem. Quand ces choses commenceront... (Entretiens avec Michel Treguer). Paris, 1994;

idem. Je vois Satan tomber comme l’éclair. Paris, 1999).

См. также: *Пигалев А.И.* Рене Жирар и Мартин Хайдеггер: о смысле “преодоления метафизики” // Вопросы философии. 2001. № 10.

[5] Ср.: *Поппер К. Р.* Открытое общество и его враги. Т. 1-2. М., 1992. *Сорос Дж.* Кризис мирового капитализма. М., 1999.

[6] Необходимо упомянуть, что М. Хайдеггер предвосхитил постмодернистское понятие “центризма” в своем анализе платоновского толкования концепции истины; см. об этом: *Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993.

[7] Эта проблема была затронута самим Ж. Деррида довольно неявно; см.,

например: *Деррида Ж.* Письмо и различие. М., 2000.

[8] См., в частности: *Бейтсон Г., Бейтсон М. К.* Ангелы страшатся. М., 1994; *Бейтсон Г.* Экология разума. М., 2000;

Bateson G. A sacred unity: Further steps to an ecology of mind. Ed. by R.E. Donaldson. New York., 1991).

[9] См., в частности: *Капра Ф.* Паутина жизни: Новое научное понимание живых систем. Киев, 2002;

Матурана У. Р., Варела Ф. Х. Древо познания. М., 2001;

Maturana H.R. Reality: The search for objectivity or the quest for a compelling argument // The Irish journal of psychology. 1988. Vol. 9. no. 1. P. 25-82;

idem. Cognition // Hejl P. M., Kock W. K., Roth G. (Hrsg.). Wahrnehmung und Kommunikation. Frankfurt A. M., 1978. P. 29-49;

idem. Biology of cognition // Autopoiesis and cognition: The realization of the living. Dordrecht, 1980. P. 5-58;

idem. Biology of language: The epistemology of reality // Müller G.A., Lenneberg E. (eds.). Psychology and biology of language and thought: Essays in honor of Eric Lenneberg. New York, 1978. P. 27-63;

Varela F. Connaître: Les sciences cognitives. Paris, 1989;

Varela F., Thompson E., Rosch E. The embodied mind: Cognitive science and human experience. Cambridge (Mass.), 1991.

См. также: *Микешина Л. А., Опенков М. Ю.* Новые образы познания и реальности. М., 1997.

© Александр Пигалев, 2004

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЕДИНСТВА И РАЗЛИЧИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЙ: ИНТУИТИВИЗМ И ГЕРМЕНЕВТИКА

Ольга ШИПУНОВА

Мировосприятие как естественный процесс жизни личности связано с процессом понимания, который, с одной стороны, фиксирует необходимый порог осмысления ситуаций и саморефлексии, с другой, выступает условием социального бытия. Динамику мировоззренческого становления мыслящего субъекта современная философия раскрывает через понятие герменевтического круга, определенного оппозицией: знание – понимание. Вхождение в герменевтический круг, представляя собой экзистенциальную проблему, всегда опирается на когнитивную установку (знакомо, знаю) и требует интеллектуального усилия. Неслучайно в философской герменевтике акцентируется фоновый контекст (в виде предзнания и пред-понимания), в котором фундаментальную роль играет неосознаваемое в наличный момент базовое знание в виде скрытой смысловой структуры, включающей в себя систему ассоциаций, архетипы, мировоззренческие метафоры и определяющей предвидение (субъективное ожидание) ситуативного решения или узнавание смысла. Фундаментальное значение в процессе понимания отводится языковой традиции, в которой укоренен субъект и которая существенным образом корректирует его смысловые ожидания и ментальную активность (в частности, когнитивный стиль). Динамика процесса понимания в формировании личностной позиции опирается на мировоззренческую установку, которая постоянно корректируется в процессе познания. Герменевтическая практика, характеризующая субъективную динамику миропонимания, таким образом, представляет собой бесконечный цикл. Чтобы понимать, надо знать, а чтобы знать, сначала надо понять.

Реальность, на которую направлено внимание субъекта, всегда определенным способом освоенная реальность. В социокультурном пространстве становление мировоззренческой позиции разворачивается в стихии языковой реальности. Субъект всегда настроен на вербализацию событий жизненного мира, а его интерпретация не может быть

отделена от самоидентификации. При этом процесс мировоззренческой интерпретации и самопонимания никогда не завершается, в нем только выделяются устойчивые смысловые структуры.

Онтологические условия понимания, согласно П. Рикеру, располагаются на трех уровнях: семантическом, рефлексивном, экзистенциальном.[1]

Семантический уровень определен сверхперсональной динамикой знаково-символических форм. На исследование этого уровня направлены психоанализ, анализирующий «семантику желаний», и логика значений, выявляющая нормы и принципы смысловой (в частности, речевой) коммуникации.

Рефлексивный уровень определен внутренней установкой на совмещение понимания высказываний (в их многозначности) и самопонимания, что придает феноменальной динамике субъективности бесконечную смысловую глубину. Однако и на этом уровне субъект не является чистым «*эго*». Он уже существует и, следовательно, обладает некоторым предпониманием – онтологическим условием самополагания и самопонимания.

Экзистенциальный уровень определен индивидуальной динамикой жизненного мира. Различие способов экзистенции определяет различие точек зрения. Из уникальности экзистенциальных структур следует неизбежность конфликта интерпретаций и невозможность единого мировоззрения.

Многообразие и динамика мировоззренческого мышления в философской герменевтике раскрывается на основе проективной онтологической концепции, в которой познавательное отношение к миру оборачивается: человек в качестве субъекта познания не отражает объективный, независимо существующий мир, а интерпретирует его, в сущности, создает, конструирует. Понимание утверждается в качестве главного критерия рациональности, а познание мира предстает как интерпретация. Герменевтическая установка: *экзистенция – это интерпретация*, – распространяясь в позитивных науках, формирует нетрадиционные подходы к исследованию человека в психологии, социологии, когнитивной науке.

Однако распространение понимающей методологии в системе наук, актуализация исследования функциональной роли фонового контекста в процессе интерпретации приводит к неожиданному результату – констатации феномена деперсонификации. В самой герменевтике проблемой

становится исчезновение субъекта. Подчеркивая онтологические условия устранения *эго,* П. Рикер пишет, что в отличие от природы, сознание зарождается как «не-естественность» – как безличное поле когитаций. Сверхприродный акт зарождения сознания не требует субъекта, даже если он требует функций сознания (в силу существования поля когитаций). Сверхприродные онтологические условия связаны с возникновением знаковой системы, которая, по определению, бессубъектна. Поскольку знаковый (семиологический) порядок – еще не весь язык, то при переходе от знака к значению и смыслу необходимо говорить о дискурсе, благодаря порождению которого и совершается этот переход. В социокультурном аспекте он фиксируется в постоянной динамике семиологии и семантики общности, диктующей необходимость понимания и его онтолингвистические условия.[2] Источником порождения экзистенциальной динамики оказывается поле смыслов (когитаций), детерминирующее психическую и ментальную динамику через семантику желаний, стремлений, целей, действий. Онтолингвистические основания единства и различий мировоззрения в этом контексте определяются существованием безличного поля когитаций, что совпадает с концептуальным положением В. В. Налимова об укорененности человека в семантическом континууме, существующем априори и содержащем смыслы в свернутом виде.[3]

Феноменологическая герменевтика обнаруживает некий трансперсональный стержень в мировосприятии и мировоззрении, им оказывается дискурс. Если следовать М. Фуко, дискурсивная формация, с одной стороны, обеспечивает предпонимание на интерсубъективном уровне и, следовательно, единство мировоззрения. С другой, – онтолингвистические условия человеческой жизни. В частности, стихия становления дискурсивных формаций, служит основанием, как единства, так и различия концепций и мировоззренческих позиций в науке, религии, культуре.

Один из выводов, к которым подводит философская герменевтика, состоит в том, что наши возможности понимания определены трансперсонально (извне) общезначимым, содержащимся в артефактах дискурсом, который достаточно жестко ограничивает индивидуальные возможности видения. Однако вне смысловой структуры психическая жизнь индивида ассоциируется с хаосом. Человеческие отношения и самоидентификация индивида зависят не от порога биологической чувствительности (порога ощущений), а от порога понимания. Это онтологическое

условие психической жизни подчеркнуто и в системе отношений Я и Сверх-Я у З. Фрейда, указывающей на фундаментальную роль культурно-исторической нормы в психодинамике личности.[4]

Структура и динамика ментальности в контексте современной феноменологической герменевтики определяется интенциональной сетью, имеющей трансперсональный стрежень (интерсубъективность). Именно в этом смысле надо понимать высказывание К. Ясперса о том, что человек подарен себе трансцендентностью, в контексте которого экзистенциальная формула существенно корректируется до максимы: «суть экзистенции – в ее трансценденции». Интенционалитет и трансценденталитет ментальности оказываются очень тесно связанными. Эта тенденция современной философии придает новый смысл интуитивизму, традиционно противопоставляющему сверхинтеллектуальное видение мира несостоятельности человеческого мышления посредством абстракций, рассуждений и обобщений, неизбежно обращенных к социокультурным стереотипам, которые ограничивают творческий порыв индивидуальности. Однако уже согласно А. Бергсону, интуиция нуждается в сопереживании, которое продуцирует и усиливает воображение.[5] Интуиция (как иррациональный акт, преодолевающий противоположность между бытием и знанием) опирается на интеллектуальную симпатию (или эмпатию), посредством которой человек помещает себя внутрь объекта и отождествляет себя с его уникальностью. Но не менее она нуждается в когнитивной установке. Понимая человеческий дух как единство рационального и иррационального, разума (мышления в идеях) и чувства (эмоции, воли), М. Шелер в основу интуитивного действия кладет акт идеации, в котором постижение сущностных форм не зависит от числа совершаемых наблюдений и индуктивных умозаключений.6 Акт идеации связан с умозрительным полаганием и его дискурсивными предпосылками. Таким образом, интуиция оказывается не только когнитивным действием, но еще и рационально-иррациональным. Наиболее гармоничное соединение интенциональности и трансперсональности представлено в концепции Н. О. Лосского.

Разрабатывая интуитивизм как теорию знания в противовес учению Канта о непознаваемости «вещей в себе», Н. О. Лосский исходит из акцентированного феноменологией положения Канта о том, что знание возможно только о предметах, имманентных сознанию. По Канту,

такие предметы не совпадают с «вещами в себе», поскольку сконструированы рассудком из ощущений и образов, имеющих основание в психической реальности. Подчеркивая свое стремление синтезировать эмпиризм и рационализм, Н.О. Лосский разводит понятия «субъективное» и «психическое» в рамках имманентного. Распространенное среди философов мнение, что все имманентное сознанию состоит только из психических процессов, Н.О. Лосский считает ошибочным. Он разделяет «единство сознания» («Я»), его вневременность и самотождественность и психические состояния, характеризующиеся динамикой переживаний (радостью, печалью и пр.). Понимая под психическим процессом событие, имеющее только временную форму, а под физическим процессом событие, имеющее пространственно-временную форму, Н.О. Лосский приходит к выводу, что «Я» не имеет временной формы. Оно само есть источник не только содержания своих проявлений, но и их временной формы (например, внимания). Это делает «*я* не только невременным, но и… *сверхвременным* существом», способным творить как психические, так и физические процессы, то есть «субстанциальным деятелем». Субъективное в этом контексте характеризует принадлежность нашему «Я» и может быть отнесено не только к его психическим формам, но и к физическим действиям и движениям. Следовательно, «Я» как субстанциальный деятель – существо *метапсихофизическое,* стоящее выше области психических и материальных процессов, способное, творя эти процессы, сочетать их в единое целое под руководством своего стремления.[7] Субстанциальные деятели – это действительные или потенциальные личности, способные творить не только материальные процессы (в виде технических устройств), но также психиодные и психические (когнитивные, например).

Онтология Н.О. Лосского – «иерархический персонализм», в котором целостность мира определена *единосущностью* субстанциальных деятелей: от электрона до человека. Именно их единосущность лежит в основе системной связи мировых явлений и обеспечивает возможность знания. Причинность в мире явлений связана с процессом сотворения события субстанциальным деятелем на любом уровне иерархии. Н.О. Лосский выделяет реальное бытие, связанное с физическими и психическими формами деятельности, и идеальное, связанное с вневременной сущностью «Я», как субстанциального деятеля. Таким об-

разом, в динамике мира (и сознания) на первое место выдвигается момент порождения, а временной порядок рассматривается как производная сторона порождения нового события.

Характеризуя условия познания, Н.О. Лосский выделяет объект, субъект и отношения между ними. Если субъективная сторона познания «состоит из моего *я* и моих интенциональных актов осознания», то объективная сторона может принадлежать к любой области бытия, располагаясь как в реальном, так и в идеальном мире. Условие познаваемости обеспечивается координацией субъекта и объекта на основе их единосущности. Поскольку субъект – это субстанциальный деятель, отношение, представленное координацией, «не есть пространственная близость и не есть сосуществование во времени; это связь субъекта с миром, стоящая выше всякой пространственно и временной раздробленности». Поэтому сознание, согласно Н.О. Лосскому, «не есть нечто, заключенное в моей черепной коробке или в моем *я*».[8] Оно только отчасти содержит психическую реальность. Благодаря координации, весь мир в каждый данный момент наличествует в подсознании. Непосредственное интуитивное созерцание предметов и связей, становится вполне естественным способом получения знания, достоверность которого опирается на очевидность, понимаемую как представленность и полноту того, что присутствует в сознании. Такое непосредственное наблюдение предметов в подлиннике приводит к оборачиванию тезиса Канта о невозможности познания вещей в себе – всякое знание есть знание «вещей в себе».

С точки зрения Н.О. Лосского, индивидуальное я связано со всеми существами всего мира путем координации. Выделяя приоритет бытия над знанием, он подчеркивает, что причинные связи, «будучи опознаны», функционируют в знании как логическая связь основания и следствия. Закон достаточного основания оказывается не просто логическим критерием, но и главным звеном, связующим рассуждение (языковую конструкцию «S суть P») с бытием мира. Умозаключения расширяют наше знание, но деятельность познающего субъекта состоит лишь в анализе предмета и его связей с миром, анализе, открывающем на основе самосвидетельства предмета необходимость перехода от посылок к выводу. Таким образом, и умозаключение есть вид интуиции, то есть непосредственного созерцания субъектом строения самого бытия в подлиннике. Поскольку рациональные формы – не психичес-

кие акты синтезирования, производимые познающим рассудком, а формы самого бытия, благодаря которым мир есть систематическое целое, он может быть предметом научного знания.

В процессе познания всякое суждение обосновывается эмпирически опытом интуиции, в котором субъект способен созерцать любые стороны бытия в подлиннике. Целостность знания определена единосущностью субстанциальных деятелей в мировой иерархической организации, в которой над низшими царствами природы надстраиваются более сложные ступени бытия, обладающие новой сущностью. Субъект, по Н.О. Лосскому способен наблюдать не только материальные процессы, которые даны в чувственном опыте, но и душевную жизнь (свою и чужую), а также идеальное бытие, посредством интеллектуальной интуиции, и даже сверхмировое начало (Бога) – в мистической интуиции.

Проявление субстанциальных деятелей во времени составляет стержень развития мира. Строение природы в интуитивизме предполагает не только зависимость высших ступеней организации от низших (в смысле структурных комбинаций атомов или молекул), но более существенную обратную зависимость низшего. Н.О. Лосский подчеркивает, что основные вопросы, касающиеся строения мира и его развития, могут быть разрешены не иначе, как в направлении сверху вниз. В эволюции мира «не психические процессы зависят от материальных, а наоборот, материальные процессы совершаются всегда как психо-материальные или, по крайней мере, психоидно-материальные, причем руководящая роль принадлежит психическому или психоидному аспекту их».[9]

Человек в системе иерархического персонализма осуществляет свое индивидуальное своеобразие в подсознательной связи со своим будущим совершенным состоянием, которое служит «нормативной индивидуальной идеей». При этом каждый индивидуум сам созидает свою судьбу и ответственен за детали своего поведения, он не имеет права и основания сваливать вину за свои недостатки на семью или наследственность, а также на социально-историческую среду, которая сложились до его появления на свет. Онтология субъективности Н.О. Лосского, опираясь на порождающую роль «нормативной индивидуальной идеи», оказывается не только космической (в силу координированного иерархического персонализма), но также экзистенциально-феноменологической (поскольку утверждает уникальность нормативной идеи в качестве

экзистенциала) и социальной онтологией, в контексте которой субъективная динамика имеет социокультурный импульс. Подсознательное интуитивное действие опирается на координационную связь субстанциальных деятелей, которая дается той или иной формой знания. Космическая онтология Н. О. Лосского несет в себе методологические предпосылки, позволяющие по-новому взглянуть на проблемы диалога культур и мировоззрений в третьем тысячелетии.

THE PHILOSOPHICAL BASIS OF UNITY AND DISTINCTION OF OUTLOOKS: THE INTUITION THEORY AND HERMENEUTICS

Olga SHIPUNOVA
St.-Petersburg

How one perceives the surrounding world and the natural process of life is connected with the process of understanding. Perception fixes a necessary threshold allowing one to assess, judge and reflect on situations. However, the understanding that informs perception turns out to be a condition of social life. Phenomenological hermeneutics detects discourse as a certain transpersonal core. The onto-linguistic bases that determine the unity and distinction of different worldviews are derived from an impersonal cogitation field. Discursive formations in this field are the base of both unity and distinction of the views of science, religion, and culture. Attention to Transpersonality in modern philosophy gives new meaning to intuition philosophy, which emphasizes super-intellectual vision.

However M. Sheler regards the ideation act as the basis of intuitive action. “Ideation” is connected with speculation and its discursive premises. Thus, the intuition that appears to be both a rational and irrational action does not eliminate the generalized of perception of the surrounding world and the worldview. The most harmonic connection of “Personality” and “Trans-personality” is represented in the intuition theory of N. O. Losskiy, where persona («ego») is characterized as a “substantial actor,» a super-psychophysical essence, which is able to create mental and material processes combining them into the whole under the direction of its intention. To Losskiy, ontology is “Hierarchical Personalism”, where the wholeness of the world is determined by united essence

of the substantial actors and their coordination. This provides the possibility and the wholeness of knowledge. The Hierarchical Personalism of Losskiy contains premised that provide afresh view on the problems of cultural dialogue and outlooks in the third millennium.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. М., 1995. С. 16-37.

[2] Там же. С. 400-401. Значение, вокруг которого строится процесс понимания (смыслопорождения), не может более считаться подконтрольным индивиду, отмечает Д. Вест.

(West D. *An Introduction to Continental Philosophy*. Cambridge, 1996. P. 159-160.

[3] *Налимов В. В*. Вероятностная модель языка, сознания и бессознательного // Вопросы философии. 1997. № 10. С. 59-75.

[4] См.: *Фрейд З.* Основные психологические корни в психоанализе. М.-Пг., 1923. Его же. Я и Оно // Хрестоматия по истории психологии. М.: МГУ. 1980. С. 184-210.

[5] *Bergson A*. Knowledge Is Ultimately Intuitive // Classic Philosophical Questions/ edited by James A.Gould. 8th ed. New Jersey 07632, Englewood Cliffs, A Simon & Schuster Company, Prentice-Hall, Inc., 1995. P. 233, 235.

[6] *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 53, 62.

[7] *Лосский Н.О.* Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992. С. 142-144.

[8] Там же. С. 151, 157, 160.

[9] Там же. С. 203.

© Ольга Шипунова, 2004

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ И КОДЫ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ: НА ПУТИ К УНИВЕРСАЛИСТСКОЙ ПАРАДИГМЕ*

Алина ВЕНКОВА

Между традиционной нормативной системой и тем миром, который нам непосредственно знаком, возникают когнитивные ножницы

Р. Инглегарт

В современном мире происходит изменение конфигураций опыта, влекущее за собой формирование новых этических моделей, таких как «ситуативная этика», «этика со-участия» и «отождествления». Как связаны актуальные модусы экзистенции («экзистенциалы») с традиционными формами культурного опыта? Для ответа на этот вопрос необходимо рассмотреть те коды современной цивилизации, те ее «эвристические зоны», которые определяют изменение ценностной иерархии и мировоззренческих структур.

Если экзистенциал – это модус, вектор существования, повторяющийся опыт проживания, то код – символическая условность, конвенциональная матрица культуры. Код – это самосознание культурной эпохи, ее статика. Коды выполняют функцию архивирования и передачи культурных ценностей, в то время как экзистенциальные поля представляет собой живую реальность, поддающуюся фиксации лишь в описании. Экзистенциал – динамический срез поля жизненного мира. Взаимное наложение кодов и экзистенциалов в пространстве исторической эпохи позволяет выявить ее своеобразие. Напряжение между ними становится особенно заметным в ситуации смены парадигм.

В экзистенциальном поле цивилизации индустриального типа господствовали самодисциплина, отсрочка вознаграждения, рациональность, сублимация психической энергии, которые можно считать ведущими экзистенциалами. Известный футуролог А. Этциони объясняет подобную окрашенность жизненного опыта необходимостью поддерживать социокультурный баланс: «Мобилизация самоорганизованности рационального поведения, <…> важна была при подготовке бывших

сельскохозяйственных работников, привыкших к нерегулярному и меняющемуся труду, для выполнения крайне рутинной и постоянной работы, требуемой индустрией. <…> Вместо потребления они поощряются возможностью накопления и инвестиций, что явилось существенным на ранних стадиях индустриализации для накопления ресурсов, требуемых инфраструктурой и средствами производства».[1] Под воздействием социальных процессов первой половины XX века формируется своеобразный психотип человека индустриальной эпохи. А. Этциони вслед за кардиологами М. Фридманом и Р. Розенманом называет его «типом А», для которого характерны: конкурентоспособность, контроль, озабоченность работой и достижениями, напряжение, движимость чувством безотлагательности. «Есть, наверное, концептуальное соответствие между поведением «типа А» и рациональным мышлением, – замечает А. Этциони, – для обоих характерна большая сконцентрированность на погоне за достижениями, частичный отказ (или «отсрочка») от посторонних наслаждений. <…> Целью оставалось достичь в конце цепи отсроченного вознаграждения через рациональное поведение, усердие, бережливость».[2]

Модернистский тип культуры, сформировавшийся в лоне индустриальной цивилизации, закрепил ряд кодов, поддерживающих господствующие экзистенциальные модели. Среди них машинность (и комплекс связанных с ней смыслов – машинное производство, завод, конвейер), военная машинерия, массовая культура, стабильный дом, постоянное место жительства.

Сверхсимволом индустриальной культуры все всякого сомнения является машина, вокруг нее формируются прочие экзистенциалы – техничности, автоматизма, антипсихолоизма, универсализма и всеохватности.

В эпоху модернизма мир предстает в образе сверхмашины.[3] Чувство жизни приобретает черты конвейерности, функциональной безличности: «Машины – это не что иное, как протезы человеческой воли для эксплуатации природы, воли, которая так радикально, мощно и бесспорно орудует на земле».[4] Техника делает человека частью своего мира, автоматизируя практически все сферы жизни. Механистичной, сугубо функциональной становится трудовая деятельность. Работа приобретает характеристики безличной повторяемости, технической функциональности: «Пропадает та личностная связь рабочего с его трудом, которой он обла-

дал как представитель определенной профессии. Связь между рабочим и его трудом начинает носить чисто функциональный характер».[5]

Расцвет массовой культуры в первой половине XX века оказался подготовлен тотальной машинезацией жизненного пространства: «Технический прогресс и появление масс явления одновременные, которые теснейшим образом соотносятся друг с другом»[6] – отмечает Ф. Г. Юнгер. Массовость заложена в самом поведении, привычках, образе жизни человека индустриальной эпохи. «Понаблюдав за прохожими на более или менее оживленной улице, мы тотчас же заметим проявление механистического начала, которое управляет их движениями, – оно чувствуется в походке, осанке людей и позволяет разглядеть, насколько машинальной стала их жизнь».[7] Техника сужает жизненное пространство и увеличивает пустоту. Тотальная машинезация вызывает экзистенциальный провал. Не случайно экзистенциальная философия приобрела такое значение в середине XX века, во время расцвета индустриальной эпохи.

Существование с самого начала осознается экзистенциализмом как движение в абсолютной пустоте. Все что движет человеком, совершается из страха перед пустотой. Источник страдания лежит в мышлении, неотступно сопровождающем всякое движение. Дискомфорт и деструкция управляют человеческой самостью. «Человеческое бытие, – пишет Сартр, – не только такое бытие, благодаря которому негативность раскрывает себя в мире, но которое может применить негативный подход по отношению к самому себе».[8]

Мир для человека индустриальной эпохи ни рационален, ни иррационален, «он не разумен, только и всего»[9]. Неразумность рождает «усталость», абсурд оказывается наиболее верным чувством, связывающим человека с миром. Человек абсурда стремится к экстенсивному расширению опыта. Поскольку, «условия современной жизни таковы, что большинство людей наделено одинаковым количеством опыта, стало быть, опытом одинаковой глубины»[10], требуется поддержание иллюзии его постоянного обновления.

Технический человек не весел, но склонен к механистическому потреблению развлечений, вызванному «необходимостью развеяться»[11]. П. Слотердайк говорит о сложении «досугового индивида»: «Человек конца недели, открывший для себя уют и покой в отчуждении и комфортно устроивший ся в двойной жизни. <…> Все новые мотивы со-

браны здесь вместе: отступление в свободное время как возврат к времени свободы, современный отказ от атрибутов современности, витализм уик-энда и веяния сексуальной революции».[12]

Все чаще говорится об отчуждении человека от мира вещей, вытеснении вещей функциями. Изделие индустриальной эпохи «представляет собой функцию, оно изначально не является вещью, но задумано как функциональное отношение».[13]

Психологический функционализм поддерживается помимо всего «великой военной маширенией» (П. Слотердайк), сложившейся в индустриальную эпоху. «Человек в военной форме должен был приучиться смотреть на себя как на «человеческий фактор» в войне машин и действовать сообразно этому».[14] Упоение войной – достаточно распространенная тема художественного творчества и эстетической рефлексии модернизма. «Да здравствует война – пишет теоретик итальянского футуризма Ф. Т. Маринетти, – только она может очистить мир».[15]

Из всех авангардных движений футуризм ярче всего передал очарованнность художников машинной эстетикой. Их творчество разворачивается словно бы изнутри гигантской машины. Символично, что «Технический манифест футуристической литературы» написан Ф.Т.Маринетти словно в полете, в тесном контакте с машиной: «Я сидел на бензобаке аэроплана. Прямо в живот упирался мне головой авиатор, и было тепло. Вдруг меня осенило: старый синтаксис, отказанный нам еще Гомером, беспомощен и нелеп».[16] Необходимо отказаться от образа, освободить литературу от собственного «Я» автора, то есть от психологии, уничтожить синтаксис, уподобить письмо машинному производству, сугубо техническому процессу. «Все это прожужжал мне пропеллер, когда мы летели на высоте двухсот метров».[17]

Художники раннего модернизма наперебой поют хвалы машине как наиболее совершенному созданию человеческого разума.[18] «Мы говорим: – заявляют футуристы, – наш прекрасный мир стал еще прекраснее – теперь в нем есть скорость. Под багажником гоночного автомобиля змеятся выхлопные трубы и изрыгают огонь. Его рев похож на пулеметную очередь, и по красоте с ним не сравнится никакая Ника Самофракийская. Мы воспеваем человека за баранкой: руль насквозь пронизывает землю, и она несется по круговой орбите.[19]

Еще дальше в воспевании машинной эстетики идет конструктивизм. Машинность здесь уже не столько художественный, сколько мировоз-

зренческий проект[20] : «Конструктивисты убеждены, что так называемая «духовная жизнь» общества, эмоциональные свойства людей – при нарастающем влиянии материалистического понимания мира – не могут уже цементироваться отвлеченными категориями метафизической красоты и над обществом витающего духа».[21] Дзига Вертов видел основную цель конструктивитского творчества в том, чтобы «влюбить человека в машину», научить его «восприятию красоты химических процессов», восторгу перед «движением комет и метеоров».[22]

Венчает машинный универсализм модернисткой эпохи идея сверхпланового индустриального экономического порядка, уподобленного машинной точности и безотказности: «План, поскольку он в силу своих механических предпосылок не привязан к пространственным границам, разделяющим отдельные государства, страны и народы, стремится к тому, чтобы развернуться в планетарном масштабе, то есть стремится создать такое централизованное управление, которое контролировало бы взаимодействие аппаратуры и организации в масштабе всего земного шара. Таким образом он превращается универсальный план».[23]

Описанный экзистенциальный и культурный проект оказался исчерпанным к середине XX века. С окончанием Второй Мировой войны пришел конец жестким экономическим ограничениям и сформировалось новое поколение, ориентированное на гуманизированные ценности, реализующиеся в грядущем обществе потребления. По классификации М. Фридмана и Р. Розенмана наступило время личностей «типа Б», «неторопливых, спокойных, расслабленных, легче находят удовлетворение».[24] Место ожидания начинает занимать потребность в немедленном удовлетворении. По словам А. Этциони все больше американцев покупают товары в рассрочку, приобретая сейчас то, что было бы роскошным иметь после десятилетий упорного труда и бережливости.[25]

Формируется цивилизация нового типа. Если индустриальное общество развивало материальную культуру, то постиндустриальное озабочено символической. Приходит новое чувство жизни, а с и ним иные экзистенциальные практики: плюральность поведенческих моделей, множественная идентичность, игровой характер опыта. Чувство жизни проникается ощущением легкости. Культура предлагает новый набор символических кодов: туризм, семья по месту жительства, модульность, одноразовые предметы, друзья на один уик-енд, контактный медиа-арт. Единство опыта, обеспечиваемое идеей тотальной машинизации жиз-

ни, распадается на несвязанные друг с другом составляющие. На смену машинному сознанию приходит фрагментированное, клиповое, мозаичное мышление новой эпохи. Сознание человека «участвует теперь только в узко очерченном круге постоянно повторяющихся реакций. Это – секториальное сознание, привязанное к определенным секторам, кадрам окружающего мира».[26]

В постиндустриальном обществе происходит переход от материалистических ценностей к постматериалистическим. Место качества материальных процессов занимает внимание к сверхматериальным ценностям. Забота о материальном и физическом благосостоянии уступает место интересу к «качеству жизни». «Как правило, постматериалисты имеют лучшую работу, солидное образование и более высокие доходы, нежели материалисты; однако для ценностей, на которые ориентируются постматериалисты, характерен отказ от акцента на экономический успех. Они уделяют второстепенное внимание экономическому росту по сравнению с качеством жизни. <…> Они стремятся к повышению скорее своего статуса, чем доходов».[27] Постматериалист исповедует ценностный плюрализм. В условиях относительной безопасности он готов мириться с большей степенью многообразия, он уже не нуждается в той защищенности, которую обеспечивают абсолютные правила, раз и навсегда установленные этические нормы.

Современная ситуация в мире характеризуется цивилизационным и ценностным плюрализмом при некоторой непроявленности, стертости культурного поля. Постмодерное живое разнообразие сменилось усталой недефференцированностью, в которой сказывается кризис желаний. В ситуации непроявленности культурного поля острее ощущаются цивилизационные процессы, именно они становятся постоянным предметом рефлексии наук о культуре.

Модернизм как тип культуры, сформировавшийся на основе индустриальной цивилизации, располагал широкой палитрой культурных кодов, повлиявших на возникновение соответствующих жизненных практик – «новизна», «жизнестроение», «риск» и т.д. Культура второй половины XX века выдвигает свои – «игра», «случай», «вечное настоящее».

В современной постиндустриальной цивилизации наблюдается зазор между кодами культуры и экзистенциалами как модусами проживания. С одной стороны наблюдается ослабление авторитарного давления культуры, жизненные стратегии становятся более плюралистичны-

ми, с другой – обнажается пустота и безжизненность существующих культурных кодов, не способных предоставить устойчивые ниши для находящихся в процессе постоянного изменения жизненных стратегий.

Достаточно значимым экзистенциалом современной жизни является «легкость», понимаемая как отстраненность и свобода. Поведение тяготеет к трансформационным моделям, в то время как культурные коды активно поддерживают стабильность. Культура выступает сдерживающим фактором. В ней отсутствуют ниши, которые могли бы заполниться соответствующим экзистенциалу легкости чувством жизни.

Императив легкости получает выражение в теории «ситуативной этики», представляющей модель поведения современного номада – кочевника, ведущего динамический, неоднозначный с позиций классической этики образ жизни. Современный номад в стратегиях профессионального роста руководствуется принципом «частичной занятости», за которым, по мнению немецкого социолога У. Бека будущее делового мира: «Границы между работой и неработой становятся текучими. Распространяются гибкие, плюральные формы неполной занятости».[28] Трудовой номадизм поддерживается приватным. Современный номад нередко меняет семью вслед за территориальными перемещениями. Появляется такое понятие как «семья по месту жительства». Дружеские связи оказывается ситуативными и возникают, как правило, вокруг индустрии глобализированных развлечений, стандартный набор которых можно обнаружить в любом крупном городе в развитых странах. Возникает термин «week-end friends».

Легкость как основной модус экзистенции поддерживается небывалым ускорением темпа жизни. Описывая этот процесс А. Тоффлер отмечает: «Представим жизнь одного человека как большой канал, по которому течет опыт. Этот поток опыта состоит из бесчисленных «ситуаций». Ускорение перемен в окружающем обществе резко изменяет поток ситуаций, идущих через этот канал. <…> Ускорение перемен сокращает длительность многих ситуаций. Это не только разительно изменяет их «оттенок», но подстегивает их прохождение через канал опыта. Сейчас (…) больше ситуаций проходят через этот канал в любой данный интервал времени, и это обусловливает глубокие трансформации в психологии человека».[29]

Современный человек ощущает независимость от веками складывающихся культурных ограничений. Возможно, впервые он оказывает-

ся абсолютно свободен в своих пространственных перемещениях. «Свобода от закрепленного социального места тесно связана со свободой от места географического. Когда супериндустриальный человек чувствует, что жизненные обстоятельства тяготят его, его первым побуждением бывает поменять свое местонахождение. <…> Движение стало позитивной ценностью само по себе, утверждением свободы, а не только реакцией на окружающее или бегством от него».[30]

Императиву легкости подчинен процесс потребления вещей и символов. В постиндустриальную эпоху вещь перестает быть оригинальной. Она уже не является продуктом массового производства, как это было в индустриальную эпоху, а выступает в образе обладающего собственным лицом отличного подобия. «Формы меняются с того момента, когда их уже не механически воспроизводят, а изначально задумывают исходя из их воспроизводимости, из дифракции порождающего ядра-модели».[31]

При этом потребление приобретает большую по сравнению с индустриальной эпохой механистичность. Эра промышленных симулякров формирует принципы одноразовости, модульности, взаимозаменяемости и серийности потребления. «Нет больше ни сходства ни несходства, ни Бога ни человека – только имманентная логика операционального принципа»[32] – пишет Ж. Бодрийар.

Художник постмодернистской эпохи усваивает основные характеристики постматериалистической вещности и действует подобно бриколеру. Он «пользуется «подручными средствами», то есть инструментами, которые находит в своем распоряжении вокруг себя, которые уже тут, которые не были специально задуманы ради операции, для коей их заставляют служить и к каковой их методом проб и ошибок пытаются приспособить, без колебания меняя всякий раз, когда это покажется необходимым…».[33] Художник-бриколер, руководствующийся императивом легкости, подбирает из имеющегося под рукой материала инструменты для семантических коллажей. Не случайно в постмодернизме так популярны технологии ready made, objet trouvé, бедного искусства. Комбинационная легкость присутствует в симуляционизме, археологизме, последнем по времени постмодернистском течении «post-human».

Художник-бриколер рассчитывает на восприятие, приобретающее качества поверхностности и «прохладности». В его основе лежит набор «операций» визуально-психического и вербально-семантического декодирования. «Вся оптика, вся скопика в целом становится операци-

ональной, располагаясь на поверхности вещей, взгляд становится молекулярным кодом объекта <…> кибернетическая стадия cool сменяет фантазматическую стадию hot».[34] Эпоха эстетического и технологического бриколажа открыла возможность игры в поддавки с реальностью, с легкостью стерев границы между вещами и закрепленными за ними смыслами.[35]

Новая чувствительность характеризуется пребыванием в настоящем. Она лишена исторических привязок и космополитична в своей основе. В ней нет эмпатии и экзистенциального страха. В чувстве жизни господствует легкость. Вне всякого сомнения, это наследие постмодернистской эпохи. Ф. Джеймсон полагает, что для постмодернистской чувствительности характерно «недифферениицированное видение мира». Субъект постматериалистической эпохи погружен в бесконечное настоящее, без прошлого и будущего.

В то же время, культура сохраняет все сложившиеся веками формы взаимодействия между людьми. Понятия семьи, работы, дружбы оказываются незатронутыми, но смысловое наполнение их меняется. Культурные коды отстают от формирующихся экзистенциалов. Отстает и культурная рефлексия, нуждающаяся в опоре на символически кодированное описание действительности.

Современность словно бы увязла между парадигмами – процесс глобализации идет параллельно развитию национальных культур. Вопросы, вызывающие наиболее острые цивилизационные конфликты остаются прежними: «универсальность против культурного релятивизма в подходе к правам человека; относительный приоритет экономических и общественных прав, включая право на развитие против политических и гражданских прав; политическая условность при оказании экономической помощи; создание поста комиссара ООН».[36] Попытки диалога снова и снова упираются в нежелание национальных культур вступать в универсальную цивилизацию, основанную на глобализированных ценностях.

Сегодня много говорится о формировании универсальной цивилизации, основу которой составляют либеральная демократия, рыночная экономика с единой валютой, единый информационный порядок СМИ, унифицированное потребление, массовая поп-культура, глобальная индустрия развлечений. Все эти факторы работают на создание унифицированного порядка, стандартизированного стиля жизни и мироощуще-

ния. Обеспечивающий этот процесс общемировой глобализации экзистенциал натыкается на сопротивление кодов культуры в различных регионах. Культурное своеобразие, которое пытаются сохранить представители разных цивилизаций, позволяет формироваться универсальной, глобализированной стратегии жизни, но возможность создания мировой культуры оказывается под вопросом. Формирующийся унифицированный экзистенциал встречает устойчивое неприятие со стороны системы культурных кодов, имеющийся в том или иной регионе, охваченном процессом глобализации. Сдерживание происходит на уровне памяти культуры, ее символического багажа, зашифрованного в кодах и символах. Этот процесс ставит под вопрос возможность успешного развития грядущей мировой цивилизации с унифицированными ценностями и культурными кодами, лежащими в ее основе.

EXISTENTIAL PATTERNS AND CODES OF MODERN CIVILAZATION: HEADING TOWARDS THE UNIVERSAL PARADIGM

Alina VENKOVA
Russian Institute for Cultural Research, St. Petersburg

The configuration of human experience is being transformed in the modern world. This transformation is leading to new aesthetic patterns such as "situational ethics", the "ethics of participation", and "identification". How are the new existential patterns related to the traditional forms of cultural experience? To answer this question we have to study the codes of modern civilization, which define how the moral, artistic and cultural values and ideological structures are being modified.

If an existential pattern is a kind of modus or vector of existence in the experience of living then a code is a symbolical convention or conventional matrix of culture. Codes are associated with cultural epochs. Codes stock and transmit cultural values, and the existential field of a particular epoch is a reality that can be only described. An existential pattern is a dynamic slice of life.

The mutual application of codes and existential patterns in a particular age allows us to differentiate the epoch. The relationship between the codes and patterns is more visible in a transitional age like ours.

In the modern postindustrial society there is a gap between cultural codes and existential patterns as modes of living. “Lightness”, which we understand as distancing and freedom, is an important existential pattern of modern life. Behavior inclines to some transformational models and cultural codes and at the same time maintains stability. Culture plays a restraining role. There is no place that could be filled with a feeling of life corresponding to the existential pattern of lightness. Culture cannot produce codes to maintain “lightness” as the main modus of life.

Nowadays much is said about creating one universal civilization, which is based on liberal democracy, a market economy with a common currency, common mass media, generalized consumption, pop culture, and global show business. These facets help create a unified order, standardized lifestyle and a standardized view of life. The existential pattern that structures this process encounters the opposition of cultural codes in different regions. Cultural distinctness, which the representatives of different civilizations try to preserve, prevents the formation of one common existential pattern or a common global strategy of life. The resistance happens on the level of the cultural memory, hidden in the codes and symbols of cultural heritage. This resistance challenges the possibility of successful development of the future world civilization based on unified cultural codes.

ПРИМЕЧАНИЯ

* Работа выполнена в рамках проекта, поддержанного РФФИ, грант № 03-06-80217.

[1] *Этциони А.* Масштабная повестка дня. Перестраивая Америку до XXI века // Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986. С. 296.

[2] Там же. С. 296-298.

[3] «Потребовалось такое мышление, которое трактует весь мир как большую машину» Юнгер Ф. Г. Совершенство техники. Машина и собственность. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 131.

[4] Там же. С. 426.

[5] Там же. С. 97.

[6] Там же. С. 97. «Для массы характерны такие признаки, как искусственность существования, зависящего от пополнения извне: и возникновение, и упадок массы зависят от внешних условий, искусственной стимуляции; у массы отсутствует способность восполнять потери из собственной жизненной субстанции, ее отличает рост потребления, которое становится все более ненасытным по мере ее дальнейшего развития». Там же, с. 183. «Усовершенствование

автоматов означает все большее превращение человеческой личности в составной элемент аппарата. Поэтому сидения человека, обслуживающего такие автоматы , все больше и больше приобретают форму , в которую водитель встраивается наподобие проводящего клапана. Сидение конструируется по такому принципу, который ясно показывает, что водителя рассматривают лишь как составной элемент аппаратуры. <…> Аппаратура все чаще производит такое впечатление, будто человек в нее встроен, вмонтирован». Там же С. 430. Человек превращается в конструктивный элемент аппаратуры.

[7] Там же. С. 184

[8] *Sartre J.-P.* L' etre et le Neant. P., 1943. P. 85.

[9] *Камю А.* Миф о Сизифе. // Камю А. Избранные произведения. М.: Фабр, 1993. С. 500.

[10] Там же. С. 507.

[11] «Смысл отдыха сводится теперь к тому, чтобы развеяться и снять напряжение, связанное с механической работой» Юнгер Ф.Г. Совершенство техники. Машина и собственность. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 210

[12] *Слотердайк П.* Критика цинического разума. – Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2001. С. 540.

[13] *Юнгер Ф. Г.* Совершенство техники. Машина и собственность. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 415. Сравните известное заявление Ле Корбюзье «Дом – машина для жилья».

[14] *Слотердайк П.* Критика цинического разума. Екатеринбург: изд-во Урал. Ун-та, 2001. – С. 476.

[15] *Маринетти Ф. Т.* Первый манифест футуризма // Называть вещи своими именами: Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века. М.: Прогресс, 1986. С. 160.

[16] Там же. С. 164.

[17] *Маринетти Ф. Т.* Технический манифест футуристической литературы / / Называть вещи своими именами: Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века. – М.: Прогресс, 1986. С. 163.

[18] «Люблю машины, – признается Ван де Велде – они словно бы создания высшего уровня. Разум избавил их от всех страданий и радостей, присущих человеческому телу в деятельном и усталом состоянии» Цит. по: Юнгер Ф. Г. Совершенство техники. Машина и собственность. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 36.

[19] *Маринетти Ф. Т.* Первый манифест футуризма // Называть вещи своими именами: Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века. М.: Прогресс, 1986. С. 160.

[20] «Конструктивизм – организационное, целеустремленное мироощущение, привычка подходить ко всему с организационной, переустроительной или просто строительной точки зрения – вот это следствие необычайной гру-

зофикации культуры». К.Зелинский Конструктивизм и социализм. «Бизнес». М. 1929. С. 9.

[21] Каталог 1-ой дискуссионной выставки объединений активного революционного искусства. М. 1924. С. 15.

[22] *Вертов Дзига, Родченко А.* «Мы» (Вариант манифеста), Кино-фот № 1, 1922. С.12.

[23] *Юнгер Ф. Г.* Совершенство техники. Машина и собственность. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 500.

[24] Цит. по: *Этциони А.* Масштабная повестка дня. Перестраивая Америку до XXI века // Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986. С. 296.

[25] *Этциони А.* Масштабная повестка дня. Перестраивая Америку до XXI века // Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986. С. 293.

[26] *Юнгер Ф. Г.* Совершенство техники. Машина и собственность. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 465.

[27] Инглегарт Р. Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М.: Academia, 1999. С. 254.

[28] *Бек У.* Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С.207.

[29] *Тоффлер Э.* Шок будущего. М. ООО Аст, 2001. С. 45-46.

[30] Там же. С . 99.

[31] *Бодрийар Ж.* Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. С. 124.

[32] Там же. С. 121.

[33] *Деррида Ж.* Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000. С. 359 – 360.

[34] *Бодрийар Ж.* Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. С. 150, 152-153.

[35] «Эра симуляции – отмечает Бодрийар – повсюду открывается возможностью взаимной подстановки элементов, которые раньше были противоречивыми или диалектически противоположными» Там же С. 54-55.

[36] *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М. ООО Аст, 2003. С. 303-304.

© Алина Венкова, 2004

О ПРОБЛЕМЕ ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО ВЫСКАЗЫВАНИЯ В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ

Вадим СЕМЕНКОВ

Традиционно принято рассматривать идеологию как феномен относящийся к сфере макро-социальных отношений в обществе. Саму идеологию при этом понимают как систему взглядов и идей, в которых оцениваются социальные проблемы и содержатся цели полититческой/ социальной деятельности. Очевидно, что оценка социально значимых проблем и формулирование политических целей предполагают их публичное обсуждение. Поэтому публичность можно рассматривать как атрибут идеологических высказываний. Отметим, что публично заявленное убеждение становится необходимым в тех случаях и тогда, когда человеку надо конституировать свою субъективность в публичном пространстве.

Если задачу выработки идеологического высказывания берется выполнять философия, то тогда и философское высказывание становится своеобразным публичным жестом. В виду этого философ в своей потенции – публичная фигура. Но сейчас эта потенция не реализуется, известные философы все меньше и меньше выступают как идеологи, а если и выступают, то их высказывания выглядят достаточно анахронично и почти не имеют общественного резонанса. Мало того, у самих философов между собой на выступлениях на семинарах и конференциях не принято обсуждать эти сюжеты в позитивно-конструктивном плане. Причиной этому видится наличие табу на идеологическое высказывание у философа. Это табу далеко не всегда проговаривается на уровне деклараций, так как (российские) философы до последнего времени мало рефлексировали состояние своего сообщество.

Ниже будут указаны причины обуславливающие табуирование идеологического содержания философских высказываний.

Глобальные причины табу на идеологию

Дело в том, что отказ от спроса на идеологию в послевоенный период – это тень общего процесса секуляризации общества: люди пере-

стали мыслить идеологически. Опыт XX века и особенно Второй мировой войны, показал, что идеологическое мышление опасно, т.к. идеология – удел фанатиков, а не философов. Надо отметить, что военным и политическим итогом Второй мировой войны считается победа над нацизмом, а не над государством Германия. Эта политкорректность симптоматична: она указывает на сдвиг в отношении к идеологии. Для сравнения стоит сказать, что в Первую мировую войну говорить о победе над кайзеровской Германией было в порядке вещей. После Второй мировой войны возник спрос на слабо артикулированную идеологию, что и было осуществлено в США и СССР: их идеологический месседж в годы «холодной войны» был слабо артикулирован, ибо суть конфликта становилась все менее и менее понятна, и не всегда очевиден был сам конфликт. Сейчас, возможно, мы имеем новую тенденцию: мировое сообщество, особенно после нью-йоркских событий 11сентября 2001 года снова нуждается в рациональном объяснении событий на макро-уровне. Поэтому общество, возможно, снова стало нуждаться в макро-идеологии, возможно, что в обществе, и, прежде всего, в американском обществе возникла потребность в рациональном ответе на вопрос «Что происходит и что делать?». Это – вопросы сугубо идеологические, но кого общество сейчас хочет слушать, получая ответы на эти вопросы?

Внутрифилософские основания табу на идеологии

Кризис идеологического мышления связан с феноменологической традицией, потому что в своем редуцированном виде это традиция представляет отказ от предпосылочности. Возникло убеждение о неприличии быть ангажированным, быть предвзятым.[1] Это неприличие конституируется как ревизия/ дезавуирование профессионализма того философа, который осуществляет идеологическое высказывание. А профессионализм – одна из главных, если не главная ценность XX века. Показательно высказывание петербургского философа Александра Исакова по этому вопросу: «Проблема идеологической ангажированности современной философии обсуждается сегодня как проблема профессионализма в работе философа. Можно сформулировать критерий профессионального высказывания философа – это высказывания не должно иметь идеологического характера».[2] Однако при таком требовании под вопрос ставится публичность фигуры философа.

Проблема компетентности философа стала связываться с искусственным самоограничением касательно сферы публичности. Профессиональная компетентность философа стала рассматриваться как самодостаточная, в итоге философское сообщество стало коммуникативно закрытым. У современных философов, сменился профессиональный хабитус: они перестали говорить на общезначимые темы именно как философы. Валерий Савчук пишет: «Современной русской философией игнорируется то, что я назвал бы теорией «среднего уровня». У нас практикуется либо очень высокий уровень абстракции, например о темпоральности сознания как такового, либо уровень журналистики и публицистики, на котором обсуждаются реальные проблемы, которых чураются философы».[3] Это, пусть и косвенно, но указание именно на недопустимую отраслевую закрытость современных философов, а значит, не публичность их высказываний.

Понятно, что для легитимации своих сообщений у широкой публики любое профессиональное сообщество должно бороться за свое признание в публичном пространстве. Эта проблема решается через конституирование своего представителя в сфере публичности. В конце 80-х годов XX века отечественные философы имели хоть и одного, но достаточно яркого представителя публичном пространстве СССР: Мераба Мамардашвили. После его смерти российское философское сообщество лишилось своего публичного представителя и никто не был этим озабочен.

Однако уже и Мераб Мамардашвили стал публичной фигурой, потому что был признан именно как лучший философ, то есть в силу значительного символического капитала, но не в силу самой профессии философа. Поэтому у Мераба Мамардашвили публичность синонимична популярности, именно популярность, а вовсе не сама профессия, и сделала его публичной фигурой. Профессия философа в советский период не предполагала открытости ее носителя, ибо советский философ был включен в социальный процесс как хранитель эзотерического знания.

Социальные основания табу на идеологию в философских высказываниях

Изменились места производства идеологии: идеология больше не производится в стенах университета. Современная идеология производится по преимуществу самими политиками и в отрыве от философс-

ких традиций. Следствием этого является ослабление социальной функции философского знания: философия все меньше занимается коррекцией между постоянно меняющейся политической практикой и идеологической традицией.

Современный философ стал преподавателем вуза и, вследствие этого, понизился социальный статус философа, он стал маргиналом по отношению к политической жизни, ибо идеология – дело лидеров. Достойно внимание признание американского философа Ричарда Рорти: «У нас философ не занимает высокого положения в обществе. Ни одному журналисту даже в голову не придет спрашивать философа о чем-либо».[4] Это в значительной степени можно сказать и о российских философах. Поэтому как у российских, так и у зарубежных философов имела место смена интенции с позитивного (идеологического) высказывания, на гиперкритику. И сегодня у отечественных философов можно встретить тезисы о необходимости, прежде всего, критической интенции в философских высказываниях. Вот пример такой позиции: автор пишет о преобладании в отечественном философском образовании философствоведения над и философствованием и видит выход «возрождении философского метода критики устоявшихся стереотипов восприятия мира».[5]

На кого сегодня «делают ставку» отечественные философы? Кто у них в «авторитетах»? У нас все еще пользуются признанием те философы, которых отличает не только склонность к интеллектуальным экспериментам, но и провокативное критическое отношение к этому миру. В качестве примера можно указать на весьма длительные семинары по философии Хайдеггера, Делеза и Мамардашвили проводимые профессором Коневым в Самарском университете.[6] Это – философы, которые занимались социальной критикой по преимуществу.

По этому поводу уместно привести цитату Майкла Уолцера: «…в XX веке социальной критикой занималось большое число незрелых людей – часто очень образованных и философски одаренных (разрядка наша – *С.В.*). Они не выказывали должного уважения к мнению своих сограждан и слишком легко причисляли героическое одиночество и уединенную мудрость к добродетелям».[7] И наконец, все эти философы не апеллировали к здравому смыслу, не уделяли внимание обыденному сознанию как позитивной ценности. Здравый смысл ищет пути эффективного действия в этом мире. Здравый смысл все-

гда направлен на поиск позитивного утверждения, т.к. априорно приемлет этот мир. Здравый смысл – это поиск ответа на вопрос «что делать?» А популярный ныне Жиль Делёз даже Канта критикует за его согласие со здравым смыслом. Отсюда возникает вопрос: в той ситуации, когда в российском обществе явно заявлен запрос на возврат к здравому смыслу – никто больше не хочет революций – российское философское сообщество увлечено именно идеей преобразований и трансформации. Как это понять? Это – парадокс присущий свободному мышлению как таковому. А для философской деятельности свободное мышление является атрибутом творчества. Иное дело, что эта свободная мысль не функциональна в плане удовлетворения общественной потребности.

Так сложилось, что ныне философы (российские – прежде всего) являются довольно замкнутым сообществом, и эта замкнутость становится проблемой для самого сообщества, выражаясь в падении конкурса на философские факультеты, в малых тиражах книг по философии, в низком статусе философа среди интеллектуальных сообществ. Выходом из этой ситуации видится переадресование своих сообщений не обществу и не государству, а приватному индивиду. Тем более, как указывает Зигмунд Бауман, ныне имеет место смена стратегии законодательного разума на стратегию разума интерпретирующего повседневность.[8] Если замечание З. Баумана верно, то логично заметить, что философ может быть не только законодателем, корректирующим текущий политический курс и идеологическую традицию, но и духовником. Эта вакансия как раз открыта, ибо современная культура, мыслит идеологически как на *макро*-уровне, так и на *микро*-уровне социальных отношений.

Когда Мишель Фуко еще в 1976 году декларировал, что политическая функция интеллектуала состоит в том, чтобы истину рассматривать не в контексте проблемы идеологии (как ложного сознания), а в контексте отношений господства и подчинения[9], то он имел в виду идеологию в марксистском смысле, как интеллектуальную сферу отражающую интересы господствующего класса.

Но можно сказать, что идеологическое высказывание совершает любой субъект причастный к процессу производства истины, поэтому идеология – измерение любого опыта, связанного с производством истины как на микро-, так и на макро-уровне общества. Этот опыт

предполагает осмысление, самоконтроль, ревизию, поэтому возникает потребность в инстанции выносящей оценку эта опыта, инстанции выполняющей функции духовника. Знаменитая декларация Фуко: «Первая заповедь заключенного – стремиться к побегу» – пример идеологического высказывания, обращенного уже не к обществу, а к приватному индивиду. Это высказывание не случайно имело большой резонанс. Это было именно идеологическое высказывание, т.к. здесь выстраивается стратегия поведения, дается ответ на вопрос «Что делать?». При этом здесь предложена не деконструкция здравого смысла, столь модная у философов-критиков, а его индивидуализация.

Эта индивидуализация здравого смысла, конечно, нужна не всем людям, но есть люди, которым это нужно: свободная форма потребления господствующей идеологии, продуцируемой политиками для всего общества. В обществе достаточно много людей нуждающихся на персонально уровне в дистанцировании от нее. Вышеуказанная дистанцированность от господствующей идеологии, достигается через развитие философского навыка рефлексии.[10]

Но тут уже речь идет не об идеологии «больших чисел», не о стратегии законодательного разума, а о приватных проблемах отдельного индивида, проблемах связанных с отношениями господства и подчинения в том числе. И эти проблемы, если их трактовать, рассматривать как идеологические, философ-профессионал вполне может решать. Но это уже предполагает его институциональную независимость.

В какой мере современный российский философ свободен в своих высказываниях? Ответ на этот вопрос предполагает анализ профессиональных практик философского сообщества России. В той степени, в какой у современных философов отсутствуют/ наличествуют представления о философском официозе (и, соответственно, – о крамоле), в той степени можно говорить об их потенциальной готовности решать проблемы, связанные с деинституциональным поведением индивида. При этом философ не разворачивает этого индивида в сторону существующих институтов, а помогает ему решать именно его частную проблему, даже если это не связано с выполнением легальных действий.

THE SOCIAL POSITION OF THE PHILOSOPHER IN TRANSITION

Vadim SEMENKOV
The St. Petersburg State University

The author proceeds from the issue that the social function of philosophy is to correct the balance between changeable political practice and stable ideological tradition. However, nowadays philosophers do not work out ideological opinions, and the attempts of distant philosophers to produce ideological opinions are ignored in the present philosophy community. Why has such a situation occurred in modern times?

First, in modern society there exists a crisis of ideological thinking. The crisis is connected with the phenomenological tradition. This tradition has a limited perspective and it is refuses to examine the prerequisites for its thinking. It accepts the popular belief that it is not polite to be engaged and prejudiced. This belief constitutes a revision of professionalism, and a prejudice toward those who produce ideological statements. But professionalism is the main value of the 20th century. The philosopher's competence is being confused with artificial self-limitations of the public sphere.

Secondly the locus of ideological production has changed: ideology is no longer being produced in the university. The modern ideology is primarily produced by policies themselves, and most of the production occurs apart from philosophical traditions. Consequently, the social function of philosophic knowledge has become weaker. Now philosophy is less a study of the correction between constantly changing political practice and ideological tradition. The author suggests the way out of this situation lies not in refusing to produce ideological statements, but in changing the way ideological statements are addressed.

The remark of Michel Foucault seems quite pertinent. Foucault says the relationship of domination and submission applies not only to the macro-level of society, but the micro-realm as well. So ideology is the measurement of any skill connected with the communications of domination and submission as on the macro-level, and on the micro-level. Hence, the philosopher can produce ideological statements as long as he addresses his messages not only to the society, but also to the private individual. The changer of emphasis requires the philosophical community to revise itself.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Показательно, что в книге самарского философа Юрия Разинова, разбирающего современную ситуацию постмодерна разговор об идеологии помещен в раздел «Непристойный субъект». См. *Разинов Ю. А.* Я как объективная ошибка. Самара, 2002.

[2] См. материалы круглого стола по социологии философии в «Журнале социологии и социальной антропологии». 2002, T.V, № 1, С. 192.

[3] *Савчук В .В.* Актуальность «нацистского мифа». Размышления о книге // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003, Т. VI , № 3, С. 180.

[4] *Онуфриенко Г. А.* О месте интеллектуалов в американском обществе. (Интервью с Р. Рорти) // Культура в современном мире: опыт, проблемы, решения. Информационный сборник. М., 1993. Вып. 5. С. 57.

[5] *Романенко Е. В.* Философское образование в системе высшего образования // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Российского Философского конгресса (16-20 сентября 2002 г.) В 3 т. Т. 2. Ростов-на-Дону, 2002. С. 263.

[6] См. подробно нашу статью «Самарские семинары по философии культуры как симптом состояния современного философского сообщества» // Вестник Российского философского общества. 2003, № 1. С. 62-65.

[7] *Уолцер М.* Компания критиков Социальная критика и политические пристрастия XX века. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 336.

[8] *Бауман З.* Философия и постмодернистская социология // Вопросы философии.1993, № 3. С. 53.

[9] *Фуко М.* Политическая функция интеллектуала // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М., Праксис, 2002. С. 209.

[10] В качестве примера такого стремления к дистанцированию от существующей идеологии через развитие философского навыка к рефлексии см. книгу Т. Горичевой, Н. Иванова, Д. Орлова, А. Секацкого «Ужас реального», написанную в жанре диалога четырех философов (*Горичева Т., Иванов Н., Орлов Д., Секацкий А.* Ужас реального. СПб., 2003).

© Вадим Семенков, 2004

INTIMIDATION BY OUTWARD HAPPENINGS

Fr. Joseph M. de TORRE
University of Asia and the Pacific
Pearl Drive, Ortigas Center

The men and women of our time find so many things happening that there is hardly any breathing space in which to ponder on them. People's reluctance to think and notice (and to reflect) has perhaps never found so many alibis before, although there have always been alibis for not thinking. But the alibis of today are to be found mainly *outside* man, in the so-called mass media. A bewildering, torrential flood of images, impressions, sensations, slogans; ideas of all sorts, different colors and images struggle to penetrate people's consciousness, mystifying them, confusing them, hypnotizing or irritation them, sapping the inner energy a person has for using consciousness in an active, creative way. The person may come to be so distracted by this scintillating display (which only heightens the person's paralyzed self-consciousness) that he or she is hardly able to adopt a position of critical discernment, to turn his or her role as spectator into one of free adjudicator. Thus he alternates between periods of elation and depression, like a drug-addict taking morbid pleasure in escapism while letting vitality be sapped.

The hero of Pasternak's *Dr. Zhivago* has these illuminating remarks to make: "But what is consciousness? Let's see. To try consciously to go to sleep is a sure way to have insomnia. To try to be conscious of one's own digestion is a sure way to upset one's stomach. Consciousness is a poison when we apply it to ourselves. Consciousness is a beam of light directed outwards, it lights up the way ahead of us so that we don't trip. It's like the head-lamps of a railway engine – if you turn the beam inwards there would be a catastrophe…. What are you conscious of in yourself? Your kidneys? Your blood vessels? No. However, far back you go in your memory, it is always in some external active manifestation of yourself that you come across your identity."

Aspects of inwardness

In what follows I shall try to explore some aspects of man's inwardness in relation to the crisis referred to. We may consider four main headings under which we can attempt this exploration. First, the increasing *preoccu-*

pation with words shows a marked preference for outward-ness. Second, *head and heart,* reason and emotions, thought and feelings, constantly confront each other as if man were split into two separate realities, disrupting the undivided simplicity of inwardness. Third, man's *ambivalence towards privacy* increases as inwardness decreases: privacy loved as a refuge for egoism, dreaded as source of loneliness; loved as a remedy for the "loneliness of the crowd", dreaded by the feeling of dependence on company. Fourth, no culture is possible without inwardness, but culture has time and occasion to grow only by the creative use of leisure (which alone can appreciate the intrinsic values of work), as Josef Pieper discussed in his classic *Leisure as the Basis of Culture*. Let us examine these headings one by one.

I. The value of words

Jacques Maritain, in his classic *Formal Logic*, describes language as a "wonderful instrument fashioned of articulate sound passing through the air, imparting through the most pliant and subtle of materials our innermost and most spiritual selves."

Sacredness of the human word

It is indeed the major means of personal communication. In dealing with purely material, measurable things and their equivalent (money), accuracy in the use of words is a prerequisite of success; but when one moves into the field of immeasurable, elusive realities such as moral, religious and aesthetic values, greater precision is required if ambiguity is to be avoided. Mathematical accuracy, however, can be a deadly poison if applied to human realities, as the Neo-Kantians studied. That is why (in actual human life) action succeeds better as a means of self-expression than mere words; and if words are to be used, poetry (whether in verse or in prose) sometimes succeeds where plain ordinary language fails.

Instruments share in the worth or sacredness of their users, and if there is something holy about the human person, the human word must be a fragile, delicate thing which can be spoiled by misuse.

There is a tendency to dismiss the value of words as 'just words' or technicalities or "jargon", when one has slipped into the habit of using them without backing them up with solid meaningful content. Inflation then sets in, words are devalued to that extent, and there occur the phenomena of *nominalism* (words stand for nothing since they are simply labels), radical skepticism (nothing can be known with certainly), cynicism, pessimism, hedo-

nism, voluntarism and other forms of cultural bankruptcy, whose analysis would take as many volumes.

Nature usually takes revenge when not acted upon correctly, and that habit of using words without knowing precisely (or deeply) what they mean, can result in a permanent state of shallowness and insincerity, which it is very difficult to become conscious of, let alone eradicate. The habit of talking without *saying* anything, or just admiring the sound of words in one's own mouth without connecting them up with the self, without putting oneself wholeheartedly (which does not mean fanatically) behind one's words, can erect a wall between the self and the word (the road between the heart and the mouth can be a very long one) bringing about that lack of authenticity (frivolity) so often chastised by the existentialists. It is not without reason that modern youth puts sincerity at the top of its scale of values.

The need for silence

I am not referring to that restraint in the expression of feelings that measures very carefully the value of words and is aware of the weakening effect of exaggeration. There is something remarkably effective about a genuine understatement: it does not imply insincerity but restraint. Not do I refer to that healthy sense of humor which lightens the weight of truth.

"What is talkativeness?" asked Kierkegaard. "It is the result of doing away with the vital distinction between talking and keeping silent. Only someone who knows how to remain essentially silent can really talk and act essentially. Silence is the essence of inwardness, of the inner life" (*The Present Age*). Silence is dreaded by modern man, because he can find it soporific or terrifying, depending on the current mood: there is nothing more humdrum or weird than the sound of emptiness. Silence can only be wondrous and thunderingly eloquent in those moments of rapture when consciousness has taken up its active role, driven outward by that kind of love in which the whole human person is involved, not just his animal instincts and mood. Max Picard and Ludwig Wittgenstein, under the influence of their Jewish background and in the shadow of the evil of Nazism, brought about anew the relevance of silence. But this leads us to our second point.

II. Head and heart

"The heart has reasons of which reason knows nothing", said Pascal in his criticism of Descartes' rationalistic system, and he pointed out the difference between the "spirit of geometry" of which Descartes had plenty and the

'spirit of finesse', for which Descartes had no use, as he had 'separated' the head from the heart. Two centuries later, Kierkegaard would revive this argument in his similar critique of Hegel.

Before these modern thinkers, St. Thomas Aquinas had already spoken of the difference between "discursive knowledge" and "knowledge by connaturality", reason alone being involved in the former and the whole man in the latter. And even much earlier on, Plato discussed these two types of knowledge calling them *phronesis* and *eros* respectively. Afterwards, in the 18th century, Kant made an outright dichotomy between "pure reason" and "practical reason". Cardinal Newman (contemporary of Kierkegaard) in his *Grammar of Assent* spoke of the difference between "notional" and "real assent". And already at the turn of the 20th century. Dilthey distinguished between "to explain" (*erklären*) and "to understand" (*verstehen*). Bergson as well had much to say about the distinction between "intellect" and "intuition". In fact all cultural ages have shown an awareness of this polarity in man, but while the best philosophies have preserved the unity of the human self in the equilibrium of those two forces, the tendency to fragment man by too "scientific" an approach to him has been given a very strong boost by the absolutist use of modern experimental psychology.

Steadfast love and the knowledge of God

The Biblical view of man shows man's heart at the center of his being. In his confrontations with the Pharisees and scribes, Jesus often refers them to the words of Hosea: "I desire steadfast love and not sacrifice, the knowledge of God, rather than burnt offerings" (6:6), to the effect that God wants the heart of man, not just his offerings and rituals of a merely external nature (Cf. Mt 9:13 and 12:7; also Mk 19:33).

The religious meaning of the world "heart" is too profound to make it fit in nicely with a neat "concept": forcing it into this mould by using it carelessly will "kill" it as a theologically meaningful word. Man in his innermost being, where God and he are alone is a unity open to multiplicity: the unity of his inner self as against the multiplicity of his outer activities. Lack of attention to that inner life of the 'heart' leads to the fragmentation of man's personality: that sense of insecurity and dread so common in the "lonely crowd". To have analyzed this in his *Itinerarium mentis in Deum* is St. benaventure's most useful contribution to Christian thought.

III. Privacy

The individual, the family, the clan, the tribe, the nation, are all empirical, "factual" realities studied by modern sociologists like Tönies and Sombart. Their mutual interplay is based on or gives rise to the phenomena of friendship (Aristotle's *philia*), privacy and the right to be left alone, sociability, communication, response, inwardness, creativity, solitude and so forth.

Openness to others demands self-consciousness

The individual is laid open to infinity, to his inexhaustible capacity to know and to love; hence his need to communicate: speech, sociability, artistic expression, etc.

As for the right to privacy, it seems to be a native right as the ground of inwardness. Without inwardness there is nothing to communicate; only frustration and loneliness. Man has a need to communicate, i.e. to fulfill himself, and the ground of this is friendship, confidence, empathy or readiness to *understand* the person first (because well-disposed) and then to criticize: the other way around does not work, and usually gives rise to estrangement or alienation.

In this regard, great insights have been contributed by personalists like Marcel, Buber, Stein, Mounier, Maritain Lansberg, Levinas, Ricoeur and many others.

The family also has a right to privacy, since it is the natural extension of the individual. The amount of privacy is in inverse ratio to the size and complexity of natural human units, hence the difficulty in communicating sincerely in public: friendship is the ground of communication, and friendship can only flourish in privacy, for privacy is the ground of inwardness. There can be both communication and response only when there is inwardness, when the conscious life of the individual is not *fully* exteriorized. Consciousness is outward-looking and springs from the innermost being of the individual. Reflection, in the sense of introspection and self-consciousness, is inward-looking and paralyzing, ghetto-like, artificial as opposed to the spontaneous: it hampers communication and response, because one is too preoccupies with self.

Man's need to communicate

A person can be defined as an individual capable of knowing and loving, of acquiring knowledge by love (the best learning technique is loving

what one has to learn), and increasing love by further knowledge. These are out-ward-looking-and-going activities springing from the need to go outside oneself or rather to expand oneself *ad infinitum*, i.e., to communicate. Man is a social being, a political animal, said Aristotle, because he has an inexhaustible source of ever expanding spiritual energy, which needs privacy to become aware of itself, and then express itself in communication and response, giving and taking, with other sources of spiritual energy, i.e., with other persons. We owe many valuable insight to Bergson in this regard.

Ground may be well cultivated, badly cultivated or not cultivated at all. Privacy may be waived altogether, – and this could be the implication if the fulfillment of the individual is seen exclusively in terms of community as a whole (e.g., Marxism), not in terms of communication with other selves, or inter-subjectivity – the result being a profound sense of emptiness and futility in moments of solitude, whether alone or in company; or it may be misused by self-seeking introspection – the result being a profound sense of frustration and resentment, again whether alone or in company. In the first case (collectivism and soul–destroying levelling process Kierkegaard speaks about, the ground has been left to decay; in the second (corrupted individualism) it had been ruined.

Afraid of solitude

The source of strife and breakdowns of communication in social life can be traced back to a lack of appreciation of the values of privacy, inwardness and friendship. Selfishness and a critical, envious, defensive attitude, or at best clannish, partisan attitude become the cloak of an individual's social life. Mutual criticism becomes the favorite pastime of this type of distraught society, where the individual is afraid of solitude, and the family is afraid of intimate privacy. Speaking becomes mere talkativeness or an exercise is dialectics, to see who wins the argument, not to discover what is true and good. Individuals have then a lot to "talk about" but practically nothing to "say". Life becomes utterly boring, or else degenerates into a frantic search for tangible pleasures which are not more than momentary sedatives, while the individual just drains away his identity, and his source of spiritual energy gradually starves.

Nevertheless, the fact that there is always a reserve of compassion left in every individual (apparent in an emergency) shows that he continues to open to that sort of divine friendship which we call grace, to open to infinity.

Inner freedom and responsibility

An age in which pharases such as: "Ideas are not anybody's private property" are uncritically accepted as a matter of course, thus justifying blatant plagiarism, is an age of *communitism* (to use the term coned by Cardinal Journet many years ago), an age of egalitarianism where the values of the individual as such are subject to a damaging crisis brought about by that levelling process so skillfully exposed and criticized by Kierkegaard and clearly repudiated by the social teaching of the Church as expounded by all the Popes of recent times and by Vatican Council II.

Cardinal Journet said that while individualism (or lack of concern for the common good) is a corruption of the Christian ethic, communitism or collectivism (or lack of personal sense of responsibility) is its negation. *Personalism* in our time, vigorously advocated by John Paul II, has emerged as a response to these two deviations.

Inner freedom and responsibility are prerogatives of the individual, without which he cannot transcend himself in outward going and self-expressing love. But the fruition of those prerogatives stems from the individual's own life, which in turn depends on his privacy in family.

IV. Leisure

Writers such as T.S. Elliot and Josef Pieper (see above) have highlighted the relevance of leisure as the basis of culture, of the cultivation of the spirit which can truly uplift the whole man and truly enrich the life of the community for otherwise the association of individuals who are in themselves weak is just as disgusting and as harmful as the marriage of children (Kierkegaard). But we are faced with the problem of man not knowing what to do with his leisure: when he lacks an inner life which can find islands of tranquility, in which to imbibe the value and significance of exterior events with a discerning and wondering eye in search of wisdom.

Attention to the inner life

It is by now commonplace to say that the development of automation is posing the problem of how to use the increased leisure time brought about by the substitution of machines for men. Bergson went so far as to say that the rational development of a technological society should foster mysticism, that is, the highest and most creative inner experiences of individual humans. But this is of course dependent on the reserves of inwardness that the individuals

manage, or are willing to, possess. And this is the point. How high in the scale of values of education and parental authorities is this attention to the inner life of those who depend on them?

Integral human perfection

It goes without saying that this question can be asked all the more pertinently with reference to the pastoral authority of the ministers of God, whether in their preaching or in their spiritual counselling. It seems to me that in this matter there is a certain amount of ignorance and buck-passing, and it should not be forgotten that one of the major emphasis of the Second Vatican Council was the dignity of the human person: thus, for example, the *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World* states:

"The Church recalls to the mind of all that culture must be made to bear on the integral perfection of the human person, and on the good of the community and the whole society. Therefore the human spirit must be cultivated in a way that there results a growth in its ability to wonder, to understand, to contemplate, to make personal judgments and to develop a religious, moral and social sense."

The teaching of John Paul II on this subject is abundant, ever since his first Encyclical, *Redemptor Himonisi* (1979).

Conclusion

We are and remain in the grip of our egoism, of our crippling self-consciousness, bouncing to and fro between frustration and boredom as Schopenhauer would say, and hardly able to contribute anything of value to the community of our fellow-men, as long as the flood-gates of our *free* consciousness remain shut. Only the release of this tremendous force inside each of us reveals our inner selves and gives tem a chance to be redeemed, cured, developed and transfigured.

Inner growth

Only thus can we know ourselves (and that up to a point) and be maturely responsible for our decisions and actions. But as already noted, this inwardness can grow successfully only in the ground of love, altruism, sympathy, warmth, understanding…

"And He said to all alike, 'If any man has a mind to come My way, let him renounce self, and take up his cross daily and follow Me. He who tries to save his life will lose it; it is the man who loses his life for My sake, that will

save it" '(Lk 9:23-4). The Gospel challenge echoes through the centuries, ready to be taken up by individuals with an interior life fully awake, conscious that reality infinitely surpasses them while allowing for the boundless appetite of the human spirit deep in the heart.

Worship as an expression of love

"The essence of religion is to imitate him whom you worship", said St. Augustine. Deeds are the test of love. Corporate worship or the worship of the People of God is offered by means of outward gestures and actions which are the signs of an inward reality of love issuing from the very center of the human heart, and becoming incarnate in the commitment of the will (of the whole self) to one's vocation or task in life.

Only in this life can certain values be seen and appreciated, such as sacrifice, beauty, humility, service, chastity, truth, obedience and other human values which show up in all their worth to the piercing eye of an inward, self-forgetful, outward-looking ecstatic human consciousness, wide open to grace. Only thus can we approach and tackle the besetting problems of our time.

© Fr. Joseph M. de Torre, 2004

WILL THE MEEK INHERIT THE EARTH? SHOULD THEY?

SOME REFLECTIONS ON CONTEMPORARY AMERICAN THEOLOGY AND CULTURE

William L. McBRIDE

Shortly after the United States government's "successful" conquest of Iraq, a small newspaper story appeared that reported the comments of a Protestant minister, the son of the famous preacher, Billy Graham, concerning the well-known line in the "Sermon on the Mount" in the Christian Scripture in which Jesus proclaims, "Blessed are the meek, for they shall inherit the earth." (This is also known as the Second Beatitude.) The minister was reported to have said that this had somehow been misinterpreted: meekness, as an alleged virtue, had been accorded too much value within the Christian tradition. Indeed, if meekness had prevailed, Iraq would still be unfree to this day!

This may sound like a joke, and on a certain level it is. That is, it is such a bizarre approach to a text that constitutes part of what a Christian minister is supposed to consider sacred and beyond doubt that we may well be inclined to laugh at it; after all, incongruity, the bizarre, is certainly one of the principal motivating causes of laughter, if not the single most important one. To portray Jesus as having meant the opposite of what the text clearly says – and I have verified it in Latin and Greek, though not in Russian – is to make a fool of oneself, is it not?

Well, perhaps not, perhaps it is not very humorous, after all, and perhaps the anecdote is a good entrée into the worldview of a certain, considerable segment of contemporary American culture, one that is exerting a profound, if not truly fatal, influence over the US government and therefore over the entire world.

Let me first deal with Jesus' claim, to wit, that the meek shall indeed inherit the earth. Taken as a flat prediction of the future, it was mostly false, at least until now. We could, I suppose, in the spirit of Machiavelli's understanding of the reasons for the decline of Rome, which was so influential on Nietzsche among others, regard the rise of Christianity in the Middle Ages as the triumph of the meek – of the virtues of humility and compassion which both Machiavelli and Nietzsche despised – over the strong, those endowed

with manly, heroic valor. We might, perhaps, conjure up images of monasteries standing where Roman legions once marched, or of a small city of fewer than 50,000 inhabitants occupying the ruined site of *Roma immortalis*. Such images might, perhaps, reinforce the belief, or rather illusion, that the meek *did* at one point enjoy temporary proprietorship over a small portion of the earth, the part that members of the Bush Administration like to call "Old Europe." But if so it was at best short-lived and far from universal. Think of the Crusades, which of course are now being revived after a lapse of many centuries: the invaders of the Holy Land were so bellicose, so far removed from the quality of meekness, that on one occasion they decided to conquer and plunder the great old city of Constantinople as a little *divertissement* on their way. At their best, the Middle Ages more closely resembled the triumph of Hegel's Unhappy Consciousness than that of the meek. So if Jesus' assertion that the meek shall inherit the earth is regarded as a *prediction*, then it seems that it will need, at best, to be postponed to an indefinite and quite doubtful future, which makes it no prediction at all. Indeed, given the level of bellicosity of today's Roman legions, the U.S. military and its leadership, their possession of nuclear weapons and their pride in flaunting them makes it much more likely that *no one* will inherit the earth than that they will relinquish their own claims to possessing it.

So suppose that we now reconsider Jesus' text as a kind of prophecy, in the sense of that word which is distinguishable from "prediction" and means something like a proclamation of an ideal that is admittedly unrealizable in this world. (This is in fact the obvious sense of the previous "Beatitude," the first in the Sermon on the Mount, which blesses the poor in spirit, because "theirs is the kingdom of heaven." Some Biblical commentators, by the way, see the pronouncement which I have been considering, "Blessed are the meek," as being just a gloss on, or different rendition of, the First Beatitude; but this takes us into areas of Biblical hermeneutics over which I claim no expertise.) Even when taken as a prophetic ideal, however, the text strikes me as somewhat problematic, for reasons that I shall discuss later.

Well, let us now return from this short Biblical exegesis to the consideration of alternative 21st Century worldviews that is our central task here. Certainly one of the most significant cultural developments of the past several decades in the United States has been the resurgence of what is loosely called "Christian fundamentalism," a term that in fact applies to a variety of religious positions, and especially of its *political* influence. The expression, "born-again

Christian," which I do not pretend fully to understand, has become such a powerful slogan that, according to one opinion poll, some 40% of the adult American population consider it an appropriate label for themselves. Former President Jimmy Carter regarded himself as such a person. I think that Carter, as President, must be seen, in retrospect, as having had a bit more fondness for peace than most if not all of his successors, although we should not take this contrast too far: Carter was, after all, the first U.S. President to proclaim explicitly that the United States government would under no circumstances accept loss of control over the oil in the Middle East. The present *de facto* President, Mr. Bush, unlike his father, Mr. Bush, also claims to have undergone a religious conversion and to have been "born again" after a period of youthful misconduct. He, too, as we all know, has a considerable concern with oil.

What, then, are some of the constituents of the "worldview" of the titular head of the Second Bush Dynasty? To ask this question is to make certain assumptions of a sort that both philosophers and theologians of a more philosophical orientation may be professionally inclined to hold, but that are unwarranted. Above all, it is to assume that the person in question possesses a very rich, more or less consistent tapestry of beliefs, which includes many complex factual and ethical propositions. But a worldview, even an intensely held worldview, need not be complex at all. If Mr. Bush has said relatively little about his own worldview, this may be less, in his case, because he wishes to keep it personal and private, which is a tendency particularly common in certain strains of Protestantism, than because there is relatively little for him to say. True, he once answered a question concerning who his favorite political philosopher was by naming Jesus Christ. This might be thought to imply that he would have some exciting comments to make about the message of the Sermon on the Mount, for example, but I do not think that this would be a correct inference. We know, in any case, that he is no specialist in comparative religion. For example, a member of an Iraqi exile group that was vouchsafed an opportunity to speak with him shortly before he ordered his long-planned attack on Iraq to be launched reported that Mr. Bush had been surprised and at least mildly interested to learn from his visitors that there were two diverse and often warring Islamic sects, the Shiites and the Sunni, in Iraq, and not just one; this was news to him. And, when he was once asked, by an interviewer, to name some activity at which he was not very good he immediately mentioned reading a long work of philosophy. So if one expects the worldview in question to exhibit interesting complexity, one is likely to be disappointed.

But lack of complexity in one's worldview does not, as I have already indicated, equate to a lack of intensity. In particular, in Bush's case, there is a very strong, apparently unshakable conviction that God is on his side, or he is on God's side, that his moral values are indubitably correct, and that his decisions, once taken, are righteous ones. To be a born-again Christian of the Bush type is to be an aggressive warrior in the service of God, and for such an individual to occupy the Presidency of the most potentially destructive nation in world history is to be given an unprecedented opportunity.

Two other themes that characterize many of those who share this worldview and that have influenced Mr. Bush, the first to an uncertain extent, the second quite strongly, deserve mention as part of this exciting if relatively simple mix: the Rapture, and American exceptionalism. The first, about which I am also no expert, has to do with a certain interpretation of the *Apocalypse*, or *Book of Revelation*, that foresees a decisive future battle between the forces of good and the forces of evil culminating in the so-called Battle of Armageddon and the Second Coming of Jesus Christ. A number of Bush's Christian supporters, if not Bush himself, believe that these events are now imminent. They also believe that the land of Israel will be of pivotal importance in bringing this about, and this has led to a change in attitude among many Christian fundamentalists away from the anti-Semitism that used to be prevalent among them. American exceptionalism, an attitude that is to be found in much of secular as well as religious ideology in the United States, is the belief that that country has a unique historical role as the promoter of freedom and justice, or that, in religious language, it is the "city set on a hill." As Bush has actually said, "We are the United States; we can do what we want" – or words to that effect. This assurance is based in part on the religious view that I have been sketching.

Now, of course not all of Bush's advisors share these views entirely. Some curious alternative worldviews are to be found among his entourage, such as the outlook of the late political philosopher, Leo Strauss, whose influence on some of these advisors in the direction, for example, of advocating concealment of one's true beliefs when speaking to the masses (Strauss's distinction between esoteric and exoteric wisdom) has been noted, though I think somewhat overestimated. Somehow, however, at least up to now, these alternative worldviews have been found, or perhaps reconstructed, to serve a common purpose with Bush's. In any case, the rather simple Christianity of belligerence, as I propose to label it, to which Bush subscribes is shared by

many millions of his fellow Americans who adorn their automobiles and the lawns of their homes with such slogans as "God Bless America" and "Protect and Bless Our Troops." To identify their attitude as one of Crusade is not to exaggerate in the least.

It is true that the United States is a large and complex nation, including many tendencies. It is true that there is a large, and probably growing, segment of its population, including almost all of my personal acquaintances, who feel extreme contempt and in some cases even loathing for Bush and the worldview that I have sketched, so that the country is very deeply divided. It is also true, of course, that there are many American Christians, both Protestant and Catholic, whose religious beliefs strongly support the pursuit of peace, the culture to which this meeting of ours is dedicated. It is further true that the supposedly religious worldview that I have been sketching coexists, quite easily in the cases of many individuals including Bush himself, with a consumerist mentality that endorses and promotes global capitalism, about which I have written and lectured a great deal in the past. (Incidentally, Bush's observation that the trouble with the French is that they do not understand the meaning of the word, "entrepreneur," must have been reinforced by a recent French government decision to bring charges against Halliburton, the company of his beloved Vice-President, Cheney, for having bribed foreign governments in order to obtain special concessions. Halliburton is now taking the more direct route of simple appropriation of assets in Iraq, thus validating Proudhon's famous dictum, which Marx foolishly regarded as simplistic, "*La propriété, c'est le vol.*") The logical contradictions between these aspects, the religious and the consumerist/capitalist, of the same worldview are easy for a philosopher to demonstrate, but even thousands of such demonstrations will do little or nothing to alter basic convictions.

The *cliché* to the effect that one picture is worth a thousand words is sometimes true, sometimes false, depending on the picture. But I am in possession of one that I think fully validates the *cliché*. It was found by a friend of mine on the Internet website of a company selling figurines. This particular one consists of a small figure of an American soldier holding a rifle, encased in a glass hand supposedly representing the hand of God, attached to which is the prayer, "Bless this defender of freedom." I printed it and taped it to my office door, after having typed in at the top the words, "For anyone who ever wondered what 'blasphemy' means…" My religious colleagues and students agree with me about this, but there is a large number of Amer-

ican voters who obviously do not. They now constitute, according to many political analysts, the core of Bush's supporters. Clearly, their aesthetic tastes are at the same low level as their religious and intellectual insights. But for now, to paraphrase an old hymn originally referring to God in a way that is directly related to my picture, "*They* [instead of He] have the whole world in their hands."

I had considered ending my presentation at this point, but I have some serious concerns that I feel a need to express and share. Since ours is an interdisciplinary rather than purely philosophers' meeting, the first part of my concerns may apply less strongly to a presentation given at this conference: it is that there may be insufficient philosophical content in a paper of this sort which is based largely on current events and personalities. But, after all, what I have been trying briefly to convey in the space allotted to me is the outlines of certain cultural structures of a strong albeit simple religious orientation, and that is presumably a valid endeavor to pursue here. Moreover, such questions upon which I have touched as the meaning of worldviews, the difference between prediction and prophecy, the nature of textual interpretation, the possibility of individuals' simultaneously holding contradictory beliefs, and so on are all acknowledged philosophical issues. Finally, I have always strongly criticized the view, which was held even by the great essayist and philosopher Jean-Paul Sartre, whom I generally admire, that a sharp dividing line can be drawn between different genres of writing such as essays and philosophical texts; that, I believe, is just a prejudice of the traditional Academy.

Perhaps more serious is a related concern that was expressed in a short reflective essay on the plenary sessions of the recent World Congress of Philosophy that was sent to me by a Romanian colleague, Speranta Dumitru. What I extracted above all from this essay, which may not correspond precisely to what she most wants readers to extract from it, is her feeling of frustration at the fact that many of the plenary session speakers at the Congress, including in particular Jürgen Habermas, Iris Young, and Peter Singer, were in basic agreement, sharing roughly the same views as those I have expressed here, to wit, that Bush is a disastrous world leader and that things are going very badly – Habermas, by the way, has indeed become more radical in his thinking since the days when he supported the NATO bombing of Serbia – and yet failed to produce any prescriptions for remedial actions and a better world. My initial response to this is that, while I see a value in utopi-

an thinking, political philosophy's first task must always be the task of criticism, whether explicit or merely implicit, of the existing state of affairs. The present global situation, in my view, is one that calls for paying greater attention to such matters as authoritarianism, the nascent world police state, totalitarian thought and practice, and the problem of evil than philosophers of the previous generation, convinced as they were of the triumph of freedom, democracy, rights, and justice, which we should now regard as utopian, tended to do; I discuss these themes in an article that is to appear in a forthcoming issue of *Voprosy Filosofii*.

By way of elaboration on my perception of the current state of affairs, the current world situation, I believe that we are indeed living in very extreme times, in which the *de facto* American President has taken advantage of an upsurge in small-scale violence (I mean, violence not emanating from large established military institutions) and especially of the famously successful assault on the World Trade Center buildings in order to support a number of policies aimed at reinforcing U.S. government hegemony, meaning at this point his will, on his own country and the entire world, against most of world opinion. Under these circumstances philosophers, above all American political philosophers, would show insensitivity and obtuseness if they simply continued arguing, for example, the fine points of John Rawls' imaginary "original position" and pretended that we were still living in the good old days of Papa Rawls at the height of his career. (I am not referring here to the later Rawls, the author of *The Law of Peoples*, a work which unfortunately lends itself to the support of an aggressive and insensitive American foreign policy.) We feel, or at least I feel, that it is necessary for us to bear witness to present-day realities and to confirm to non-Americans that many of their fears are truly justified, as well as to persuade others who have no fears, such as the participant in the last conference that I attended in St. Petersburg who accused me of being too hard on NATO, that they *should* have them. In doing this, I prefer to speak straightforwardly rather than in some sort of code using obfuscatory abstractions. This is not, I readily admit, a discourse of humility in the face of the arrogance of U.S. government power; humility as an attitude taken in response to such enormous provocation would amount to complicity. Thus I do not wish in this sense to be counted among the meek, and if I were I would not consider myself worthy to inherit any part of the earth. This is my somewhat ironic answer to the second of my two initial questions for this paper, *Should* the meek inherit the earth?

Finally, I must also confess to feeling a sense of failure. The *de facto* American President was admitted as an undergraduate student to Yale University, no doubt as a result of the influence of his father, who has continued to support him throughout his career. I was teaching there at the time. As a young faculty member I never had any contact with him, to the best of my knowledge, but the fact is that he managed to get through, though of course not brilliantly, while obviously failing to absorb much of the spirit of, or even factual knowledge about, the great liberal arts tradition that was being taught there. He decided, rather, to adopt a belligerent, "macho" persona that appeals to many Americans; his peculiar type of Texas accent, characterized by the slurring of many words in a way that bears little resemblance to his parents' speech patterns, is an important aspect of this persona. In other words, to use an American slang expression, he "dumbed himself down." The bellicose Christian religiosity that I have described, positing a black-and-white world of "good guys" and "bad (or "evil") guys, is just another part, it seems to me, of this "dumbing down. " And the United States system has allowed him to achieve great success, for reasons the analysis of which would require another paper, but which certainly reflect great discredit on that system.

Is there hope? I sometimes think so. Despite our generally self-censored American media that have until recently been quite supportive of Bush and disinclined to report much news that might seem distressing, nevertheless some indications of his administration's huge failure, relative to advance predictions, in Iraq have begun to get through to the American public. Indeed, Bush himself is now claiming, to the complete amazement of many of us, that the major national media are *against* him! Some military personnel are being ordered to stay on duty in Iraq, or to go there for the first time, for periods far longer than they had ever expected, and this is causing great resenemtent among some of their family members. And so on. So the end of this particular nightmare has begun to seem conceivable, though far from certain. But even if it should end for the time being and this current regime be deposed, the nightmare's underlying cause, the nationalistic hubris reinforced by strong convictions held in the name of the religion that I have called the Christianity of belligerence, will continue to lurk in the national psyche, awaiting a new demagogue.

© William L. McBride, 2004

TOWARD A METHODOLOGICAL FOUNDATION OF THE DIALOGUE BETWEEN THE TECHNOSCIENTIFIC AND SPIRITUAL CULTURES

Basarab NICOLESCU
University of Paris 6, France

1. Introduction

At the beginning of human history, science, spirituality and culture were inseparable. They were animated by the same questions, those about the meaning of the universe and the meaning of life.

The germ of the split between science and meaning, between subject and object, was certainly present in the seventeenth century, when the methodology of modern science was formulated, but it did not become full-blown until the nineteenth century. In our time, the split was consummated. Science and culture have nothing more in common; this is why one speaks of science *and* culture. Science does not have access to the nobility of culture, and culture does not have access to the prestige of science.

One understands the indignant cries unleashed by the concept of t*wo cultures – scientific and humanist culture* – introduced some decades ago by C.P. Snow, a novelist and a scientist.[1] Science is certainly part of culture, but this scientific culture is completely separated from humanist culture. The two cultures are perceived as antagonists. Each world – the scientific world and the humanist world – is hermetically shut on itself.

However, time has passed since 1959 when C. P. Snow formulated this concept. The marriage between fundamental science and technology is now accomplished, generating *the technoscientific culture* which drives the huge irrational force of globalization, centered on the economy, which in turn could erase all differences between cultures and between religions. Part of humanistic culture has already been absorbed in the technoscientific culture. In front of this new monolithic culture, there is what I will call below the *spiritual culture*, which is in fact a constellation of a huge variety of cultures, religions and spiritual communities, sometimes contradictory but still united through a common belief in the two natures of the human being – on one side, his (her) physical, biological and psychical nature and, on the other side, his (her) transcendental nature.

As scientists, active participants in the technoscientific culture, we have a great responsability: to avoid the disintegration of the spiritual culture resulting from the unbridled development of technoscience, whose probable outcome will be the disappearance of our human species. It is, therefore, urgent to estabilish links between the technoscientific culture and the spiritual culture. But are these links possible?

As a practicing quantum physicist I know very well that, if we insist on the technical aspects of science, no link is possible. The only way is to question the axioms of fundamental science and its most general results. Only by situating ourselves at the frontier of science or in its very center can we establish a dialogue with the spiritual culture. I had the privilege of actively participating in one of the first institutional events in this direction.[2]

It is only if we question the space between, across and beyond disciplines that we have a chance to establish links between *the two post-modern cultures*, integrating both science and wisdom: transdisciplinarity could offer a methodological foundation for a dialogue between the technoscientific culture and the spiritual culture.

2. The transdisciplinary approach to Nature and knowledge

The methodology of transdisciplinarity is founded on three postulates[3]:

I. *There are, in Nature and in our knowledge of Nature, different levels of Reality and, correspondingly, different levels of perception.*

II. *The passage from one level of Reality to another is insured by the logic of the included middle.*

III. *The structure of the the totality of levels of Reality or perception is a complex structure: every level is what it is because all the levels exist at the same time.*

The first two postulates receive experimental evidence from quantum physics, while the last one has its source not only in quantum physics but also in a variety of other exact and human sciences.

It is interesting to note that the three postulates of transdisciplinarity correspond to the three postulates of modern physics as formulated by Galileo Galilei :

I. *There are universal laws, of a mathematical character.*

II. *These laws could be discovered by scientific experiment.*

III. *Such experiments can be perfectly replicated.*

The universality concerns physical laws in the case of modern science and the levels of Reality in the case of transdisciplinarity. However, the lan-

guage is different : mathematics in the case of modern science and a new language, of a symbolic nature, in the case of transdisciplinarity.

Physical laws are discovered by scientific experiments involving the Object only, while levels of Reality are discovered through experiments involving both the Subject and the Object. The logic of modern science is mainly binary while the logic of transdisciplinarity is ternary.

Replicability applies in both cases.

It is important to note that one can assume the validity of the three postulates of transdisciplinarity independently of their historical roots in some branches of modern science. In other words transdisciplinarity does not rest on a transfer from modern science : this would be a false epistemological and philosophical procedure. Modern science, via its most general aspects, allowed us to identify the three postulates of transdisciplinarity, but once they are formulated, they have a much wider validity then in modern science itself.

The transdisciplinary approach to Nature and knowledge can be described through the diagram shown in Fig. 1.

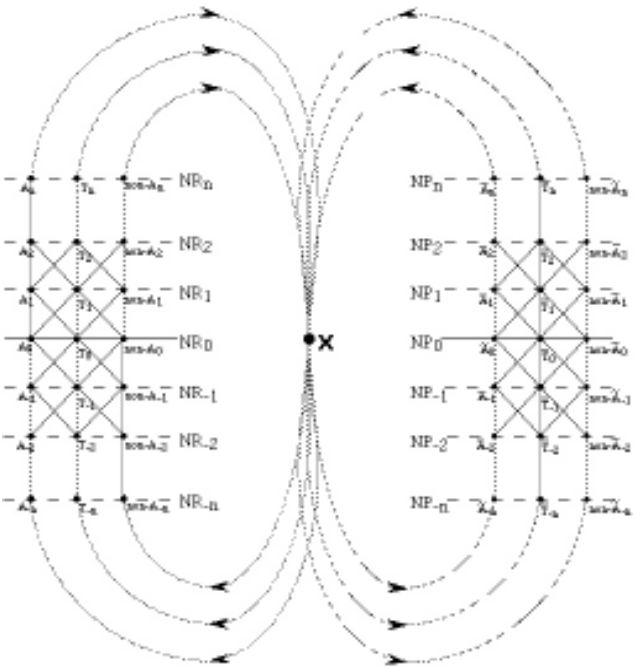

Fig. 1 : The transdisciplinary Object, the transdisciplinary Subject and the Interaction term.

In the left part are symbolically drawn the levels of Reality

$$\{ NR_n, \ldots , NR_2, NR_1, NR_0, NR_{-1}, NR_{-2}, \ldots , NR_{-n} \}$$

The index n can be finite or infinite.

Here the meaning we give to the word "reality" is pragmatic and ontological at the same time.

By "Reality" (with a capital "R") we intend first of all to designate that which resists our experiences, representations, descriptions, images, or even mathematical formulations.

Insofar as Nature participates in the being of the world, one must give an ontological dimension to the concept of Reality. Reality is not merely a social construction, the consensus of a collectivity, or some intersubjective agreement. It also has a trans-subjective dimension: e.g. experimental data can ruin the most beautiful scientific theory.

Of course, one has to distinguish the words "Real" and "Reality". *Real* designates that what it is, while *Reality* is connected to resistance in our human experience. The "Real" is, by definition, veiled for ever, while "Reality" is accesible to our knowledge.

By "level of Reality", a notion I first introduced in Ref.[4] and later developed in Refs.[5 and 6] I designate a set of systems which are invariant under certain laws: for example, quantum entities are subordinate to quantum laws, which depart radically from the laws of the physical world. That is to say that two levels of Reality are different if, while passing from one to the other, there is a break in the applicable laws and a break in fundamental concepts (like, for example, causality).

The emergence of at least three different levels of Reality in the study of natural systems – the macrophysical level, the microphysical level and cyber-space-time (to which one might add a fourth level – that of the M-theory in particle physics, unifying all physical interactions and which has, for the moment, only a pure speculative status) – is a major event in the history of knowledge. The existence of different levels of Reality has been affirmed by different traditions and civilizations, but this affirmation was founded either on religious dogma or on the exploration of the human interior universe only.

Two adjacent levels (say, NR_0 and NR_1 in Fig. 1) are connected by the logic of the included middle, which differs from classical logic in the following essential way.

Classical logic is founded on three axioms :

1. *The axiom of identity* : A is A.

2. *The axiom of non-contradiction* : A is not non-A.

3. *The axiom of the excluded middle* : There exists no third term T ("T" from "third") which is at the same time A and non-A.

In the framework of classical logic, one immediately arrives at the conclusion that the pairs of contradictories advanced by quantum physics are mutually exclusive, because one cannot affirm the validity of an assertion and of its opposite at the same time : A and non-A.

Most quantum logics[7] have modified the second axiom of classical logic – the axiom of non-contradiction – by introducing non-contradiction with several truth values in place of the binary pair (A and non-A). History will credit Stéphane Lupasco (1900-1988) with having shown that the logic of the included middle is a true logic, formalizable and formalized, multivalent (with three values: A, non-A, and T) and non-contradictory.[8]

Our understanding of the axiom of the included middle – there exists a third term T which is at the same time A and non-A – is completely clarified once the notion of "levels of Reality" is introduced.

In order to obtain a clear image of the meaning of the included middle, we represent in Fig. 2 the three terms of the new logic – A, non-A, and T – and the dynamics associated with them by a triangle in which one of the vertices is situated at one level of Reality and the two other vertices at another level of Reality. The included middle is in fact an *included third* term.[1] If one remains at a single level of Reality, all phenomena appear to result from a struggle between two contradictory elements. The third dynamic, that of the T-state, is exercised at another level of Reality, where that which had appeared to be disunited is in fact united, and that which had appeared contradictory is perceived as non-contradictory.

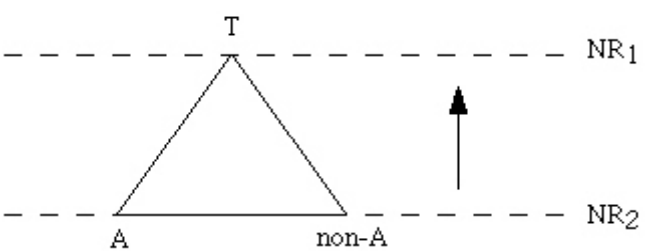

Fig. 2 : Symbolic representation of the action of the included middle logic.

It is the projection of the T-state onto the same single level of Reality which produces the appearance of mutually exclusive, antagonistic pairs (A and non-A). A single level of Reality can only create antagonistic oppositions. It is inherently self-destructive if it is completely separated from all the other levels of Reality. A third term which is situated at the same level of Reality as that of the opposites A and non-A, if one exists, cannot accomplish their reconciliation.

The T_1-state present at the level NR_1 (see Fig. 1) is connected to a pair of contradictories (A_0 and non-A_0) at an immediately adjacent level. The T_1-state allows the unification of contradictories A_0 and non-A_0, but this unification takes place at a level different from the one NR_0 on which A_0 and non-A_0 are situated. The axiom of non-contradiction is thereby respected.

The logic of the included middle is capable of describing the coherence among these levels of Reality by the iterative process described in Fig.1. This iterative process continues to indefinitely until all the levels of Reality, known or conceivable, are exhausted.

In other words, the action of the logic of the included middle on the different levels of Reality induces an open structure of the unity of levels of Reality. This structure has considerable consequences for the theory of knowledge because it implies the impossibility of a self-contained complete theory.

The open structure of the unity of levels of Reality is in accord with one of the most important scientific results of the twentieth century concerning arithmetic, the theorem of Kurt Gödel[9], which states that a sufficiently rich system of axioms inevitably leads to results which are either undecidable or contradictory. The implications of Gödel's theorem have considerable importance for all modern theories of knowledge, primarily because it concerns not just the field of arithmetic, but all of mathematics which include arithmetic.

The Gödelian structure of the unity of levels of Reality, associated with the logic of the included middle, implies that it is impossible to construct a complete theory for describing the passage from one level to the other, and, a fortiori, for describing the unity of levels of Reality. If such unity does exist, this linking of all the levels of Reality must necessarily be an open unity.

There is certainly a coherence among different levels of Reality, at least in the natural world. In fact, an immense self-consistency – a cosmic bootstrap[10] – seems to govern the evolution of the universe, from the infinitely small to the infinitely large, from the infinitely brief to the infinitely long. A flow of information is transmitted in a coherent manner from one level of Reality to another in our physical

universe. However, if coherence is limited only to the levels of Reality, it stops both at the "highest" level and at the "lowest" level. If we introduce the idea of a coherence which continues beyond these two limiting levels, we must conceive the unity of levels of Reality as extending by a zone of *non-resistance* to our experiences, representations, descriptions, images, and mathematical formulations. The "highest" level and the "lowest" level of the totality of levels of Reality are united across a zone of absolute transparence. *In this zone there are no levels of Reality.*

Quite simply, the non-resistance of this zone of absolute transparence is due to the limitations of our bodies and of our sense organs – limitations which apply regardless of what measuring tools are and will be used to extend these sense organs. The zone of non-resistance corresponds to *the sacred* – to *that which does not admit of any rationalization.*

The unity of levels of Reality and its complementary zone of non-resistance constitutes what we call the *transdisciplinary Object.*

A new *Principle of Relativity*[3] emerges from the coexistence between complex plurality and open unity : *no level of Reality constitutes a privileged place from which one is able to understand all the other levels of Reality*. A level of Reality is what it is because all the other levels exist at the same time. This Principle of Relativity can provide a new perspective on the dialogue between different academic disciplines and between cultures. In the transdisciplinary vision, Reality is not only multidimensional, it is also multireferential.

The different levels of Reality are accessible to human knowledge thanks to the existence of different levels of perception, described diagrammatically at the right of Fig. 1. They are found in a one-to-one correspondence with levels of Reality. These levels of perception

$\{ NP_n, \ldots , NP_2, NP_1, NP_0, NP_{-1}, NP_{-2}, \ldots , NP_{-n}\}$

permit an increasingly general, unifying, encompassing vision of Reality, without ever entirely exhausting it.

As in the case of levels of Reality, the coherence of levels of perception presuppose a zone of non-resistance to perception. *In this zone there are no levels of perception.*

The unity of levels of perception and this complementary zone of non-resistance constitutes what we call the *transdisciplinary Subject.*

The two zones of non-resistance of transdisciplinary Object and Subject must be identical for the transdisciplinary Subject to communicate with the transdisciplinary Object. A flow of consciousness that coherently cuts across

different levels of perception must correspond to the flow of information coherently cutting across different levels of Reality. The two flows are interrelated because they share the same zone of non-resistance.

The open unity between the transdisciplinary Object and the transdisciplinary Subject is conveyed by the coherent orientation of the flow of information, described by the three oriented loops in Fig. 1 which cut through the levels of Reality, and of the flow of consciousness, described by the three oriented loops which cut through the levels of perception.

The loops of information and consciousness have to meet in a least one point **X** in order to insure the coherent transmission of information and consciousness everywhere in the Universe. In some sense, the point **X** is the source of all Reality and perception. The point **X** and its associated loops of information and consciousness describe the third term of transdisciplinary knowledge : *the Interaction term between the Subject and the Object, which can be reduced neither to the Object nor to the Subject*.

This ternary partition

{ Subject, Object, Interaction }

is radically different from the binary partition

{ Subject, Object }

which defines modern metaphysics. Transdisciplinarity, with its ternary structure, marks a major rupture with modern metaphysics. It is precisely due to this rupture that transdisciplinarity is able to provide a methodological foundation of a dialogue between technoscientific and spiritual cultures.

The views I am expressing here are in total conformity with those of the founders of quantum mechanics Werner Heisenberg, Wolfgang Pauli and Niels Bohr.

In fact, Werner Heisenberg came very near, in his philosophical writings, to the concept of "level of Reality". In his famous manuscript of the year 1942 (published only in 1984) Heisenberg, who knew Husserl well, introduced the idea of three *regions of reality,* able to give access to the concept of "reality" itself : the first region is that of classical physics, the second – of quantum physics, biology and psychic phenomena and the third – that of the religious, philosophical and artistic experiences.[11] This classification has a subtle ground : the closer and closer connectivenity between Subject and Object.

3. The dialogue between technoscientific and spiritual cultures and the presence of the sacred

Academic disciplines study fragments of levels of Reality and there is a multitude of disciplines associated with a single level of Reality.

Academic disciplines are connected exclusively to the Object, i.e. with only one zone out of the three zones described in the diagram of Fig. 1. Founded on the mechanistic model of classical science, they correspond to an *in vitro* knowledge, the disciplinary knowledge **DK** (see Table 1). They are oriented toward power through domination of the external, physical world. By definition, they are supposed to be *neutral*, i.e. their study has to be done in a way that is independent of any system of values.

However, according to the diagram of Fig. 1, all these feature are in fact *ad hoc,* artificial and illusory, because the Object has always to be in interaction with the Subject, through the third, Interaction term.

The resulting full knowledge is a *new type of knowledge* – the transdisciplinary knowledge **TK**, which corresponds to an *in vivo* knowledge. This new knowledge is concerned with the correspondence beteen the external world of the Object and the internal world of the Subject. The **TK** knowledge is really a *knowledge of the third term*. By definition, **TK** knowledge includes a system of values.

DISCIPLINARY KNOWLEDGE **DK**	TRANSDISCIPLINARY KNOWLEDGE **TK**
IN VITRO	*IN VIVO*
External world - Object	Correspondence between external world (Object) and internal world (Subject)
knowledge	understanding
analytic intelligence	new type of intelligence - harmony between mind, feelings and body
oriented towards power and possession	oriented towards astonishment and sharing
binary logic	included middle logic
exclusion of values	inclusion of values

Table 1. Comparison between disciplinary knowledge **DK** and transdisciplinary knowledge **TK**.

It is important to realize that disciplinary knowledge and transdisciplinary knowledge are not antagonistic but complementary. *The methodologies of both are founded on the scientific attitude*.

The above considerations explain the somewhat paradoxical statement that transdisciplinary knowledge is able to bring a new vision not only of academic disciplines but also of cultures, religions and spiritual traditions.

The crucial difference between academic disciplines on one side and cultures on the other side can be seen on the diagram of Fig. 1. Cultures are not concerned with fragments of levels of Reality only: they simultaneously involve a level of Reality, a level of perception *and* fragments of the non-resistance zone of the sacred. In other words, cultures, religions and spiritual traditions correspond to a well-defined horizontal section of the diagram of Fig. 1.

The resistance implied by the levels of Reality is connected with the territory in which a well-defined culture appears, with the corresponding historical events through which a given collectivity of people has gone, and with the mixture of different cultural and spiritual customs carried by the people crossing the given territory at the time.

The resistance implied by the levels of perception is connected with the given set of spiritual practices and cultural habits, associated with a given theology, a given religious doctrine or a given ensemble of cultural personalities and their teachings through the historical time.

The non-resistance zone of the sacred is, in fact, shared by all cultures. This fact could explain why there is an inextinguishable desire of universality, more or less hidden in any culture in spite of its claim of absolute specificity.

Two crucial problems today are certainly the status of the sacred (as forseen by Mircea Eliade) and the status of technoscience.

As can be seen in Fig. 1, again, technoscientific culture is entirely situated in the left part of the diagram, while spiritual culture crosses all the three terms which figure in the diagram. This asymmetry between the two post-modern cultures demonstrates the difficulty of their dialogue: this dialogue can occur only when there is a *conversion* of technoscience towards the values and towards the sacred, i.e. when the technoscientific culture becomes a true culture. This conversion must inevitably go through a fundamental change of attitude of scientists themselves. This process is already visible throughout the world but old habits of mind are still extremely strong.

The encounter between different levels of Reality and different levels of perception engenders different *levels of representation*. Images correspond-

ing to a certain level of representation have a different *quality* than the images associated with another level of representation, because each quality is associated with a certain level of Reality and with a certain level of perception. Each level of representation appears like a veritable wall, apparently unsurmountable because of its relation to the images engendered by another level of representation. These levels of representation of the sensible world are therefore connected with the levels of perception of the the scientist, the artist, or religious people. True artistic creation and deep religious experiences arise at the moment which bridges several levels of perception at the same time, resulting in a *transperception*. Transperception permits a global, undifferentiated understanding of the totality of levels of perception. True scientific creation arises at the moment which bridges several levels of representation at the same time, resulting in *transrepresentation*. Transperception and transrepresentation can explain the surprising similarities between moments of scientific and artistic creation, as brilliantly demonstrated in a book written by the great mathematician Jacques Hadamard.[12]

The problem of the sacred, understood as the presence of something of irreducibly real in the world, is unavoidable for any rational approach to knowledge. One can deny or affirm the presence of the sacred in the world and in ourselves, but, if a coherent discourse on Reality is to be elaborated, one is obliged to refer to it.

Mircea Eliade once stated in an interview : "*The sacred does not imply belief in God, in gods, or spirits. It is . . . the experience of a reality and the source of consciousness of existing in the world*".[13] The sacred is first of all an experience; it is transmitted by a feeling – the "religious" feeling – of that which links beings and things and, in consequence, induces in the very depths of the human being an absolute respect for the others, to whom he is linked by their all sharing a common life on one and the same Earth. The transdisciplinary model of Reality casts new light on the meaning of the sacred.

The zone of non-resistance is at once *immanent transcendence* and *transcendent immanence* : the former puts the accent on transcendence, whereas the second puts it on immanence. These two terms are therefore, in part, contradictory and consequently inadequate for designating the zone of non-resistance, which appears as the irreducibly real which can neither be reduced to immanent transcendence nor to transcendent immanence. The word *sacred* is appropriate for designating this zone of non-resistance, insofar as the included middle reconciles immanent transcendence and transcendent immanence.

One way or another, different cultures and religions, as well as agnostic and atheist currents are defined in terms of the question of the sacred. *Experience of the sacred is the source of a transcultural attitude*.

The transcultural designates the opening of all cultures to that which cuts across them and transcends them. It concerns the time present in *transhistory*, notion introduced by Eliade, which concerns the unthinkable, the unthought, and epiphany.

The transculture does not mean a unique type of culture, but the open, transcendent unity of all cultures.

The transcultural attitude is not in contradiction with any cultural, religious or spiritual tradition or with any agnostic or atheistic current, to the extent that these traditions and currents recognize the presence of the sacred. In fact, *the presence of the sacred is our own human transpresence in the world*.

One can understand why my position differs from the one recently expressed by the great post-modern thinker George Steiner.[13] I fully agree with him that the barbarity of the XXth century is without precedent in the human history. However, when George Steiner, quoting Samuel Beckett (*«He doesn't exist, the bastard !"*) and Bertrand Russell (*«It isn't nice of Him not to give us news"*), expresses his own deep belief in the value of a future atheistic civilisation, I find myself very doubtful. It is my conviction that a post-modern humanism disconnected from the sacred has no chance to survive in the framework of the recent, strong and irrational technoscientific culture. The fascination of post-modern humanists in the face of technoscience is troubling.

The concept of transculture which I am formulating here is very near that which the great Arab poet Adonis calls the *mysticism of art*: a movement towards the hidden face of Reality, a living experience, a perpetual travel towards the heart of the world, a unification of contradictories, the infinity and the unknown as aspiration, freedom from any philosophic or religious system.[15]

The transcultural attitude is also close to what which the great Christian theologian and philosopher Raimon Panikkar calls the *intrareligious dialogue* : a dialogue which occurs in the heart of any human being.[16]

Transdisciplinarity calls for a new form of humanism – *transhumanism* – which offers each being the greatest capacity for cultural and spiritual development. It involves searching for that which is between, across, and beyond human beings – that which could be called the Being of beings.

The transcultural attitude is not simply a utopian project – it is engraved in the very depths of our being. Through the transcultural, the conflict of cultures – an increasingly present menace in our time – has no more reason to be. If the transcultural were to find its proper place in modernity, no war of civilizations could take place.

REFERENCES

[1] *C. P. Snow*, The Two Cultures, Cambridge University Press, Cambridge, 1993; this book is based upon a lecture delivered by C. P. Snow in 1959.

[2] *Basarab Nicolescu*, Science as "Testimony", in Proceedings of the Symposium Science and the Boundaries of Knowlege : the Prologue of Our Cultural Past, organised by UNESCO in collaboration with the Cini Foundation (Venice, March 3-7, 1986), UNESCO, Paris, 1986, pp. 9-30; the Venice Declaration can be found on the Internet page http://perso.club-internet.fr/nicol/ciret/bulletin/b2c4.htm

[3] *Basarab Nicolescu*, La transdisciplinarité, manifeste, Le Rocher, Monaco, coll. "Transdisciplinarité", 1996; English translation : Manifesto of Transdisciplinarity, State University of New York (SUNY) Press, New York, 2002, translation by Karen-Claire Voss.

[4] *Basarab Nicolescu*, Nous, la particule et le monde, Le Mail, Paris, 1985.

[5] *Basarab Nicolescu*, Science, Meaning and Evolution – The Cosmology of Jacob Boehme, with selected texts by Jacob Boehme, translated from the French by Rob Baker, foreword by Joscelyn Godwin, afterword by Antoine Faivre, Parabola Books, New York, 1991.

[6] *Basarab Nicolescu*, Levels of Complexity and Levels of Reality, in "The Emergence of Complexity in Mathematics, Physics, Chemistry, and Biology", Proceedings of the Plenary Session of the Pontifical Academy of Sciences, 27-31 October 1992, Casina Pio IV, Vatican, Ed. Pontificia Academia Scientiarum, Vatican City, 1996 (distributed by Princeton University Press), edited by Bernard Pullman;

Basarab Nicolescu, Gödelian Aspects of Nature and Knowledge, in "Systems – New Paradigms for the Human Sciences", Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1998, edited by Gabriel Altmann and Walter A. Koch;

Michel Camus, Thierry Magnin, Basarab Nicolescu and Karen-Claire Voss, Levels of Representation and Levels of Reality: Towards an Ontology of Science, in The Concept of Nature in Science and Theology (part II), Éditions Labor et Fides, Genève, 1998, pp. 94-103, edited by Niels H. Gregersen, Michael W.S. Parsons and Christoph Wassermann;

Basarab Nicolescu, Hylemorphism, Quantum Physics and Levels of Reality, in Aristotle and Contemporary Science, Vol. I, Peter Lang, New York, 2000, pp. 173-184, edited by Demetra Sfendoni-Mentzou, introduction by Hilary Putnam.

[7] *T.A. Brody,* On Quantum Logic, in Foundation of Physics, vol. 14, n° 5, 1984, pp. 409-430.

[8] *Stéphane Lupasco*, Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie, Le Rocher, Paris, 1987 (2nd edition), foreword by Basarab Nicolescu; Stéphane Lupasco – L'homme et l'oeuvre, Le Rocher, Monaco, coll. "Transdisciplinarité", 1999, under the direction of Horia Badescu and Basarab Nicolescu.

[9] See, for example, Ernest Nagel and James R. Newman, Gödel's Proof, New York University Press, New York, 1958; Hao Wang, A Logical Journey – From Gödel to Philosophy, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts – London, England, 1996.

[10] *Paul Davies,* Superforce – The Search for a Grand Unified Theory of Nature, Simon and Schuster, New York, 1984, p. 195.

[11] *Werner Heisenberg*, Philosophie – Le manuscrit de 1942, Seuil, Paris, 1998, translation from German and introduction by Catherine Chevalley; German original edition : Ordnung der Wirklichkeit, R. Piper GmbH § KG, Munich, 1989 (published first in W. Heisenberg Gesammelte Werke, Vol. C-I : Physik und Erkenntnis, 1927-1955, R. Piper GmbH § KG, Munich, 1984, pp. 218-306, edited by W. Blum, H. P. Dürr and H. Rechenberg); to my knowledge, there is no translation in English of this book.

[12] *Jacques Hadamard*, The Psychology of Invention in the Mathematical Field, Princeton University Press, Princeton, 1945; French edition : Essai sur la psychologie de l'invention dans le domaine mathématique, Gauthier-Villars, Paris, 1978.

[13] *Mircea Eliade*, L'épreuve du labyrinthe, interviews by Claude-Henri Rocquet, Pierre Belfond, Paris, 1978, p. 175; translation in English : Ordeal by Labyrinth, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

[14] *George Steiner*, Penser Europe, in L'Europe en quête d'harmonie, Rencontres Européennes de Clichy, La Maison sur le Monde, 71250 Mazille, France, 2001, pp. 42-68, edited by Aude Fonquernie.

[15] *Adonis*, La prière et l'épée – Essais sur la culture arabe, Mercure de France, Paris, 1993, pp. 143-146, translation from Arab by Leïla Khatib and Anne Wade Minkowski.

[16] *Raimon Panikkar*, The Intrareligious Dialogue, Paulist Press, USA, to be published; Le dialogue intrareligieux, Aubier, Paris, 1985, translation from English by Josette Gennaoui; Entre Dieu et le cosmos, Albin Michel, Paris, 1998, interviews by Gwendoline Jarczyk.

The expression "included third" is more precise. However, in order to respect the well-established terminology in logic I will keep, in the following, the name "included middle".

© Basarab Nicolescu, 2004

ТРИНИТАРНЫЙ БАЗИС ИНТЕГРАЦИИ*

Рэм БАРАНЦЕВ

Мы, с одной стороны, всегда и при всех обстоятельствах мыслим черно-бело, бинарно, дуалистически, альтернативно, а с другой стороны, ухитряемся при этом ставшем уже привычкой бинарном мышлении верить в тринитарного Бога.

К. А. Свасьян[1]

В современном мире противоречия между разными цивилизациями, этносами, конфессиями образуют многомерное пространство столкновений. И чем больше разногласий, тем сильнее потребность в единении как основе выживания. Синтезирующую роль берёт на себя культура, объединяющая науку, искусство и религию в целостность ноосферы. Философия всеединства возрождается к новой жизни на основе глубинного архетипа Троицы.

Святая Троица служила духовным ориентиром для таких мыслителей, как Бонавентура, И. Кеплер, П. Флоренский. «Восстановить на Земле этот верный образ Божественной Троицы – вот в чём русская идея», – писал В.С.Соловьёв.[2] К этому архетипу всё больше обращаются и современные авторы: Л. И. Корочкин, Б. В. Раушенбах, В. Н. Тростников и многие другие. В тройном фундаменте науки «поле-вещество-законы» просматриваются лики Отца, Сына и Святого Духа.[3] В синтезе знаний о Боге, мире и человеке складывается единая картина бытия.[4]

Поиски подходящих понятий, воплощающих на человеческом плане Божественную Троицу, продолжаются, отражая личностный опыт в разных вариантах тройных комплексов. В наших работах сформировалась системная триада[5], которая, в отличие от линейной (вырожденной) и переходной (гегелевской), обнаружила универсальную семантику:

интуицио

рацио эмоцио,

связанную вероятно со способностью человека мыслить одновременно и понятиями, и образами, и символами. В этой структуре каждая

пара находится в соотношении дополнительности, а третий фактор задаёт меру совместности.[6]

Количественно эту закономерность нетрудно проследить на примере асимптотической математики.[7] В личностном плане такое же свойство проявляется в триаде «долг-любовь-призвание». В социальном плане можно вспомнить древнюю триаду «закон-народ-власть», в которой противоречия между законом и народом разрешаются через власть, между народом и властью – через закон, между властью и законом – через народ.

Попарное рассмотрение противоречий при фиксированной мере остаётся данью бинарной парадигме. Одновременное включение всех трёх компонент описывается симметризованным соотношением, которое получается перемножением трёх неравенств вида Δx_1 я $\Delta x_2 > h_3$, образуемых циклической перестановкой индексов. В результате имеем $\Delta x_1 \cdot \Delta x_2 \cdot \Delta x_3 > (h_1 h_2 h_3)^{1/2} = H$.

Расшифровка этих величин зависит от рассматриваемой системы. Если отталкиваться от физики, то, различая, по Филберту[8], теорию элементарных частиц, теорию относительности и квантовую механику, имеем соответственно три меры ограничений, задаваемые константами: e (заряд электрона), c (скорость света), ħ (константа Планка), безразмерная комбинация которых образует известную постоянную тонкой структуры $\alpha = e^2/\hbar c = 1/137$. Можно предположить, что именно она определяет универсальный масштаб обобщённого параметра Планка H.

Тернарное соотношение неопределённости было получено нами из бинарных соотношений путём симметризации. Однако оно заслуживает статуса самостоятельной сущности, ибо, как понял ещё Ч. Пирс, «триадическое соотношение исходно, то есть три его члена связаны вместе таким образом, что оно не сводится ни к какой совокупности диадических отношений».[9]

Тернарный опыт человечества достаточно богат и интерес к нему возрастает. В двух томах Международной библиографии тринитарной литературы[10] собрано около шести тысяч работ по триадическим структурам типа nosse-velle-esse, т.е. cognition-acting-being, или

бытие

познание действие,

соответствующего нашей семантической формуле. Целостные триады, сложившиеся в разных культурных традициях, состоят из слов, привязка которых к предлагаемому эталону не всегда очевидна. При смене

структурной парадигмы содержание понятий приходится переосмысливать в новой системе отношений. И тогда открывается удивительная общность семантической формулы системной триады, которая проявляется во всех основополагающих открытиях науки, в гениальных произведениях искусства, в жизнеспособных религиях мира.[11] В социальной сфере на эту гомологию обратил внимание В. В. Иофе.[12] Вспоминая Н. И. Вавилова, можно говорить о законе гомологических триад.

Мысль о триединстве науки, искусства и веры развивал в России ещё в XIX веке князь В. Ф. Одоевский. В «Истории русской философии» В. В. Зеньковского читаем: «Одоевский исходит из того, что в человеке слиты три стихии: верующая, познающая, эстетическая, – поэтому в основу философии должны быть положены не только наука, но и религия, и искусство. В целостном соединении их и заключается содержание культуры, а их развитие образует смысл истории».[13]

П. А. Флоренский, говоря о триединстве ума, чувства и воли человека, рассматривает трихотомию как начало системы и приходит к мысли об онтологичности триадической структуры.[14] В качестве составляющих этой фундаментальной триады можно видеть априорные категории Канта (рацио), архетипы Юнга (эмоцио) и эйдосы Платона (интуицио).[15]

Неизбежность перехода от бинарных структур к тернарным при стремлении к целостности вполне очевидна. Но, будучи необходимой, является ли системная триада достаточной настолько, чтобы вместе с Т. П. Григорьевой[16] мы могли сказать: «Триединое и есть логика целого»? Ведь существуют и более сложные комплексы: тетрады, пентады и т.д.[17] Конечно, можно сослаться на принцип простоты и бритву Оккама. Можно аргументировать общностью семантической формулы системной триады, которая проявляется всюду, в то время как семантика более сложных плеяд весьма локализована и универсальный архетип в них пока не обнаружен. Но существуют и более глубокие основания сфокусировать внимание на тернарных структурах.

Природа, в отличие от бравого рассудка, избегает уходить в дурную бесконечность. Формального умножителя всегда настигает коллапс. В синергетике это называют самоорганизованной критичностью. Коридор эволюции достаточно узок. В истории Вселенной предполагается, что когда-то произошёл фазовый переход от начальной многомерности к трёхмерному пространству, обеспечивший рост разнообразия структурных форм.[18] В физике ещё в 1917 г. П. Эренфест обнаружил,

что трёхмерность обладает определёнными преимуществами, так как при меньшей размерности не могут возникать сложные структуры, а при большей не могут существовать устойчивые атомы и планетные системы. В многомерных моделях физических пространств дополнительные измерения оказываются свёрнутыми.

Геометрический образ системной триады в виде правильного горизонтального треугольника – двумерный. Однако в динамике жизни каждая компонента может меняться самостоятельно по своей оси, так что проявленная триада имеет три измерения. Также и диада: фиксированная – одномерна, действующая – двумерна.

В 50-е годы прошлого столетия интересное исследование провели американские лингвисты, задавшиеся вопросом о числе измерений смыслового пространства[19] Взяв в качестве возможных осей множество бинарных оппозиций типа хороший-плохой, большой-маленький, быстрый-медленный и т.п., они предложили разным людям размещать на этих шкалах отдельные слова. Пятьдесят осей, сто человек, двадцать слов образовали сто тысяч суждений. Корреляционный анализ показал, что с точностью до двух процентов все оси можно сгруппировать в три независимых (ортогональных) пучка (комплекса), получивших названия: **оценка, сила, активность**.

Тройка ведущих признаков (управляющих параметров) встречается у многих авторов. Однако линейный способ письма и чтения породил примитивную привычку к одномерному расширению списка кандидатов. Так, к трём агрегатным состояниям вещества, существующим при нормальных условиях (твёрдое, жидкое, газообразное), иногда добавляют экзотические состояния, реализуемые при условиях экстремальных (плазма, сверхпроводимость и т.п.). К трём видам власти (законодательная, исполнительная, судебная) на правах четвёртого добавляют средства массовой информации (СМИ), в то время как этот фактор более органично смотрится в триаде рычагов власти: финансы – силовые структуры – СМИ.

Во многих случаях, когда рассматривается более трёх параметров, некоторые из них оказываются близкими по смыслу и комплексируются в соответствующую компоненту системной триады. Так, из четырёх корней достаточного основания А. Шопенгауэра (логический, математический, физический, этический) два первых легко объединяются в *рацио.* Из четырёх элементов, лежащих в основе психофизической ти-

пологии К. Юнга (мышление, интуиция, чувствование, ощущение), два последних очевидно представляют *эмоцио*. Из четырёх видов причин Аристотеля (формальные, материальные, действующие, конечные) первая и последняя сливаются в *интуицио*, ибо форма и есть цель. «Триада не анализируема в диады. Однако, четвёрка разложима на тройки», – заметил Ч. Пирс.[20]

Важность проблемы комплексирования единичных признаков в более сложные была осознана А. А. Любищевым при разработке концепции естественной системы организмов.[21] В ходе комплексирования решается задача ортогонализации осей семантического пространства, формируются синтезирующие структуры, рассматривается проблема реального смысла образуемых комплексов.[22] Показав недостаточность иерархического и комбинативного принципов систематизации, А.А. Любищев ввёл понятие параметрической системы, в которой объекты размещаются по немногим ведущим признакам – параметрам системы, а все другие признаки связаны с ними коррелятивно. К 80-м годам прошлого века понятие ведущих признаков возродилось в синергетике под именем управляющих параметров, а коррелятивная связь – в виде принципа подчинения.

Гармония жизни достигается и поддерживается при динамическом балансе всех компонент системной триады. Чрезмерное усиление или ослабление отдельных сторон нарушает её целостность, ведёт к застою и гибели. Так, экология природы не будет развиваться без экологии культуры и экологии духа[23], а её охранная миссия может выродиться в стагнацию, если не обогатится динамической и ритмической компонентами. Валеология должна заботиться не только о физическом, но также о психическом и нравственном здоровье человека. В сфере образования системная триада, выполняя синтезирующую роль, должна включать в себя и передачу знаний (рацио), и воспитание стиля (эмоцио), и развитие умения (интуицио). Целостно образованный человек ощущает себя понимающим («счастье – это когда тебя понимают»), участвующим («без меня народ не полон»), творящим (синергия – соработничество человека с Богом).

В гармонически развитом обществе экономическая, политическая и духовная сферы тоже должны поддерживаться в динамическом равновесии. К сожалению, в России сейчас политический нос и экономический хвост вязнут в безнравственной реальности, ибо душа народа

ещё не прошла через искупление и очищающее раскаяние.

В семантическом пространстве планетарного социума место России видится не между Западом и Востоком[24], где его обычно ищут, а в аспекте ***эмоцио***, признавая за Западом доминанту ***рацио***, за Востоком – ***интуицио***. Всё самобытное в России рождается в сфере *эмоцио*. Внутренняя самоорганизация чувств опережает у нас внешнюю организацию государства. Плоды зреют внутри народного сознания, и решающую роль играет характер, концентрированный в душе. В русской тройке коренная лошадка – эмоцио.

Известный *антропный* принцип возник при телеологической интерпретации удивительного факта чрезвычайно тонкой согласованности фундаментальных физических констант. Синергетическая версия этого принципа толкует его как весьма узкий эволюционный коридор в сложное будущее.[25] Рыть этот тоннель в семантическом пространстве предстоит человечеству путём не менее тонкого согласования существующих различий между этносами, нациями, конфессиями. Не очень видимо полагаясь на человеческий разум, Господь оставил нам спасительную подсказку – тринитарный базис интеграции.

THE TRINITARIAN BASIS OF INTEGRATION

Rem BARANTSEV
St. Petersburg State University, Russia

In the contemporary world contradictions among different civilizations, ethos, and confessions produce multidimensional collisions. The greater the number of contradictions the stronger the need for unity as a foundation of survival. The synthesis of culture is produced by the unifying roles of science, art and religion in the realm of the noosphere. The unifying philosophy is based on the archetype of the Trinity.

The Holy Trinity provided spiritual guidance for such thinkers as Bonaventura, J. Kepler, and P. Florensky. As W. Solowjew explains, the central idea of Russian Orthodoxy is to restore the true image of the Holy Trinity on Earth. More and more often modern authors, such as L. Korochkin, B. Raushenbach, V. Trostnikov, and many others, refer to this archetype. The search for adequate notions that embody the Hole Trinity at the human level evolves from reflecting on personal experience in diverse variants of triple

complexes. The triadic system of understanding that has evolved through our work, unlike the linear (degenerated) and transitional (Hegel) triads, involves the universal semantics of intuition – rationalism - emotion.

The Trinity seems to be associated with the human ability to think simultaneously in notions, images, and symbols. In this structure, two parts of the triad are found to be in complementary relationship while the third factor sets the measure of compatibility.

The harmony of life is achieved and maintained in the dynamic balance of all components of the system triad. Excessive amplification or the decline of an aspect of the triad decays its wholeness, thereby leading to stagnation and death. Thus the ecology of nature does not develop without the ecology of culture and spirit, and in this case its safe mission will degenerate into stagnation unless it is enriched by the dynamic and rhythmic components of intuition and emotion. The valeology ought to care about the mental and moral health of the people as well as the physical health. In the realm of education, the synthesizing role of the triadic system is evident in the complementary relationship between knowledge (*ratio*), style of education (*emotio*) and development of ability (*intuitio*). A well-educated man has a feeling of being understood ("happiness – that's when you are well understood"), implicated ("without me my people are incomplete") and creative (synergy is a co-working of man with God).

In a harmonious society the economic, political, and spiritual realms must be maintained in a dynamic balance. Unfortunately, in Russia the political and economic parts of the culture are stuck in immoral reality because the soul of our people has not passed into redemption and purifying repentance.

In the semantic space of the planetary society the place of Russia is not found between the West and the East, wherein it is commonly sought, but in the aspect of *emotio* balancing the predominance of *ratio* in the West and *intuitio* in the East. The inner self-organization of feeling outstrips the outer organization of the state. The fruit brought to life through the restoration of the Trinity is ripening inside the consciousness of the people, and the character set in the soul plays the decisive role in this process. *Emotio* is the shaft-horse of the Russian "troika". The well-known *anthropic* principle arose from the teleological interpretation of a striking phenomenon requiring a very fine coordination of fundamental physical constants. The synergetic version of the anthropic principle interprets the transition to redemption and repentance as a rather narrow evolutionary pass-way into a complex future. It is mankind who

will dig the tunnel through semantic space through the fine coordination of existent differences among ethos, nations, and confessions. Not so much by relying upon the human wisdom the Lord bestowed on us as through life-saving prompting by the Trinitarian basis of integration.

ПРИМЕЧАНИЯ

Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 03-03-00247 а/Б.

[1] *Свасьян К. А.* Два некролога. М., 2003. С. 41.

[2] *Соловьёв В. С.* Русская идея // Русская идея. М., 1992. С. 204.

[3] *Степанов В. М.* Союз религии и науки – программа XXI века // Мир в третьем тысячелетии. Диалог мировоззрений. Нижний Новгород, 1999.

[4] *Ромашов А. Н.* О синтезе человеческих знаний: О Боге, Мире и Человеке. М., 1997.

[5] *Баранцев Р. Г.* От бинарных оппозиций – к тернарному синтезу // Онтология диалога: философский и художественный опыт. СПб., 2002.

[6] *Баранцев Р. Г.* Принцип неопределённости-дополнительности-совместности в тринитарной методологии // Научные труды РИМЭ. Рига, 2001. Вып. 5.

[7] *Баранцев Р. Г.* Неизбежность асимптотической математики // Математика. Компьютер. Образование. Вып.7. Часть 1. М., 2000.

[8] *Philberth B.* Der Driveline. Anfang und Sein. Die Structur der Schöpfung. Stein am Rhein, 1974.

[9] *Пирс Ч.* С. Логика как семиотика: Теория знаков // Метафизические исследования. Вып.11. Язык. СПб. 1999. С. 201.

[10] Bibliotheca Trinitariorum. International Bibliography of Trinitarian Literature. Ed. By E. Schadel. München e.a., v.1, 1984, v.2, 1988.

Рецензия: *Баранцев Р. Г., Хованов Н. В.* Философские науки, 1990, № 4.

[11] *Баранцев Р. Г.* Универсальная семантика триадических структур в науке-искусстве-религии // Языки науки – языки искусства. М., 2000.

[12] *Иофе В. В.* Границы смысла. СПб., 2002.

[13] *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991, т. 1, ч. 1. С. 151.

[14] *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. М.: Правда. 1990. С. 597.

[15] *Гиндилис Н. Л.* Знание как целостность // Проблема знания в истории науки и культуры. СПб, 2001. С. 77.

[16] *Григорьева Т. П.* Синергетика и Восток // Синергетическая парадигма. М., 2000.

[17] *Bennett J. G.* The Dramatic Universe. Vol. 3. Man and his Nature. Charles Town, 1987.

[18] *Новиков И. Д.* Как взорвалась Вселенная. М.: Наука, 1988.

[19] *Osgood Ch. E., Suci G. J., Tannenbaum P. H.* The Measurement of Meaning. Urbana, 1957.

См. также: *Кондратов А. М.* Звуки и знаки. М., 1978.

[20] *Пирс Ч. С.* Принципы философии. СПб., 2001. С.66.

[21] *Любищев А. А*. Проблемы формы, систематики и эволюции организмов. М.: Наука, 1982.

[22] *Баранцев Р. Г.* Развитие идей А. А. Любищева о комплексировании // Теоретические проблемы эволюции и экологии. Тольятти, 1991. См. также: Комплексирование управляющих параметров // Логико-алгебраические методы в науке, технике и экономике. Ульяновск, 2000.

[23] *Баранцев Р. Г*. Экология духа // Светоград, № 3. Владивосток, 2003.

[24] *Баранцев Р. Г*. Находится ли Россия между Востоком и Западом? // Мир огненный, 1997, №3.

[25] *Князева Е. Н., Курдюмов С. П*. Основания синергетики. СПб., 2002.

© Рэм Баранцев, 2004

РОЛЬ СУБЪЕКТА ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ В ОСУЩЕСТВЛЕНИИ ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ КУЛЬТУРЫ ДИАЛОГА

Марина САВЕЛЬЕВА

Мною движет *страх* за *мое* мышление,
за мой личный *импульс* к философствованию.
А. Пятигорский

В современной историко-философской литературе существует устойчивое мнение, что определяющим признаком философии постмодернизма является трансформация «философии *сознания*» в статус «философии *языка*». В результате в мировоззрении людей стала проявляться амбивалентная тенденция: с одной стороны, происходит всё большее предпочтение коллективных, общественных и как идеал – общечеловеческих ценностей и измерений бытия в ущерб индивидуальным ценностям; с другой стороны, – языковый статус философии усиливает её *коммуникативную, диалогическую* функцию, которую можно рассматривать как «компенсаторную». Правда, обе стороны этой тенденции сходятся в одном: уже не актуальны философские опыты *индивида* культуры модерна или коллективного индивида классики, долгое время выполнявшие функцию *метафизического основания*. Ныне речь уже не идёт о поисках основания или возможностях его определения; эта проблема считается решённой вместе с завершением культуры модерна, решённой в том понимании, что в ней больше не видят смысла. Поэтому речь идёт о способах *адаптации* человека (в том числе и языковой) в условиях бесконечного культурного превращения этого основания.

Однако признание «аксиоматического» статуса основания породило новую проблему. Расширение возможностей коммуникации отдельных философствующих субъектов, стирание различий между стихийным и последовательным (теоретическим) философствованием, соприкосновение и пересечение индивидуальных философских опытов в пространстве и времени привели к необходимости рассматривать культуру не как пространство возможностей реализации основания, а как

совокупное текстуальное пространство (= реализованное основание), где основная проблема состоит в возможности адекватного перевода языков и смыслов, то есть в возможности диалога. И значит, в возможности самой культуры.

Таким образом, устранение проблемы основания в условиях постмодерна повлекло за собой изменение объективных критериев оценки культуры, что немедленно отразилось на особенностях философского мышления. *Постсовременная ситуация философии, – это ситуация одновременной абсолютизации диалога и поисков его абсолютного основания*. Это ситуация поисков Абсолюта для Абсолюта, адекватного языка описания диалога, формы диалога. Это *переход от «диалога культур» к «культуре диалога»* как особого пространства сознания.

Мифический характер философствующего субъекта

В результате такой гносеологической трансформации изменились статусы, роль и место субъектов философской позиции исследования. В условиях модернистской «философии сознания» речь шла о создании действительной *теории* сознания, которая позволила бы субъекту проявить себя самодостаточно и универсально, – и в качестве субъекта (оператора познания), и в качестве объекта (поля наблюдения познания), и в качестве основания (причины познания). Иными словами, создание такой теории всецело зависело от сознательных способностей субъекта, а результат должен был стать критерием самореализации субъекта в культуре. Такому субъекту диалог не был нужен. Сосредоточение на основательности субъекта предполагало его сущностную исключённость из контекста культурны, делало его «акультурным». Проблема основания своей всеохватностью останавливала развитие (в том числе и развитие мысли). Поэтому опыт модерна оказался тупиковым для философского опыта и следующий этап философии должен был начинать всё сначала.

Поскольку модернистские философские опыты продемонстрировали свою предметную несостоятельность (а метафизические заслуги в расчёт не принимались), то в условиях постмодерна на первый план была выдвинута *практическая* задача, – разработка «философии языка», где в роли адекватного «опытного пространства» выступила история философии.

С точки зрения самой философии (и модернистской, и постмодернистской), «теории языка» быть не может (оставим за скобками вопрос

о специальных теориях). Теория вообще возможна лишь там, где отсутствует предметность, а есть лишь символичность отношений субъекта действия с миром. А коль скоро теория отсутствует, то отсутствует, прежде всего, субъект как основание символизма, есть только знаковое поле для перемещения информации. Иначе говоря, субъект философии постмодернизма, конечно же, есть – но это уже не человек, а *«сам язык»*, и он полностью поглощён предметностью, лишён субстанциальных, основательных характеристик. Его функция – упорядочивание, перемещение, игры, уточнение, разъяснение, соединение и разъединение, *но не способность формировать культуру*.

Субъект сознания эпохи модерна формально организовывал культуру, был втянут в процесс «метафизического апостериори», которое переживалось моментально и как бы «само собой», внеисторично, поскольку обладало автономным пространственно-временным статусом. В этой связи язык выполнял сугубо прикладную роль; нельзя было говорить, в строгом смысле, о «субъекте языка», поскольку он выполнял функцию своеобразного «социального органа». В условиях же постсовременности говорят уже именно о «субъекте языка», потому что он превратился в достаточное основание формирования предметных форм культуры. В этом смысле культура не просто вторична основанию, но «бесконечно вторична», отстаёт от неё. Она – следствие *бесконечной смысловой «переработки» бытийности основания*.

Поэтому постмодернистский диалог «субъектов языка» так же невозможен, как и диалог философов модернизма. Только не из-за самодостаточности, а от «ущербности»; это *«диалог субъектов с языком»* (впрочем, Витгенштейн уже предполагал, что такое когда-нибудь произойдёт, – ведь он был убеждён в языковой природе сознания). И потому время от времени возникает «дикая» ситуация: субъект философствования понимает сам себя гораздо меньше, чем этот язык понимает себя! Субъект вынужден отвечать не на свои вопросы, и потому его ответы звучат каверзно даже для самого ответчика. Текст поглощает собой автора, умерщвляет его (Р. Барт), делает шизофреником (Делёз – Гваттари), или «гражданином мира», видящим себя в любом тексте (Борхес, Эко).

Тотальность языка указывает, что в культуре всё находится в состоянии «броуновского движения», но ничего не поддаётся кардинальному изменению. Форма культуры не меняется, перетасовывается лишь её содержание во времени. Субъекты культуры, если их понимать в тра-

диционном модернистском смысле, в состоянии сегодня только адаптироваться к условиям, которые были созданы другими. То есть, они вовлечены в процесс «физического апостериори».

Можно сказать, что философствующий субъект трансформировался в субъект истории философии. В условиях постмодернистской «философии языка» история философии, номинально оставаясь специальной (около)философской дисциплиной, по сути, утратила этот статус и стала *тотальной, дублирующей автономный философский акт*, но уже в рамках чужих текстов.

То, что философский опыт стал трансформироваться в историко-философский, означает, что философы перестают напрямую заниматься проблемой сознания, перестают «*действовать* философски», а лишь исследуют, наблюдают со стороны то, что, в строгом смысле, философией не является (как не является, скажем, математикой история математики). А. Пятигорский назвал это *«ситуацией тоталитаризма философии»*, когда «общее» перестаёт быть идеей и переходит в статус эмпирии, то есть переживается принудительно: «человек должен думать определённым образом об определённых вещах, чтобы… *не думать*. Не думать о своём *мышлении*, не думать о *своей* судьбе».[1] Ведь чем, по сути, философское сознание отличается от историко-философского мышления? Тем, что *первое всё представляет себе в свете мышления*, а *второе представляет мышление в свете чего-либо*. Например, «форма сама по себе» – это проблема философского сознания. А «форма в связи с теорией идей» – это уже одна из проблем в системе Аристотеля. Или различие между проблемами «отчуждения вообще» и «отчуждения труда»: первая – философская, вторая – марксистская.

Но особенность соотношения философского и историко-философского опытов в том, что мыслитель не может вообще обходиться без сопоставления чего-то с чем-то во времени. Историко-философская мысль – не просто «компенсация» философам за какие-то методологические ошибки, но *и возможность думать о чём-то другом как о сознании* (не *«в свете сознания»*, а именно *«как»*). Если субъект философии не может сосредоточиться на собственном опыте, то у него есть ещё надежда увидеть этот опыт в опыте другого. То есть, конечно, история сознания не является сознанием как таковым, но мыслитель может попытаться представить её в виде опыта сознания. Но это, так сказать, *позитивный*, аспект ситуации, касающийся *осознанного* отноше-

ния мыслителей к тому, что они делают (рефлексия, как известно, – далеко не всегда отражает действительное положение вещей).

Но есть ещё и негативный аспект, отражающий невольность происходящего. Место *«возможности»* как «меры осуществления» занимает *«отношение»* как «результат осуществления возможности». Философствующий субъект в современных условиях – не тот, кто думает, *как* реализоваться в мире, как объективно выразить своё отношение к сознанию, а тот, кто рассматривает чужой, прошлый философский опыт как *принципиально нереализуемый*, не состоявшийся (поскольку делает его таким в процессе исследования), и, тем самым, перекрывает самому себе путь к самореализации.

То есть под видом историко-философского диалога-исследования реализуется своеобразный «комплекс неполноценности» философствующего субъекта, утратившего навыки философствования в результате совокупных обстоятельств развития европейской философской мысли. Субъект историко-философского исследования может сегодня только пассивно наблюдать, как философский текст обыгрывает «сам себя» у него на глазах в бесконечном диалоге. У субъекта нет основания, с позиции которого он мог бы «объективно» давать оценку философскому тексту. И потому текст меняется стремительно, каждую минуту поворачиваясь к наблюдателю незнакомым ракурсом.

В конце концов, диалога между текстом и исследователем не происходит; времени на выстраивание слов не хватает. Есть самостоятельный «диалог текстов», в процессе которого происходит «техническая» перетасовка информации. А всё, что может субъект историко-философского исследования, – это подчиняться тексту, «забываясь» (избываясь) в его структурах.

Всё это может означать следующее:

• Если основной вопрос философии сводится в условиях постмодерна к вопросу адекватности перевода, то *«основной вопрос» истории философии сводится к вопросу адекватности интерпретации философского текста*. Критерием последней может быть лишь формальная логика (=правильность согласования языковых структур).

• Тотальный характер историко-философского исследования приводит к неопределённости его субъекта. Если в условиях модернистской «философии сознания» последнее занимает место трансцендентального субъекта, то в условиях постмодернистской «философии языка»

последний выступает в роли *«имманентного субъекта»*. Иными словами, трансцендентальный субъект обнаруживает себя как результат стремлений человека «изойти из себя» в поисках Абсолюта, сформировать новые средства его описания с помощью выстраивания различных историко-философских картин. А «имманентный субъект» освобождает своё место для чего-то другого, образуя гносеологическую «пустоту», в которой движутся «атомарные» сцепления философских содержаний. Позитивность этой ситуации – в том, что языку «было дано слово» (Хайдеггер). А негативность – в том, что в условиях постмодерна наметилась *«минимизация»* познавательных потребностей (и способностей), сужение «трансцендентального горизонта мысли» и сведение «предела сознания» к нулю. Что и наблюдается на многочисленных примерах подмены философских проблем историко-философскими, когда исследуемом гносеологическом пространстве действует уже не сам субъект, а отдельные содержания и структуры этого пространства в качестве «квазисубъектов».

Смысл такого полустихийного-полусознательного «сдвига» – в историческом отказе субъекта от радикальных оценок своих возможностей. Учитывая негативность совокупного социально-практического опыта XX века, человечество с тех пор осознанно разрабатывает позицию коллективной причастности к общемировым проблемам. По сути, провозглашение «философии языка» пределом эпистемологических возможностей – не что иное, как сознательное самоограничение человеческих возможностей с целью самосохранения. Однако сегодня оно грозит стать сознательным «забвением» сущностных (ментальных) ориентиров человечества.

Последствием такой утраты самопонимания (разумеется, под лозунгом «обретения нового самопонимания») стал отказ от аристократических ценностей «культуры личностей» в пользу демократических ценностей культуры, которые легко становятся «массовыми», причём, «массовость» успешно распространяется и на область философского мышления. Соответственно, это приводит не только к стихийному самоустранению субъекта сознания, но и к осознанному отказу его от собственной «авторской мысли» в пользу «бессубъектности» (основанием стало пресловутое эссе Р. Барта «Смерть автора»), и в результате – к насильственному лишению авторства всех других текстов.

С одной стороны, это отражение стихийной тяги массового сознания к анонимности и безответственности во всех проявлениях общественной деятельности; это страх и нежелание признавать тот факт, что индивид по-прежнему (и даже как никогда более чем) в силах самостоятельно и единолично решать «вечные проблемы». К такому пессимизму, правда, подталкивает и сам характер деятельности, приобретающий всё новые и новые обобществлённые формы. С другой стороны, – это попытки отыскать «вторичные», культурные (= достаточные) основания для коллективной ответственности за судьбы мира (показателен опыт К. Апеля по созданию «этики ответственности», начало которой было положено его же разработкой «трансцендентальной герменевтики», совершенно не совместимой с принципом ответственности).

В этой связи, растущий авторитет (или, точнее, популярность) истории философии перед философией как таковой также обусловлен массовым нежеланием вести диалог напрямую. Между двумя философствующими Я обязательно должно стоять ещё одно, третье, принадлежащее прошлому и выполняющее роль «третейского судьи». Так философствующий субъект снимает с себя ответственность за происходящее с ним, а заодно и предотвращает всякую возможность прямого диалога: ведь если «прошлое толкует нас» (Э. Ю. Соловьёв), тогда оно выступает реальным основанием диалога культур. И если это действительно так, то действительность сознательного акта мышления лишена всякого смысла.

Мифическое основание культуры диалога

В сфере постмодернистской истории философии «минимизация» роли субъекта и его манера вести диалог с текстами проявляются в противоречащих друг другу тенденциях:

· Тенденция *содержательная*, когда субъект растворяется в массе текстов и пересказывает их под видом «текстуального анализа» с благовидной целью сохранения объективности исследовательской позиции (а на деле – окончательного предметного устранения собственного присутствия).

· Тенденция *формальная*, когда в процессе более чем вольной интерпретации текста субъект создаёт совершенно новый текст, в котором его собственные идеи и идеи исторического лица объединены, подавляя

друг друга; в этом случае субъекту также не удаётся сохранить свою автономность, поскольку так он имманентно её утрачивает: предварительное допущение абсолютного статуса языка сводит концепцию интерпретатора до уровня относительной игры слов, представляет её как плод более или менее «продуктивного» (читай: авантюрного) воображения. Примерами служат, без сомнения, «авторские» и выдающиеся историко-философские опыты Деррида, Делёза, Гваттари, Мамардашвили.

Методология этих последних весьма интересна и требует более внимательного рассмотрения.

Известно, что все проблемы субъекта порождаются, в конечном счёте, природой объекта, созданной отчасти восприятием того же субъекта. Историко-философский аспект структуры философского опыта имеет тенденцию постоянного временного самовозрастания. В какой-то момент, а именно в середине XX века, *количество* историко-философского материала стало влиять на *качество* всей структуры философского знания таким образом, что, практически, вытеснило собой форму мышления. Но это ситуация *мифическая*, то есть иллюзорная.

Классическая история философии, начиная с Аристотеля, исходила из наличия некоей, отражённой условными средствами, истины философских воззрений и направлений прошлого. Эти воззрения воспринимались как завершённые и логически выверенные. Поэтому диалог с прошлым мог состояться лишь в том случае, если эти воззрения подвергались критике или вовсе отбрасывались. Для субъекта историко-философского исследования a priori было ясно, что его исторический «оппонент» хотел быть «точным» в своих выражениях, и это ему удавалось, – но только в границах своего времени. Поэтому смысл историко-философского движения видели в том, чтобы не останавливаться на достигнутом, но и не терять из виду прошедшее, чтобы не потеряться самим. А в соответствии с этим определялся и смысл классического историко-философского диалога: он не в том, чтобы с помощью прошлого прояснить настоящее, а в искажении прошлого ради настоящего. То есть в самоутверждении перед прошлым, которое всегда довлело над настоящим, в подвергании его критике и дополнении новой информацией.

Философия постмодернизма многое расставила на свои места. Это только кажется, что история широтой своего прошлого довлеет над настоящим. Осознание того, что твои предшественники уже «всё за тебя сказали», не покидало мыслителей никогда, и потому требовало допол-

нительного исторического «осознания осознания». Особенности современной философской рефлексии позволяют понять, что если бы «гносеологическая иерархия», «прогресс познания» были реальностью, то «диалог культур» или «диалог в культуре» не были бы возможными. Диалог потому и осуществим, что опыт сознания проявляется по принципу формальной дискретности, который уравновешивает принцип содержательной непрерывности опыта сознания. А это делает «носителей» сознания формально равноправными независимо от того, на каком историко-культурном этапе они пребывают. Это очень важно: чувствовать, что ты не «после» Декарта, Канта, Хайдеггера и не «потому что» они… Важно чувствовать, что мысль всегда происходит независимо от того, были ли Декарт, Кант ли Хайдеггер, и ты (как и они), – был всегда и всегда будешь, – но всегда сам по себе. Ни Декарт, ни Кант, ни Хайдеггер не научат мыслить – лучше, хуже ли, – никак. Могут только *позвать*…

Таким образом, постмодернистская методология истории философии – это методология перехода от мифа к мифу. Первым мифом была «критика» как единственно возможный способ ведения диалога в традициях классического мышления. Вторым мифом выступает «критика настоящего с позиций прошлого», как она проявляется в пиететте перед персоналиями истории философии. Это именно «мифы», то есть «иллюзии», но не «ложь». Это ситуации, в которых субъект исследования поставлен в парадоксальное положение «частичного понимания» («недоразумения») того, что он делает.

Поэтому «перенасыщение» философской сферы историческим материалом не является фактом, а лишь основанием для создания *мета-историко-философского пространства исследования*, что и было сделано в опыте мыслителей постмодерна. Они предложили просто изменить отношение к самому историческому аспекту философии, по-иному оценить его, найти для него новую функцию, нежели это было в классический период.

Если внимательно оценить классический подход к философскому наследию, то историк философии вместо «точности» понятий толковал, на самом деле, об их «однозначности» и на этом основании строить диалог с текстами. В этом смысле весь историко-философский процесс представляется нескончаемой чередой противоречащих друг другу логических опытов, в будущем лишённых самого главного – непосредственности чувственных переживаний. Из-за этого история философии

становилась «непрерывной дискретностью», но лишь на уровне содержания, и её целью было бесконечное «опровержение опровержения».

Во второй половине XX века принцип понятийной однозначности был частично вытеснен из философии принципами очевидности, простоты и непосредственности, пропагандируемыми до этого представителями интуитивизма, феноменологии и экзистенциализма. Оказалось, что «*действительная* точность» и «*желание быть* точным» – не одно и то же. Большинство философов эпохи модерна стремились напрямую иметь дело с основанием, а потому не могли удержаться на высоте абсолютной логической точности. Вместе с тем, историкам философии открылась новая область исследования: прежде чем вписать очередную философскую школу в исторический «пантеон», они должны были выяснить причины её внутренних противоречий. Иными словами, они должны были исследовать не историю философского сознания как такового, а *историю основания*, рассматривая его как структуру философского сознания. И тогда дискретность историко-философского процесса становилась формальной, а содержание – целостным.

В результате оказывается, что историко-содержательное поле философии вовсе не столь угрожающе тотально для самостоятельности философского мышления. Если классический исследователь исходил из абсолютной незыблемости содержания философского опыта и на этом достаточном основании выстраивал возможность диалога, то в условиях постнеклассической культуры исследователь призван изучать «отклонения», «перверсии» и прочие нестабильные и нестандартные ситуации, разрушающие диалог. А это, в свою очередь, формирует избирательное (тоже, в каком-то смысле, «авторское») отношение современников к персоналиям истории философии. Случайно ли то, что Делёз обращался к опытам именно Канта, Спинозы, Юма, Бергсона, Лейбница? Или то, что Декарт долгое время вдохновлял Гуссерля или Мамардашвили?... Видимо, в этом есть какая-то неутолимая потребность. С *этими* мыслителями возможен диалог, с *другими* – нет. Это – *философы сознания*, то есть те, кто изначально в своих опытах направлен на то, чему нет окончательного определения. Они действуют в открытом (свободном) пространстве. Возможно, поэтому нам иногда кажется, что им точно известно, что такое сознание. Но, на самом деле, главное – не знание, а принципиальная направленность мышления.

Поэтому диалог с такими текстами – это *вероятное совпадение* опытов сознания. Никакого «обмена информацией» здесь быть не может. Но может статься, что мысль произойдёт неоднократно после прочтения текста и своим присутствием подтвердит «связь времён». А произойти она *может* только при условии, что *она уже есть в этом* опыте, независимо от того, востребован ли этот опыт в истории философии, или нет. Если историк философии хочет остаться философом, то есть не выпасть из сферы философского диалога, он должен пребывать в объективном отношении к сознанию других философов, а не чувствовать себя второстепенным по отношению к ним. Его задача – уметь «поддержать мысль», когда бы и где бы она ни родилась. Субъект философии – тот, кто, закрывая очередную страницу Аристотеля, или Канта, или Лосева, чувствует, что изменился он сам и изменился мир вместе с ним. Потому что произошло *отношение*, в результате которого он стал воспринимать написанное не как слова или буквы, а как *мышление, действие, движение.*[2]

Таким образом, достигается двоякий результат. С одной стороны, не возникает очередной историко-философской «вариации на тему». С другой стороны, «новизна» всё же присутствует, перемещаясь в сферу формального опыта. Иными словами, сегодня «система» или «диалог систем» сами по себе уже не столь интересны. Интересны их создатели. Следовательно, тот, кто изучает личность автора системы, сам должен быть достойным его и вызывать не меньший интерес, – прежде всего, своим стилем, интонацией, умением позитивно спровоцировать мысль читателя.[3] Ведь он уже не просто «исследователь», а в каком-то смысле *«создатель»*.

Правда, в таком методологическом «повороте», как и положено, есть и своя негативная сторона. Исторический критерий в отрыве от логического перестал быть критерием абсолютной объективности философского текста. В результате бесконечно расширились возможности получения «нового» знания путём интерпретации текстов, и возникло множество других проблем, отягощённых междисциплинарностью. Это проблемы психологического, этического, эстетического критериев восприятия диалога текстов. Эмоциональное воздействие исследователя на читателя, желание как можно сильнее удивить, поразить, потрясти и проч. зачастую становится самоцелью и переходит меру. Устранение представления об «абсолютности нормы», стирание границ между нор-

мой и патологией может незаметно превратить безобидную «игру слов» в мистификацию. А это, в конце концов, может привести к потере «интеллектуальной чувствительности», «логического вкуса». Тогда единственной целью читателя историко-философского текста станет желание получить удовольствие от «скандала». Изучение современного историко-философского материала мало, чем отличается от чтения периодической или массовой литературы; понятия «серьёзности», «глубины» перестают иметь смысл.

При всей радикальности, новизне и нестандартности, философские и историко-философские исследования не должны напоминать беллетристику. Между тем, во многих из них при внимательном изучении можно обнаружить черты «массовости» и «элитарности», отражающиеся в непривычных для них интонациях «боевиков», «детективов» и даже «мелодрам».

Поэтому нельзя целиком и полностью принять на веру установку о вытеснении «философией языка» «философии сознания» и спокойно мириться с этим. Во-первых, потому что сами выражения уже не столь однозначны: термины «сознание» и «язык» сегодня уже не могут рассматриваться традиционно предметно. Понимаемый иначе язык философии – не цель, а средство, с помощью которого «отрабатываются различные технологии мышления, отсылающие к конкретным обстоятельствам, временным периодам, территориям или, наконец, просто конкретным именам».[4] Во-вторых, «технократия» новых приёмов теоретического выражения, на самом деле, не столько открывает новые возможности для субъектной деятельности, сколько подчиняет субъекта правилам этой новой деятельности. Повышение уровня «свободы мышления» – лишь на первый взгляд вполне реальная вещь. На самом деле, это ещё одна иллюзия, за которую субъект историко-философского исследования платит тем, что сам воспринимается философской публикой как некий «фантом», многоликий и неуязвимый джокер, главная функция которого – соблазнять, искушать и надсмехаться.

Впрочем, абсолютизация языкового статуса философского сознания накладывает и определённые ограничения на возможности исследования. Опыт модерна по-настоящему не преодолён. Поскольку речь идёт о языке, то самоустранение субъекта философствования от реального участия в решении глобальных проблем следует рассматривать лишь как изменение его отношения к миру «на словах». Постмодер-

низм, в отличие от модернизма, на первый план выдвигает словесное отношение к проблеме, её интерпретацию. Поэтому субъект, пребывая «за скобками» философского опыта, не в состоянии реально повлиять на происходящее в мире. Он сосредоточен только на себе, и может по-настоящему навредить только самому себе, своей репутации исследователя. Только Господь, сотворив мир, остался невиновным за всё, что в нём происходит. Но человек, воссоздавая мир историко-философского периода, берёт на себя ответственность за происходящее в нём, потому что ему невольно приходится повторяться.

В связи с этим, мнение Р. Барта по поводу «смерти автора» само по себе «более чем» авторское. «Смерть автора» – на деле его очередное «возвращение», «воскрешение» или «возрождение» (всё зависит от того, в традициях какой культуры она происходит). Таким образом, можно говорить только об «иронии» постмодернизма (У. Эко), а также и об очередном «возрождении» автора индивидуального историко-философского опыта, – уже как «наблюдателя» коллективных действий прошлого с целью превращения их в перспективу сквозь формальный опыт настоящего.

ON HISTORIC AND PHILOSOPHICAL RESEARCH IN POST-MODERN DIALOGUE CULTURE IMPLEMENTATION

Marina SAVELIEVA
Ukraine

This article considers one of fundamental problems of post-modern philosophy. The problem involves a transition from regarding philosophy as an illumination of the experience of consciousness, as it has been historically viewed, to regarding it as a means of researching and gaining insight “another”s” experience of consciousness. This problem is an inevitable consequent of so-called “linguistic turn” in philosophy, which sprang from the philosophy of L. Wittgenstein. As a result, serious changes have taken place in people’s world outlook recent decades. First, there was a move to look beyond personal values to universal values. Second, the language of philosophy reveals in its structure large reserves for the creation of new forms of cultural dialogue, in connection with changing cultural formations.

The basis for these changes is an idea that the personal lens on the world has ceased to be the basis for a world outlook. Today, knowing how to adapt successfully to permanently varying conditions is of primary importance to the person. This necessity to adapt constantly to changing circumstances has displaced the focus of philosophy.

Modern philosophy focuses on the situation, not the locus of consciousness. It has become process oriented. And the role of dialogue is central to finding and establishing the absolute basis of the life process. This has, in turn, resulted in a change in the status of the philosophizing subject.

The modern philosophizing subject conscientiously eschews personal implication in the philosophical act and turns instead to philosophical past experiences. In other words, he becomes the "historic and philosophical" subject who conscientiously substitutes the history of philosophy for genuine introspection on philosophical problems. He creates a dialogue of cultures as "dialogue with past culture", including this past in the context of the present.

This shift has two contradictory consequences:

The basic problem of philosophy is reduced in post-modern conditions to the adequacy of translation, and the basic problem explored throughout the history of philosophy is reduced to an interpretation of the adequacy of philosophical texts.

The subject of historic and philosophical experience lacks definition because of its totality. In comparison with the *modern* transcendental subject, the post-modern subject is an immanent subject. In other words, the transcendental subject is changed as a consequence of the person looking within himself for the Absolute and finding adequate means to describe the Absolute with the helpful illumination of different historic and philosophical pictures. In contrast, "the immanent subject," freed from his internal relationship with the other, more often gives voice to "that which flows through him," or the tongue, to reference M. Heidegger. Thus, there has occurred a "minimization" of cognitive needs and capacities, a narrowing the transcendental horizon of thought and a limitation consciousness to the zero point. This shift occurs when the historical philosophical is substituted for genuine philosophical problems, when the epistemological realm is reduced to separate contents and frames and is thereby referenced as the basis of inauthentic action.

Another consequence of this theoretic and methodological "shift" has been the gradual transformation of dialogue into an end in itself. The new

"technologies" of thinking reduce philosophical experience to a set of standard logical characteristics. Today, the philosophical experience is represented as the consequent acquisition of knowledge in a learning process, instead of existing "in itself", as an intrinsic feature of the thinking subject.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Пятигорский А. М.* Реакция философии на тоталитаризм // *Пятигорский А. М.* Избранные труды. – М.: Языки русской культуры, 1996. С. 158.

[2] Поэтому в истории философии не так уж много «историков философии»; не так уж часто в истории осуществлялись по-настоящему *философские* диалоги. Поэтому Сократ или Платон – историки философии, а средневековые схоласты – нет. Хотя ни Сократ, ни Платон специально не занимались исследованием чужих философских опытов, а средневековые схоласты строили свои опыты именно на основании других. Но Сократ и Платон полемизировали с другими на равных, потому что видели в них не средство, а цель. А Фома или Оккам не ставили себя в отношение к мысли Аристотеля, потому что видели в нём лишь удачное средство для обращения к Богу. А с Богом отношения выстраивать трудно, если только не воспринимать Его как часть области сознания. Это удалось, скажем, Кузанцу, потому что он в своём опыте выходил за пределы веры.

[3] Кстати, эти постмодернистские опыты не были новостью и в советской философии. Стоит, в этой связи, вспомнить в целом любопытные, хотя и несколько занудные исследования Б. М. Кедрова из серии «Лаборатория ленинской мысли». Это и быыло ни чем иным, как «наложением» разных стилей мышления на схему общего основания. Отличало же эти опусы от западноевропейских то, что в них заранее предполагалось согласие с мыслью В. И. Ленина и одобрение её во всём, в то время как настоящий философский диалог должен быть непредсказуемым в своих результатах.

[4] *Свирский Я. И.* Философствовать посреди // *Делёз Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЭР СЭ, 2001. С. 451-452.

© Марина Савельева, 2004

COMPETING VIEWS ON THE CONNECTION BETWEEN THOUGHT AND EXISTENCE IN DESCARTES AND HUME[1]

Stanley TWEYMAN
York University, Toronto, Ontario, Canada

The *Cogito ergo Sum* Descartes regards as the first principle of his philosophy. In Principle VII of the *Principles of Philosophy,* he writes:

> "While we thus reject all that of which we can possibly doubt, and feign that it is false, it is easy to suppose that there is no God, no heaven, no bodies, and that we possess neither hands, nor feet, nor indeed any body; but we cannot in the same way conceive that we who doubt these things are not; for there is a contradiction in conceiving that what thinks does not at the same time as it thinks, exist. And hence this conclusion, I think, therefore I am, is the first and most certain of all that occurs to one who philosophises in an orderly way"

This passage makes clear the inseparability, and therefore, necessary connection, between thought and existence. In various passages, such as the following one in the *Replies to the Sixth Set of Objections,* he makes it clear that the *Cogito ergo Sum* involves two ideas or relata, namely, the thought of 'thought' and the thought of 'existence'.

> It is indeed true that no one can be sure that he knows or that he exists, unless he knows what is thought and what is existence… It is altogether enough for one to know it by means of that internal cognition which always precedes reflective knowledge, and which, when the object is thought and existence, is innate in all men… When, therefore, anyone perceives that he thinks and that it then follows that he exists, although be chance never previously to have asked what thought is, nor what existence, he cannot nevertheless fail to have a knowledge of each sufficient to give him assurance on this score. (HR II, 241)

Taking these two passages together, we are able to determine that Descartes regards the *Cogito ergo Sum* to be a synthetic necessary proposition.

Descartes' unwavering position on the *Cogito* is that a) the denial of the *Cogito* results in a contradiction, and that b) the necessary connection between thought and existence can be apprehended by attempting to separate these relata. In the *Replies to Objections II,* he writes:

> If, then, any certitude does exist, it remains that it must be found only in the clear perceptions of the intellect.
>
> But of these there are some so evident and at the same time so simple, that in their case we can never doubt about believing them true: e.g. that I, while I think, exist… For we cannot doubt them unless we think of them; but we cannot think of them without at the same time believing them to be true, the position taken up. Hence, we can never doubt them without at the same time believing them to be true, i.e. we can never doubt them.

If the argument in this passage is set out in more rigorous form – which includes providing the premise that Descartes has omitted – why he holds a) and b) will become evident.

The passage quoted actually contains two arguments:

a) If the *Cogito ergo Sum* is doubted, then it is thought. If the *Cogito ergo Sum* is thought, then it is believed to be true. Therefore, if the *Cogito ergo Sum* is doubted, then it is believed to be true.

b) If the *Cogito ergo Sum* is doubted, then it is believed to be true. If the *Cogito ergo Sum* is believed to be true, then it cannot be doubted. Therefore, if the *Cogito ergo Sum* is doubted then it cannot be doubted.

According to these arguments, the contradiction in volved in the denial of the *Cogito ergo Sum,* is not in the proposition, *I think but do not exist*, which expresses the denial. (And, of course, this accords with our understanding of all synthetic propositions: it is never the case that the proposition expressing the denial of a synthetic preposition is, or can be, self-contradictory.) It is the *effort* or *activity of denial* that is self-contradictory. An effort or activity would be self-contradictory if seeking to engage in it resulted in engaging in the opposite effort of activity. And Descartes maintains that this is precisely the situation with the *Cogito ergo Sum:* if you begin by trying to doubt it, you find that you cannot doubt it.[2]

Descartes' position regarding the contradiction involved in the effort of denying the *Cogito* can be further developed by examining his views on "necessary connections" as presented in the *Regulae*. In Rule XII, he sites as examples of simple natures which are necessarily connected "figure and extension," "motion and duration," and "7 and (4+3)." A connection between simples is necessary "when one is so implied in the concept of another in a confused sort of way that we cannot conceive either distinctly, if our thought assigns to them separateness from each other" (HR I, 41). There can, of

course, be difficulty in deciding whether items can be conceived distinctly when they are regarded as separate, and to assist with this Descartes offers the following test: affirm in thought the first conception (for example, figure, motion, 7) and at the same time deny the second (for example, extension, duration, the sum of 4 and 3); in those cases where the denial of the second carries with it the inconceivability of the first, the first is necessarily connected to the second, and where the denial of the second does not carry with it the inconceivability of the first, the first is not necessarily connected to the second: "Thus figure is conjoined with extension, motion with duration or time, and so on, because it is impossible to conceive of a figure that has no extension, nor of a motion that has no duration" (HR I, 41). Descartes' notion of a necessary connection between simple natures, therefore, does not require that one thought be conceptually identical to another as is the case with "bachelor" and "unmarried male," but rather that one thought be a *sine qua non* for thinking the other.

Putting this material together, we find that if you think of yourself as thinking, but simultaneously try to think of yourself as not existing, then you lose the thought of yourself as thinking. Furthermore, since the necessary connection intuited is one between *my* thought and *my* existence, the connection between thought and existence is indubitable. For doubting here requires believing that the connection between thought and existence is not as I intuit it – even while I intuit it. And Descartes insists that this is not possible: when the mind is freed of prejudice, what presents itself as clear and distinct is clear and distinct. The additional feature with respect to the *Cogito ergo Sum* is that the necessary connection intuited is the actual connection with which thought is concerned. Hence, not only can I not doubt what I am intuiting, I also cannot doubt the truth of what I am intuiting.

It is well known that Hume does not accept Descartes' views on the nature and importance of the *Cogito ergo Sum:*

> "There is a species of scepticism, *antecedent* to all study and philosophy, which is much inculcated by Descartes and others, as a sovereign preservative against error and precipitate judgement. It recommends an universal doubt, not only of our former opinions and principles, but also of our very faculties; of whose veracity, say they, we must assure ourselves, by a chain of reasoning, deduced from some original principle, which cannot possibly the fallacious or deceitful. But neither is there any such original principle, which has a prerogative above others, that are self-evident and convincing; or if

> there were, could we advance a step beyond it, but by the use of those very faculties, of which we are supposed to be already diffident".(E 150)

I now propose to examine certain passages in Hume, which, I will show, have some relevance to Hume's negative reaction to Descartes. The passages I propose to examine are to be found in the *First Enquiry,* the *Dialogues Concerning Natural Religion,* and *A Treatise of Human Nature*.

In Part III of Section XII of the *First Enquiry,* Hume examines the scope of deduction (or as he also calls it, demonstration). He argues that "the only objects of the abstract science or of demonstration are quantity and number, and that all attempts to extend this more perfect species of knowledge beyond these bounds are mere sophistry and illusion. As the component part of quantity and number are entirely similar, their relations become intricate and involved; and nothing can be more curious, as well as useful, than to trace, by a variety of mediums, their equality or inequality, through their different appearances". (E 163) In other words, Hume holds that deductive proofs can only establish an equality or inequality between relata in virtue of a common property (this latter point is captured in his expression 'by a variety of mediums'). An example of a demonstration for Hume would be:

$$\underline{\begin{array}{c} 2 + 2 = 4 \\ 3 + 1 = 4 \end{array}}$$
$$2 + 2 = 3 + 1$$

Since, for Hume, all premises and conclusions in deductive proofs involve claims of equalities or inequalities, it follows that all premises and conclusions in such proofs, if true, are such that their denials are inconceivable. It is, for example inconceivable that 2 + 2 ¹ 4, or that 3 + 1 ¹ 4, and, ultimately (in the context of the deductive proof listed above) that 2 + 2 ¹ 3 + 1.

From this analysis of the nature of deductive proofs, Hume goes on to argue that matters of fact and existence are not demonstrable. If the premises and conclusion of a deductive proof are such that, if they are true, their denials are inconceivable, it follows that the premises and conclusions in sound deductive proofs are necessary propositions, whose relata are inseparable from each other.

Accordingly, Hume takes it that, in order to determine whether a proposition can be demonstrated, we need but ask whether the denial of the proposition is conceivable. If the denial of a proposition is inconceivable, then the relata are inseparable from each other, and the proposition is demonstra-

ble (unless, of course, it is self-evident). If the denial of a proposition is conceivable, then the relata are separable from each other, and the proposition is neither necessary nor demonstrable.

Applying this analysis to arguments regarding matters of fact and existence, Hume argues:

> "All other enquiries of men regard only matter of fact and existence; and these are evidently incapable of demonstration. Whatever *is* may *not be*. No negation of a fact can involve a contradiction. The non-existence of any being, without exception, is as clear and distinct an ideas as its existence. The proposition, which affirms it not to be, however false, is no less conceivable and intelligible, than that which affirms it to be. The case is different with the sciences, properly so called. Every proposition, which is not true, is there confused and unintelligible. That the cube root of 64 is equal to half of 10, is a false proposition, and can never be distinctly conceived. But that Caesar, or the angel Gabriel, or any being never existed, may be a false proposition, but still is perfectly conceivable, and implies no contradiction". (E. 163 – 164)

According to this passage, since the denial of every existential proposition is conceivable, it follows that no existential proposition is demonstrable. In this way, Hume restricts deduction to propositions pertaining to quantity and number.

It is precisely this line of argument that Hume (through Cleanthes) employs in Part 9 of the *Dialogues Concerning Natural Religion* against Demea's purported demonstration of God's necessary existence. Demea urges that God is a necessarily existent Being "who carries the reason of his existence in himself; and who cannot be supposed not to exist without an express contradiction." (D. 149) If this were the case, then the claim that God exists would be modally identical to those propositions (e.g. in mathematics) that Hume agrees are demonstrable.

In his critique of Demea's *a priori* argument, in Part 9 of the *Dialogues,* Hume echoes his critique in the *First Enquiry* of deductive attempts at proving existential propositions. In the first criticism of Demea's proof, Cleanthes' argues:

> I shall begin with observing, that there is an evident absurdity in pretending to demonstrate a matter of fact, or to prove it by any arguments *a priori*. Nothing, is demonstrable, unless the contrary implies a contradiction. Nothing, that is distinctly conceivable, implies a contradiction. Whatever we conceive as existent, we can also conceive as non-existent. There

> is no Being, therefore, whose non-existence implies a contradiction. Consequently there is no Being, whose existence is demonstrable. I propose this argument as entirely decisive, and am willing to rest the whole controversy upon it. (D. 149)

Now, neither in Part 12 of the *First Enquiry* not in Part 9 of the *Dialogues* does Hume ever offer a proof for the *conceivability* of every existential proposition, including the proposition that God exists. Demea urges that God's necessary existence can be appreciated by realizing that "God cannot be supposed not to exist without an express contradiction." (D. 149) Cleanthes, on the other hand, tells us that "whatever we conceive as existent, we can also conceive as non-existent".(D. 149) Is Hume merely offering us competing introspective accounts? Or does he have more to say, preferably in the form of an argument, to show that only one side in this debate is correct?

Hume does have an argument to support his (and Cleanthes') position on the topic of the non-demonstrability of existential propositions. His argument is presented in the *Treatise of Human Nature,* and in the *First Enquiry,* in the context of his discussion of existence and belief.

Hume's main point regarding existence and belief is that neither makes any addition to the thought or idea of an object. "When I think of God, when I think of Him as existent, and when I believe Him to be existent, my idea of Him neither increases nor diminishes." (T. 94) According to Hume, if the difference between believing that something exists and not believing that that thing exists is not due to the introduction of a further idea of belief or existence, then the difference must be in the *manner* in which ideas that are believed are conceived – ideas that are believed are conceived more forcefully, are more vivacious, than those that are not believed. Hume offers the additional consideration in the Appendix to the *Treatise* regarding belief, namely, that since "the mind has the command over all its ideas, and can separate, unite, mix, and vary them, as it pleases; so that if belief consisted merely in a new idea, annexed to the conception, it would be in a man's power to believe what he pleased. We may, therefore, conclude, that belief consists merely in a certain feeling of sentiment; in something that depends not on the will, but must arise from certain determinate causes and principles of which we are not masters." (T. 624)

Applying this account of belief and existence to Hume's critique of attempted deductive proofs of existential propositions, including the proposition that God exists necessarily, we get the following. To establish the deduc-

ibility or demonstrability of a proposition, it must be the case that the relata are inseparable from each other; that is, if we affirm the first in thought and deny the second, we lose the thought of the first – hence, the relata are conceptually inseparable from each other, and the proposition connecting them is necessary. The general point that arises here, therefore, is that deducibility requires propositions that contain two relata, the second of which is inseparably connected to the first. But existential propositions, according to Hume's analysis of belief and existence, contain only one concept – the thought of the subject – with no additional idea or concept for the existential component. Since deducibility requires two relata inseparably connected, it follows that no existential proposition can be established deductively (or intuitively).

Applying Hume's analysis of existence to Descartes' position on the *Cogito ergo Sum,* we find that Hume is unable to accept that the *Cogito ergo Sum* is a synthetic *necessary* proposition.

Descartes insists, as we have seen, that the *Cogito ergo Sum* contains two relata, namely, thought and existence, that are inseparably connected. Hence, he regards the connection between thought and existence to be identical to the connection between figure and extension, motion and duration (examples he provides of necessary connections in Rule XII of the *Regulae*). But for Hume, existence is not a predicate, or additional thought, connected to the thought of one self as thinking. To think of oneself as thinking, and to think of oneself as a thinking thing existing are the same thought. There is no separate thought of existence, and, therefore, we do not have two relata that can be inseparably connected.

A Humean account of the *Cogito ergo Sum,* constructed from his theory of belief, would consist in the following:

I cannot engage in thinking without finding my thought to be vivacious, and this vivacity causes my belief in the existential component to my thinking. It is also the case that every time that I think, this vivacity accompanies my thinking, so that every time I think, I must believe that I exist. Now, it is important to recognize that, for Hume, a particular vivacity is connected to ideas contingently – it is a fact about me that when I think, I get a vivacious conception of myself as thinking. That there is no known counter example to the belief-generating vivacity accompanying any mode of thought in which we are engaged, raises the level of certainly to what Hume refers to as a "proof." Knowledge in the strict sense, as I showed earlier, arises from the comparison of ideas. (T. 124) Proofs involve those arguments "which are derived from the

relation of cause and effect, and which are entirely free from doubt and uncertainty".(T. 124) In any case, vivacity is an aspect of an idea, and not a separate idea connected to other ideas. Since belief for Hume is not voluntary (we must believe those ideas that are more forceful and vivacious), it follows that we must believe that we exist while thinking, given the vivacity contained in the thought of myself as thinking (no act of will is involved). But this is altogether different from the belief accompanying synthetic necessary propositions, in which affirming the first relatum and denying the second relatum (figure and extension; motion and duration; 7 = 4 + 3) makes it impossible to continue thinking the first relatum. Although I must believe that I exist while thinking, given the vivacity contained in the thought of myself as thinking, nevertheless, it is still possible *to imagine* that when I think of myself as thinking, that a degree of force and vivacity accompanies this thought that would not generate belief in my existence. This shows that, according to Hume, Descartes mistook *psychological irresistibility*, stemming from the vivacity that accompanies awareness of oneself as a thinking thing, with the type of necessity and inseparability involved in mathematics.

But the Cartesian system requires the type of necessity found in mathematics. Descartes' theory of clear and distinct ideas, and the role that God plays as the creator of the mind and of all clear and distinct ideas, requires that there exists a necessary connection between clear and distinct ideas that are willed by, and guaranteed, by God. While Descartes recognizes that clear and distinct ideas that are inseparably connected have a psychological irresistibility to them, his efforts in the *Meditations on First Philosophy,* especially in meditations 3, 4 and 5, are directed toward proving that the clear and distinct ideas, and their inseparable connections, are created by God, who cannot be a deceiver.

Hume's position on the *Cogito ergo Sum* is that there is a psychological irresistibility involved in believing that when we think we exist – a psychological irresistibility contingently connected, through force and vivacity, with the thought of myself as thinking. The connection between my thought and the belief in my existence is contingent, rather than necessary, given the fact that a particular force and vivacity is never necessarily connected to the thought of an object. In principle, therefore, were the force and vivacity that causes me to believe that I exist while I think to be altered to the point of becoming languid, then I would be aware that I am thinking but not also believe that I exist.

NOTES

[1] All references to Descartes' *Meditations on First Philosophy* and the *Replies to Objections 11* are taken from Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy*, edited by Stanley Tweyman, Caravan Books, Ann Arbor, Michigan, 2002. References to other of Descartes' works are taken from the Haldane and Ross 2- volume edition of Descartes' writings, Cambridge University Press.

[2] We can schematize exactly what Descartes means by contrasting these statements:

(a) The [denial] of the *Cogito ergo Sum* is Self-contradictory.

(b) The [denial of the *Cogito ergo Sum*] is self-contradictory.

In each sentence, the accent falls on the bracketed portion. It is clear from Descartes' argument that (a) is what he intends to convey, since this withholds the claim of self-contradictoriness from the *Cogito ergo Sum*. It is (b) that Descartes rejects, in that it ascribes the contradiction to the denial of the *Cogito ergo Sum*.

© Stanley Tweyman, 2004

СУЩЕСТВУЮТ ЛИ ГРАНИЦЫ ДИАЛОГА?

Елена ЦЕЛМА

Другой создан не для того, чтобы быть уничтоженным, отброшенным, совращенным, но для того, чтобы быть понятым, освобожденным, взлелеянным, признанным.

Жан Бодрийяр «Прозрачность зла»

Любая конференция может стать полифонией общения, но может превратиться во множество монологов-сообщений, когда отсутствует единое поле диалога. От чего это зависит и вообще, безграничны ли возможности диалога? Думаю, что эти вопросы сегодня очень актуальны и в науке, и в религии, и в политике, и в сфере человеческого общения.

Жан Бодрийяр (*Baudrillard*) полагает, что диалог принципиально невозможен; существует лишь «иллюзия диалога», «обман понимания или близости», т. к. существует «принцип непримиримости» своего и чужого: «чужое вечно и радикально», «ни Марокко, ни Япония, ни ислам никогда не станут западными» [2, 207]. И он абсолютно прав, т. к. говорит не о диалоге, а о попытках идеологии глобализма встать над различиями культур, религий, противопоставить этому некую идеальную, разумеется, западную концепцию демократического мироустройства. И в этом случае действительно мир теряет Другого как друга. Ж. Бодрийяр прямо говорит о том, что «мы [Западная цивилизация. – *Е. Ц.*] «исчерпали» Другого как сырьевые ресурсы» [2, 184]. «Мы лишь акробатически симулируем и драматизируем отсутствие Другого», утверждает Ж. Бодрийяр [2, 185], имея в виду многочисленные тесты, интерфейсы и т. п., которые по существу не являются актами диалога.

Однако уникальность, неповторимость Другого не означает принципиальной невозможности понимания. Конечно, ислам никогда не станет христианством. Но Запад может стремиться понять Другого (именно Другого с большой буквы, как бы мал он ни был по территории или численности населения), а не навязывать свои идеи и представления.

К сожалению, даже на наших конференциях в Санкт-Петербурге (и не только здесь!) нередко в выступлениях ученых из США и Европы звучат полные оптимизма уверения в том, что мир движется к технологическому раю и созданию «человека глобального», что встречает непонимание коллег исламского мира. Здесь нет диалога с Другим, скорее, речь идет о навязывании определенной идеи.

Думаю, что трагизм работ Ж. Бодрийяра (или Мишеля Уельбека (*Michel Houellebeca*)) связан с осознанием западной интеллектуальной элитой односторонности монологического мышления, которое доминирует в Европе со времен Античности. «Диалоги» Платона вряд ли можно назвать диалогами, они монологичны, т. к. там доминирует знающий истину Платон. Конечно, были и исключения из общей тенденции. «Исповедь» Августина – это диалог автора с Богом и с собой. Здесь есть субъект-инициатор диалога, стремящийся понять себя и мир с позиций Другого (Бога).

Конец XIX – начало XX в. знаменуется актуализацией идеи диалога. Ф. Достоевский становится культовой фигурой (особенно в первой половине XX в.) главным образом благодаря полифонии художественного мира своих произведений, благодаря умению слышать другого, внимать другому с сочувствием и пониманием. Бунт Ф. Ницше, С. Кьеркегора, Л. Шестова – это бунт против непререкаемых Истин, провозглашаемых авторитетами. Истин, в силу своей авторитарности становящихся догмами.

Установка на диалог-понимание четко прослеживается в работах М. Бубера, Х. Ортеги-и-Гассета, М. Бахтина, Г. Гадамера. Именно в XX в. диалог осознается как проблема. И тем не менее, на мой взгляд, идея диалога в рефлексии XX в. не стала доминирующей. Лишь в последней четверти XX века происходит активная проблематизация диалога. Именно с этим связан интерес к идеям Бубера, Бахтина, Гадамера, Левинаса и др.

Европейская культура в ситуации постмодернизма критически оценивает свою самоуверенную убежденность в абсолютном знании Истин. Ж. Бодрийяр во всех своих работах говорит о неумении и, что еще важнее, нежелании понять Другого: «Мы заранее полагаем, что всё можно разгадать; мы владеем необычайными методами анализа… мы живем теоретически, совершенно отстраненно от наших собственных событий… Ничто не может исходить ниоткуда, кроме как от нас самих. И это в каком-то смысле абсолютное несчастье» [2, 214]. Кстати, в начале XX в. М. Бахтин эту ситуацию характеризовал как «кризис поступка».

Диалог – это понимание другого, умение слышать другого. В диалоге нет права на изменение другого, подчинение другого. Понимание не предполагает навязывания своей позиции, а, напротив, это выход из себя (даже если это спор, сомнение, а не согласие). Такого рода понимание требует ответственной позиции того, кто инициирует диалог. М. Бахтин [1] называет его Автором, подчеркивая активность субъекта. Но эта активность связана не с самовыражением, не с самоуверенной убежденностью в единственной моей истине, или истине признаваемого мной авторитета. Понимание требует саморефлексии и, что не менее важно, определенного контекста (познавательной ответственности, по определению М. Бахтина).

Однако диалог не может возникнуть, если нет общих оснований, взаимного интереса. Именно это создает возможность Встречи (М. Бубер). Так, если представители религиозных конфессий не захотят найти общие основания, диалог принципиально невозможен, хотя вполне возможны выступления с обоснованием своих религиозных доктрин. Это, к сожалению, мне приходилось нередко слышать, особенно от православных теологов, на международных конференциях в Санкт-Петербурге.

Но, может быть, все-таки в такой сфере, как религия, в сфере различных конфессий действительно есть основания говорить о границах диалога? Может быть, и в национальных культурах есть ядро, которое не хочет раскрываться, а, напротив, враждебно и яростно отстаивает свою сокровенность? Эти вопросы приобретают особую актуальность в связи с процессом глобализации, хотя, наверное, они всегда были актуальны.

Очевидно, что определенное время и общество с его идеологией могут не только ограничить возможность диалога, но и вообще сделать его невозможным. Думаю, что трагизм всех работ М. Бахтина объясняется тем, что он это видит в советской действительности. Поэтому так страстно утверждает он необходимость диалога как единственного пути к Другому. Однако это вовсе не свидетельствует о существовании границ диалога, а, скорее, о сложностях его развития во времени.

Диалог прежде всего связан с желанием понять другого. И отсутствие этого желания, чем бы оно ни было обусловлено, рождает стену непонимания. Именно это подчеркивает Ж. Бодрийяр: «Мы уничтожили всё, что приходит извне. Другие культуры, кажущиеся нам странными, живут в преклонении (перед звездами, перед судьбой), а мы живем в подавленности и растерянности (из-за отсутствия судьбы)» [2, 214].

Не останавливаясь на очень важных онтологических моментах (звезды, судьба), о потере которых в западной постмодернистской культуре говорит философ, я прежде всего хочу обратить внимание на восприятие других культур как странных, чужих, что, по мнению Бодрийяра, и ведет к отрицанию всего, приходящего извне, т. е. к самодостаточности и нежеланию искать встречи с другим. С чужим, с враждебным диалог невозможен.

Хосе Ортега-и-Гассет в «Размышлениях о Дон Кихоте» утверждает, что только «страсть понимания» рождает отношение с другим. «Ненависть же аннигилирует всё значимое, ценное: ненавидя, мы отстраняем от себя объект ненависти с силой спущенной стальной пружины» [5, 7]. И далее: «Никогда не поверю в любовь какого-то человека к другому или к своей государственной символике, если не буду убежден в его искреннем стремлении понять врага и в его уважительном отношении к вражескому знамени»[5, 11]. Речь идет об уважении к другому, о желании понять его, не возбуждая в себе ненависти к чужому, т. к. «злоба – это излучение сознанием собственной неполноценности» [5, 12].

Об актуализации цели диалога свидетельствуют многие явления современной культуры. Так, в манифесте скандально известного русского художника О. Кулика, выступавшего со своими акциями и в Риге, зрителям предлагается по-новому осмыслить и прочувствовать границу между человеческим и звериным как новый фактор в развитии современной культуры. «Каждый человек готов увидеть в животном свое другое «я» и открыть в себе животное, Другого» [4, 40]. По мнению О. Кулика, отказ от антропоцентризма должен обновить восприятие мира. Далеко не все зрители способны к общению с шокирующими выступлениями человека-собаки, но сама идея расширения границ диалога, преодоления монологизма нашего мышления четко прослеживается в деятельности О. Кулика.

Интересен с этой точки зрения последний выпуск «International Yearbook of Aesthetic» (2001). Большинство авторов сборника говорят о необходимости новой парадигмы в эстетике: от антропоцентризма европейского мышления к диалогу с Природой. Человек не только и не столько конструирует в своем сознании эстетические формы, сколько, как подчеркивает Волфганг Велш (Welsch), «human is seen as belonging to nature» [6, 13].[1] Мир природы сопричастен мне, и я вхожу в общение с природой, не навязывая ей свои представления. Статья Kin-iehi-Sasaki «Beautifying Beauty» (Очаровывающая Красота) посвящена по существу

интерпретации одной фразы из повести японской писательницы Акики Иосано (Akiki Yosano): «People met this evening of cherry blossoms are beautiful».[2] И это не связано лишь с субъективным состоянием героини, переносящей свое радостное настроение на мир природы. Это, скорее, очарование лунной ночи, запаха цветущей вишни, что сопричастно душе человека. В этот момент мир природы, мир Другого становится близким и понятным. Именно этот момент красоты, по мнению автора статьи, игнорируется в Западном мире и, напротив, культивируется в Японской культуре.

Симптоматично, что упомянутый сборник представляет собой не просто точку зрения японских ученых. Важно, что все статьи располагаются в едином поле общения. И основой этого пространства является стремление понять многообразие эстетического феномена, услышать голос другой культуры. Без общего основания сборник состоял бы просто из нескольких автономных высказываний, не связанных друг с другом.

Основания диалога могут быть самыми разными, но они всегда связаны с установкой на понимание, с интересом к другому. М. Бахтин, чтобы обозначить это, использует свою «любовь». В русском языке сама близость слов «другой» и «друг» выражает сущность этих отношений. Кстати, идея Бахтина об участном мышлении в диалоге тесно связана с выдвигаемой уже славянофилами, а затем проходящей через всю русскую философию конца 19 – начала 20 в. мыслью об отличии «теоретического» мышления от «участного», представляющего собой опыт субъект-субъектного отношения.

В любом диалоге (и даже полилоге) всегда есть более активное начало – Автор (по определению Бахтина). Это ученый, или ведущий программу на телевидении, или учитель, или один из двух собеседников и т. п. Именно его позиция, его ценностные горизонты, его кругозор определяют границы диалога. И здесь велика опасность манипуляции, навязывания своей точки зрения, что ведет к разрыву диалогических отношений. Автору диалога необходимо увидеть, почувствовать иную логику видения мира, которую несет в себе Другой. Барьер непонимания, несомненно, возникает на базе смысловых различий, которые пронизывают как культурные, так и личностные миры. Поэтому так важна установка на терпимость к другому, положительное восприятие другого. Кстати, понятие «толерантность», которое стало сегодня модным, отнюдь не всегда обозначает выход к Другому. Толерантность может

быть равнодушием к Другому, моим алиби в жизни, что противоположно тому «не алиби», к которому зовет Бахтин.

Диалог может идти в глубину, бесконечность смыслов Другого, но может и скользить по поверхности. И это зависит, главным образом, от позиции активной стороны. Если в спектакле Нового Рижского театра «Dostoevski-trip» зритель видит лишь изображение наркоманов или отмечает лишь оригинальность постановки, то возможности зрительского восприятия явно ограничены. Но если зритель знает контекст русского постмодернизма, то рождаются новые смыслы, расширяющие и углубляющие поле диалога. В связи с этим позволю себе напомнить мысли известного русского писателя и критика В. Ерофеева о том, что вся русская классическая литература связана с проповедничеством. Если для запада эта «инъекция» была лишь частью литературного богатства, то русское культурное общество «стало страдать чем-то наподобие моральной гипертонии или гиперморалистической болезнью» [3, 233]. Русская литература, по мнению В. Ерофеева, несет ответственность за многие стороны современной русской жизни и, прежде всего, за утопическое сознание русского человека, мешающее ему жить реальной жизнью. Другая литература (В. Сорокин, автор пьесы «Dostoevsky-trip», принадлежит именно этой литературе) разрушает стену между положительным и отрицательным. Сомнения во всем – любви, вере, культуре, детях, красоте, материнстве, мудрости. «Маятник качнулся в сторону от безжизненного абстрактного гуманизма, гиперморалистический крен был выправлен» [3, 249].

Если с этой точки зрения взглянуть на спектакль «Dostoevsky-trip», то можно понять ту иронию, которая пронизывает изображение мира героев романа «Идиот» как мира утопии, своего рода наркотического состояния сознания. И этому миру противостоит мир реальный. Ужасна исповедь героев пьесы, как бы снимающих с себя маску героев романа и входяших в реальную жизнь, о которой тот же В. Ерофеев пишет: «… всё смердит: смерть, секс, старость, плохая пища, быт» [3, 237].

Границы диалога, как было показано выше, раздвигаются или сужаются в зависимости от культурного контекста, которым владеет автор диалога. Сомневаюсь, что большая часть «фанов» Нового Рижского театра обладают этим. Но молодежь любит этот театр: он интересен новыми формами, способностью шокировать, зрелищностью.

В конце XX – начале XXI века глобализация открывает новые возможности для диалога культур. Европоцентризм ушел в прошлое, безграничны контакты со всеми странами мира. Происходит расширение пространства диалога. С другой стороны, постмодернизм с его фрагментарностью, эклектикой, доминантой игры в искусстве и вообще во всей сфере массовой культуры не требует глубины общения – диалога. Интеллектуальная игра, расшифровка культурных кодов, порождая «эффект знатока», отнюдь не способствует личностной Встрече. То же самое можно сказать об агрессивной визуальности, звуковых эффектах современных шоу, подчиняющих сознание воспринимающего.[3] Во всех этих случаях можно говорить, скорее, о симуляции диалога, чем о диалоге как Встрече. Если смысл исчезает и его место занимает игра со знаками, общение превращается в обмен информацией, разгадку интеллектуального шифра. Разумеется, и здесь можно говорить о коммуникации определенного рода, но не о диалоге как высшей форме личностной коммуникации.

Но в ситуации постмодернистской культуры возможен диалог-понимание. Для этого нужен культурный контекст как основа понимания Другого. Кроме того, необходимо заинтересованное стремление к пониманию. Думаю, что именно так можно оценить «Соблазн» Бодрийяра. Критическое отношение к постмодернизму не мешает философу понять культуру постмодернизма, вскрыть многие противоречивые ее стороны с позиций контекста европейской культуры. Диалог возможен именно благодаря этому контексту, выступающему как исходная основа, в соотнесенности с которой развертывается Встреча как процесс понимания. Контекст и есть некая заданность, из которой исходит Бодрийяр, являясь в то же время активным автором, имеющим свою позицию и тем самым «восполняющим бытие», как очень точно выразился Бахтин [1, 42].

Очень модно сегодня говорить о тотальной коммуникации. Действительно, на современного человека она обрушивается лавиной. Однако лишь способность человека войти в мир информации, сделав этот мир «ответственно узнанным для моей причастной единственности» [1, 48] – только это делает информацию осмысленной. А это возможно лишь в диалоге, открывающем в Другом новые смыслы «на основе не-алиби в бытии» [1, 45]. И нет пределов этому процессу в большом времени, хотя могут быть границы в определенные исторические периоды.

IS THERE A LIMIT TO DIALOGUE?

Jelena CELMA
Latvian University, Riga

In this article the question of the essence of dialogue as personal communication is considered, and different points of view are analyzed, including J. Bodrillard's remarks about the illusion of dialogue in the modern world.

The author traces the evolution of the idea of dialogue in the late 19th and early 20th centuries, concentrating especially on the last decade of 20th century, when the phenomenon of globalization has quite often reduced tolerance to indifference toward the other.

The paper analyzes the conditions which are necessary for the development of dialogue. Dialogue is defined as the meeting of two (or several) consciousnesses, and it draws a conclusion that dialogue can be restricted in the concreteness of space and time, but as a whole there are no limits for understanding the other. In connection with the above,questions regarding the role of context in dialogue and the criteria of dialogical communication are considered.

ЛИТЕРАТУРА

[1] *Бахтин М.* К философии поступка. Работы 20-х годов. Киев, 1994. С. 42-48.

[2] *Бодрийяр Жан* Прозрачность зла. Москва: Добросвет, 2000. С. 207, 184-185, 214.

[3] *Ерофеев В.* В лабиринтах мысли. Москва, 1996. С. 233, 249, 237.

[4] *Кулик О., Бредихина Л.* Политическое животное обращается к нам // Художественный журнал. 2000, № 34/35. С. 40.

[5] *Ортега-и-Гассет Хосе* Размышления о «Дон Кихоте». СПб.: Изд. СПб. Университета, 1997. С. 7, 11-12.

[6] International Yearbook of Aesthetic. Vol. 5, 2001. P. 13.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Человек рассматривается в отношении к природе (в сопричастности природе).

[2] Люди в этот вечер аромата цветущей вишни были прекрасны.

[3] Термин «колонизация сознания» употребляется сегодня довольно часто.

© Елена Целма, 2004

PHILOSOPHY IN HISTORY AND HISTORY OF PHILOSOPHY AS ACADEMIC POLITICS

John Ayotunde (Tunde) Isola BEWAJI
University of the West Indies Mona Campus
Kingston, Jamaica

Philosophy in History and History of Philosophy as Academic Politics

Philosophers are the most paradoxical of persons, as a genre. They are, at once, the most conservative and the most iconoclastic, or, as some, with a more clement disposition they may wish to posit, they are the most culturally loyal and the most culturally revolutionary (iconoclastic) of persons. It is absolutely unnecessary to enumerate the many paradoxes that inhabit the philosophical "soul", if there ever be such a thing, but suffice to say that without the queerness of the philosopher it is problematic how humanity would have transcended the level of base animality. And that, in itself, is not saying much. For, humanity cannot but embrace the philosophical inclinations in the self, in much the same way that humanity cannot but obtain nourishment to survive. So, I am not one of those who would endow only some with a reflective capacity, putting the generality with the unreflective.

In this essay, I engage an issue which is very rudimentary but easily forgotten. This is done in the hope that sharing obviates lonesome perfidy that the egoist suffers and the mental delusions that afflict the solipsist while at the same time preventing the encrustation of psychosis. Some years back, I had, like being the adventurous person that I am, proposed to contribute to Public Lecture series titled "Quarrels with History", a title so auspiciously selected as the theme for the first part of the Institute of Caribbean Studies (ICS), University of the West Indies, Mona, academic agenda for the session, before I realized the enormity of my task. In the first place, how do I enter into "Dialogue with History" (I have taken the liberty to use this phrase, which I consider to be more modest, less pugnacious and more in tune with my philosophical predilection, than the original ICS theme) when I have very little or no training in that very complex and indeed specialized competence which makes the historian superior to even divine beings, for while the

gods cannot change history, historians and pretenders to historical craftsmanship often can change, and have changed history so many times in the `past' with impunity! If we follow the findings of great scholars such as Professors Michael Prior (1997), Michael Adams and Christopher Mayhew (1975), Goesta Ahlstrom (1993), Gaza Aronson (1987), Nachman Ben-Yehuda (1995), Macr Zvi Brettler (1995) and Colin Chapman (1983), the greatest historical fraud is the Hebrew *Bible*, where the Old and New Testaments pretend to record historical facts uncorroborated elsewhere by contemporaneous evidence to the historical epochs they document to any great degree!

Secondly, by philosophic exposure, (mark you not training, as training might be too strong a word to encapsulate the eternal tutelage I seem to have found myself committed to as a student of philosophy), I am not very familiar with all the aspects of the history of philosophy (especially as some are of the view that you must not only be able to read Greek, French and German to properly appreciate history of [Western] philosophy, but you must be fluent in these eternal 'world' languages). In any case, hardly can any single person claim such competence in even the fractional part of history of Western philosophy that have been" codified", from classical to the medieval (those "dark ages", which are dark only because of the ignorance of the West regarding the ideas that were propounded by thinkers without the ecclesiastical community), the modern (with its dysfunctional optimism and the inordinate parochiality and cocksureness of its major players) to the contemporary period (with the contemporary as diverse, divisive and variegated as it is). This is not to mention the greater part of philosophical history of the greater majority of humanity that is only being retrieved from the dunghill of abandonment, often as a matter of curiosity and often as a necessity that intellectual honesty demands. Thirdly and finally, the task of giving what is regarded as a public lecture supposes that one has something seminal to offer a distinguished audience. Such pretense was far from my mind when I offered to speak on my topic, which had not been fully crystallized then, just as it is far from being fully crystallized even now, except that with further time lapse the conviction that the issues discussed here merit serious attention enough to be put out there in public domain for others more talented to engage.

But then, I ask myself, what do I have that could interest this audience and which would at the same time contribute meaningfully to the ICS series, in the true tradition of those distinguished professors and doctors who have most honorably addressed previous audiences?

What I propose to do is neither to give a definition of philosophy nor of history. In the case of philosophy, there are diverse and even incoherently disparate definitions that have been offered, some related to the so-called etymology (*philia+sophia* or *philos+sophos*, meaning "love of wisdom", presupposing that abstraction could be a target of love) only as distant cousins, some far-fetched and unrelated even as geomorphic members of a specie, while others still are not only unrelated but even incongruous (Bewaji: 1983). Consider the generic "love of wisdom", and other attempted definitions as, the process of asking questions, critical thinking and speculation about ideas, opinions and beliefs that we and others accept, the means of understanding the universe, the means of changing the world and the science of absolute presuppositions. Which one would I proffer without getting entangled in a web of distasteful argumentation?

Consider the many hiatuses we have seen historians dissect time and time again without agreement on what history is, what method is appropriate to its study and what ends it is to serve. In a way, we have been able to see that history is no more than either the documentation of the methods and efforts of the dominant members of society that have served in their attempt to perpetuate themselves or the celebration of the achievements, the travails and the foibles of the few in subjugating the masses. Consequently, history is selective and a partial chronicling of whatever fit the agenda, squares with the desires and demands of the patron of historical activity or catches the fancy of the historian as important, given the perspective she\he occupies. Many events are remarked, many ignored, many celebrated and many more still failed to register on the seismic Richter scale of historical notice, either because they are mere scaffolds in the equation of events or they are unnecessary freaks, coincidences, eaves or accidents that are too disagreeably dispensable.

Our target area in this discourse is history of ideas, that is, we shall endeavor to understand the nature of history of ideas, what it documents, whether it is worth much in its selectivity and whether what it selects is representative of the represented. What is the purpose of history of ideas? How does one determine the superiority and\or inferiority of one idea over the other? Are there objective standards for so doing? Who determines such standards? Numerous other questions are pertinent and would be raised. But be it said here that in conducting a dialogue with history and "her-story" (a neologism of the post-modernist, deconstructivist, post-feminist academy;

incidentally, women are the major story tellers, as far as genealogical accounts are concerned, in most traditional societies as they wean their babies in the lore of their culture), one is making certain assumptions, for example, that retrospectively, the faithfulness of history might be worth contesting and verifying, and that these assumptions are not themselves without or beyond disputation.

Thus what I do here is examine history of philosophy – both the ideas that occupy center stages and those that are foot-notes or anecdotal – and the place of philosophy in history – which, incidentally has been a product of how philosophy is conceived. I propose to comment on the fact that neither of these are value free or neutral, with respect both to motive and purpose. I shall deliberately avoid taking on the task, interesting and alluring as it is, of dealing directly with issues in philosophy of history, except to the extent that they illuminate the understanding and places of history of philosophy and philosophy in history.

Philosophy in History

One of the main reasons why philosophy has been very difficult to define, I suggest, is the fact that it is not just a discipline, it is regarded as THE discipline. It has been regarded as the height of culture. It is considered as the peak of scholarship. It is that INTELLECTUAL SUMMUM BONUM to which all intellectual endeavors ultimately tend or seek to approximate.

Let us cash out the above briefly. Apart from mere arrogance and desire for functionality, the highest academic degree humans have designed is Doctor of Philosophy. Why? In the first place, it is expected, rightly or wrongly, that when you have pursued an intellectual discipline to a certain extent, you do not just gather facts, you reflect "philosophically" on your findings. You have transcended the level of a mere bachelor without a spouse, and you have surpassed the level of mastery. It is no wonder that those who answer to the title are always, deservedly or otherwise, held in very high esteem. What we are usually not aware of is that in the goodness of specialism is enshrined the danger of narrowness of compass. But then, maybe we need such narrowness in order to philosophize. And if you are not careful there are some immediate dangers: a) as soon as you attain that rank of doctor, even when it is neither medical nor paramedical, you are expected by the laity to heal the sick and prescribe cures, and b) you lose you gender as you are no longer a Mr. or a Miss or a Mrs. but Doc; which may be a good thing in this era of

post-feminism and post-gender consciousness as it eliminates gender specificities. It is no wonder that in title conscious third world societies many go to any length to procure honorary doctoral diplomas!

Added to the above is the fact that disciplinary self-examination tends to accrue over time. A time comes when the shift comes in focus from mere specific issues to those that are general, striking at the very base of the discipline of preoccupation. Hence, lawyers ask, what is the end of law? Scientists ask what is science for ? Historians ask what history and whose history? Etc.

It is even more remarkable how various disciplinary philosophies have proliferated, such that virtually every discipline now has a qualifying philosophy, coined one way or another or approximating one area or the other of philosophy; hence you have philosophy of law, philosophy of science, philosophy of mathematics, bio-ethics, eco-philosophy or environmental philosophy, philosophy of mind, philosophical anthropology, philosophy of love, philosophy of death, and, not to be outdone, I am proposing philosophy of leadership or leadership philosophy as a discipline worthy of interest, especially to peoples of colour.

In traditional African societies, Oruka (1991) was able to identify various categories of wise persons. These are the cultural sages and the philosophic sages. He says,

> Philosophic sagacity is a reflection of a person who is a sage and a thinker. As a sage, the person is versed in the wisdoms and traditions of his people and very often he is recognized by the people themselves as having a gift. Some sages are merely moralists and the displaced die-hard faithfuls to a tradition. Others are simply historians and good interpreters of history and customs of their people. However, they may not be wise (rational) in understanding or solving the inconsistencies of their culture… Some sages go beyond mere sagacity and attain a philosophic capacity. As sages, they are versed in the beliefs and wisdoms of their people. However as thinkers they are rationally critical and they opt for or recommend only those aspects of the beliefs and wisdom which satisfy their rational scrutiny (p. 48).

In fact, it is inconceivable that any society could come into being or survive without a combination of these categories of thinkers in history. Among the Yoruba people, for example, there is a division of labour that is very remarkable. *Ologbon* is a person who is wise, a person familiar with his\her culture and who selects and uses those aspects that commend them-

selves on account of good reasoning. *Omoran* is one versed in the deep foundations and presuppositions of the history and culture of the people, either on account of learning, witnessing, intuition, reflection, investigation, etc. *Amoye* uses hindsight, reflection, speculation and analytical synthesis of information to forecast the future – he uses a combination of intuition and experience to understand past and present events to logically predict the future. At times such a person might derogatively be called *Aworawo* – stargazer. On the vocational, practical and religious side such a person is a diviner-priest – *babalawo* – who consults the oracles to assist in diagnostic, prognostic and therapeutic management of various physiological and psychological conditions of fellow humans and that of society (Abimbola: 1983 pp. 7-8, 1976 p. 13, Bewaji: 1992 pp. 142-155).

In many other traditional African societies also, those who have knowledge of this sort are the most humble members of their societies. They hardly ever exacted their wages on account of such specialized and specialist knowledge, at least not until individualism gained ascendancy and corporatism became dishonorable. This may explain why in many traditional African societies knowledge was never usually biographical but collective, and no one claimed to have knowledge that is not acknowledged as derivative, that is derived from the society – ancestors, elders, parents, age-groups and peers, and society generally. And we do know collective patent is difficult to issue, hence the ease with which the various Greek philosophers who were not conscientized in the traditions of their masters were able to appropriate and approximate for themselves and as their own creation the ideas of the Egyptian Grand Lodges and Mystery Systems (James: 1954 pp. 9-10). But they also took for granted more than just the ideas that they obtained, they supposed that thinking was superior to acting. In other words the ancient Greek philosophers embraced the concept of reflection uncritically. It translated into the Platonic continuum of cognition and knowledge, with the most unreliable being doxa, opinion or belief gained from experience, followed by experimentation, mathematical knowledge and then, at the height, is postulated dialectics, which progressive attainment creates in the few the special competence that qualifies one as philosopher king (Plato's *Republic* Book V).

The educational systems in most countries have perpetuated this lopsided understanding of education. Those who are able to cram, pass examinations and obtain certificates are regarded as smarter than others and are re-

warded disproportionately to others. This has created a maladjustment of human values and understanding of what it means to be really educated and so-called Intelligence Quotient tests have been devised only to fail to show any true reflection of intelligence. The fact that one is a professor of nuclear physics, for example, is no reason to believe that one has tamed the uneducated inclinations in the self, nor the fact that one is a cleaner mean that one may not have a higher sense of morality and humanity than is common in the so-called intelligentsia. We witness this regularly in the behaviour of members of the academy and high-brow business leaders of various cadres, as evidenced in the ENRON, WorldCom financial disasters of the past year.

But then one need not despair, as consciousness of the self has been leading to some modicum of just desert for effort exerted. Artisans, professionals and others are demanding what is truly their just desert in wages. This goes to show that whether exertion is mental or manual, the only basis for earning more or less in a just arrangement is quantity and quality of output. This is not without the recognition that determining equal input for equal output may be problematic. The advantage that those who have peculiar knowledge over others have enjoyed have been the esotericity of such knowledge. This also probably accounts for the attitude of protectiveness that is exhibited toward such knowledge, because, for as long as the knowledge remains monopolized by the few, they can always continue to exact higher than necessary, or just, remuneration. And for as long as it can be successfully done, the denial to some activities the importance and mental foundation that grounds them will always lead people to accept the inferiority and lower remuneration presented. The larger consequences and dimensions of this situation will become obvious presently. But let us for now move on to other matters. One consideration that has remained pertinent to note is that where there has been a combination of intellectual and manual capacity, there has been appropriate remuneration.

There is a sense in which perception rules the world. It is not only in the realm of politics and religion that this is true. It is true in economics and human relations. It is the basic raw material that fuels speculations, justifies, and indeed, grounds knowledge. When one takes a cursory look at the place of philosophy in history this will become immediately obvious. While appearance may be deceptive as first lessons in philosophy cautions, perception transcends this rudimentary level. There are many aspects to perception: the agent, percipient or perceiver; the object perceived; the medium of

perception; the percept, the cognitive situation or state; the background information that enhances and determines "perception as", and the motive or purpose of perception. The second to the last is dependent on a number of related factors, among which are, the perspective or point of view of the percipient being and her community – for 'seeing as' is neither neutral nor is it absolute, it depends on the cultural conventions of the immediate community of persons, the locus of professional seeing, the goal of seeing, the interpretive agency of seeing, and many other factors which coalesce consciously, subconsciously and unconsciously, all transmuting into the condition we call seeing or perceiving.

Historically, philosophy has been regarded as the precursor to all the sciences, giving birth to each specialized discipline when it is possible to carve an independent identity through a definition of methodology or goal of research. In pre-ancient and ancient times, and even for some modern and even contemporary philosophers, philosophers were regarded as 'natural' scientists (Russell: 1945 pp. 24-26). Some such natural scientists have entertained a Cartesian supposition before and with Descartes that all nature is akin, with nothing too abstruse for the mind to rationalistically understand. The eighteenth century Ghanaian philosopher, Wilhelm Anton Amoo, who was resident in Germany studied pneumatology, writing on the impassivity of the human mind (Hountondji: 1983 pp. 111-130). His was a treatise that would naturally fall within philosophy of mind today but is also capable of being meaningfully studied in psychology or even a variety of physiology and anatomy.

On the other hand a time there was when the philosopher attempted to formulate a systematic all-embracing explanation of what there is. Such ambitious models have been attempted in Platonism, Cartesianism, Hegelianism, and Marxism. This has provided the basis for Popper's (1957) discerning hiatus concerning *The Poverty of Historicism*. And the logical positivist, linguistic analytic trend of the twentieth century have been effective in banishing the system building ambitions of philosophers almost permanently.

The elevation of philosophy has not been universal though. There have also been societies where the philosopher has often been viewed with suspicion. They have been regarded as rabble rousers, busy-bodies who corrupt the youth by sensitizing and conscientizing them regarding the misdemeanors of their "superiors". Socrates was convicted on such an account and, maybe, that is why philosophy has been found nearly undesirable in some higher institutions and in some societies as critical study of princi-

ples, presuppositions, beliefs and ideas loading to interrogation of dogmas emplaced to foster oppression. May be this is not unrelated to the overly penchance to be concerned with bread and butter, leaving aside how the bread is baked and how the butter is processed, who gets the bread and what proportion, to what use the bread is put and why. For those to whom the next meal is a challenge cannot afford the luxury of philosophizing, and those who contrive to keep them in that state cannot afford to let them "know themselves" either, lest the veil of ignorance be lifted and advocacy arise for equality of opportunities and income. And it is not impossible, if one may briefly enter into a speculative mode, that one may find that what constituted the so-called "great fall" of Adam and Eve (if there ever were any real historicity to the myth of creation and the fact that humans have to labour for whatever they get) might have been their attempt to transcend the narrow limits of dogmatism and fanatical trust in divine intervention and purposiveness, to attain cognitive summation of existence and *existenze*, not content with fatalistic derivations of expectations, taking time to peruse their humanity and consequently running foul of deity. This probably helps in explaining the contestation, suspicion and love-hate relationship between politics (politicians), religion and philosophy. Even where the dictum "no dogs or philosophers allowed" is conspicuously posted, the romance maintained with philosophy helps to sanitize the conscience of dictatorial political leadership and legitimize false grandiosity.

The flux that suffuses academia today is most welcome. It has helped those on the margins of history to find self-definition and authentication outside of the mainstream without being irrelevant and side-lined. But the all too numerous "post" *this* and *that* may sooner than later negativize the advantages derived unless properly perceived and regulated. Coming from post-Homeric and post-Socratic tradition, from pre-medieval, medieval to post-medieval, from post-modern to post-multiculturalism, from post-feminism to post-gender intellectualism, one is left in a stupor of *aporetic* post-stasis. *Aluta continua*.

History of Philosophy

The history of philosophy, one would expect, should chronicle all philosophical ideas that have been propounded by human beings. This can only be expected if we agree with one version of history, defined as the recording of everything of significance and moment that has happened. But we must be

left to wonder whether it is humanly possible to document every philosophical idea ever propounded by all human beings, or even by representative leaders of human thought in all societies. By what miracle would this project be executed?

We may afford a little unorthodoxy here. Let us assume that Adam and Eve were the first people on earth, blocking out the numerous scientific evidences of human existence long before the Genesis account would admit and ignoring the farcical nature of the arrogance such a supposition compels. It is to be expected that if Adam told the story of how he came to be created, it would definitely have been interesting, just as it would be if a person had conscious, clear, vivid and detailed recollection of the event of her/his birth. On the other hand, one would wonder what it would be like if Eve had told her story, as in point of fact, women are traditionally the family story tellers. It would have been curious if she would have accepted the guilt of the Great Fall! We may also wonder why the guilt had to be placed on the woman, knowing that Adam had no reason to leave Eve's side for any prolonged period of time – either to pay rates or bills or to attend to employment matters, as all the provisions needed, were handy in the utopia they inhabited. Could the blame of abandonment not have been placed on the male stock? Or consider the story of Cain and Abel and wonder whether three wrongs ever make a right! Even more incredible is the concession by so-called Africanist scholars, taking as historical the mythological concoctions of Genesis, that it was not really Ham or the descendants of Ham that were cursed, but rather Canaan, a son of Ham. Felder (1996), in his edited *African Heritage Study Bible King James Version*, Fn 12 to Genesis 9, 21-29, examined where the so-called curse was pronounced by a drunk on a son, attenuated the incredible irresponsibility of the father, Noah, in even having the temerity of cursing his own son in the following way:

> The Curse of Canaan – Most people believe Ham was cursed and, therefore, so were all black people of African/Hamitic descent. However, careful study of the Scriptures reveals that the curse was placed upon *Canaan* (Gen, 9, 25), as son of *Ham.* However, Ham's other sons, Mizraim, Phut, and Cush, also progenitors of part of Africa, were not cursed. *This particular curse justified Abraham's inheritance of the land of Canaan as his blessing because Shem and his descendants* (Gen. 9, 26) *received the blessing of his father Noah due to this strong desire to be in his father's image and his love for God* (Italics on last sentence mine for emphasis) p. 15.

Now this is curious, as all children who grew up in peasant agricultural societies would know that parents and children bath together in the same such a big thing. If however it became such a big issue, why did the drunkard not take measures to protect his nudity and where was his wife? In any case, does such a curse, if ever there were any real people, indicate and justify (as these African-American Bible scholars suggest) the atrocities of colonization, expropriation, genocide, inhumanity, wanton destruction of life and property, disregard for human life and international law and justice, perpetrated historically on Canaanites – Palestinians? This is absolute nonsense and unconscionable on the part of people who have suffered the greatest indignity of being descendants of slavery and humiliation of racism. It is like saying the Palestinians have brought their sufferings on themselves, and hence, the Jews are not guilty of any crime, as they were simply obeying the commandments of their tribal god.

We may be left to wonder whether history is not actually an after-thought put a time perspective. In a sense, this may persuade us of the fact that history is no more than fiction or a blend of "fact" and fiction, since it attempts to **record** and **explain** and **forecast** the past, all at once. Consider the following possible partial travail of history: We could look at the history of philosophy as accounts for the strands of the beginning. Since in the "beginning" there was no one to record the events, we could suppose there was nothing. This seems to be what the various creation myths or myths of origins start with, in postulating a VOID – mass-less, form-less, shape-less void. (Though if it was a void, we would not ever have found out, because if we found out, then it would not have been a void even if divine consciousness revealed to us that it was a void, then it would not have been void but populated with divine beings). But we need to move forward! Then came the "discovery" by humans that we have the facility of language: the great WORD was born. Humans could speak and communicate their thoughts, feelings, fears, anxieties, expectations, cravings, etc. The evolutionists would have us believe that humans lived at lower levels for a long period before the dawn of prehistoric humans and before "language" properly so-called. This may well have been the case (!?), but if it was could we really have known the thoughts of such sub-species of humanity, and if we could not and did not, to what extent are we within the limits of reason to pontificate on the mental states of such generation(s) of humanity?

Since our venture here is to look at the history of philosophy, we may continue with our speculations a bit further. Then came the first "signs", which took the fancy of ancients in their powers and utility. The signs later became letters and alphabets. In some (should we say many, if population is anything to go by in China, Japan, Russia, etc) societies there are still evidences of writings that are still very close to the first form of writing ever created – the, ideographs, hieroglyphs and pictorial writings. And we do not dare call such cultures primitive (do we?), because of the advances they have made in the sciences and in technology! What the "first" philosophers left behind were not in their own handwritings, if they ever did write. But with writing came various pranks, conceit and deceit, even the denial of writing and history to those who may have done so in other traditions, before the so-called civilized societies of the West caught on.

Matters have not been improved by the need to be politically and culturally correct. Some of the political correctness have been accidental, some a product of ignorance, some deliberately propagated and others still pitiably a consequence of intellectual laziness and the worst type, a product of demagoguery. Whichever way this problem have been generated, they are not unavoidable as a little reflection would show that what is being reproduced cannot be valid. Even if we do grant that standards of philosophizing have evolved in the West into the unavoidable linguistic, analytic, squabbling, endless hairsplitting with no resolution of any problems, this has not been the only historical manner in which philosophy has been conducted, nor has it been decidedly regarded as the best method. Thus, it would be strange if the Western philosophers would regard the aphoristic speculations of Thales, Anaximenes, Anaximander, etc. as philosophical today, had it not been for the sole aim of claiming descent form Greece. And whether some of the so-called scientific writings of Aristotle, without any careful experimental base, would pass as science on the same score. This would then lead us to ask if these are regarded as remarkable developments, in spite of their blatant methodological deficiencies, why would we now not be consistent and regard similar approaches in other cultures, past and present, concerned with reasoning on similar fundamental issues as philosophical, and scientific?

In what follows in the remaining part of this section, I present what I call the historical point and counterpoint in the chronicling of the history of philosophy. The first section presents history of philosophy as presented by Western historians of philosophy, showing in the process, what is presented

as critical history of philosophy can only pass *as history of a selected section of history of Western philosophy*. The second section presents the *history of philosophy and ideas from the perspective of other cultures*, mostly as a reaction to the deliberate insidious marginalization process orchestrated by the Western historians of philosophy which has had the deleterious effect of placing a burden of intellectual indebtedness on humanity for what was actually a received version of the academy appropriated into Western property (James: 1954 and Diop: 1974).

a) The historio-philosophical point:

Let us consider the presentation of this history of philosophy, that is Western philosophy, and the effectiveness or otherwise of this in other climes. D. W. Hamlyn (1987 p. 3) in *A History of Western Philosophy* contends,

> Western philosophy, it is customary to say, began with the Greeks. So it did, but it did not begin in Greece. The first philosophers whose names have come down to us lived, towards the end of the seventh century BC, in Miletus, a sea-port on the Western coast of Asia Minor. It was, it is true, a Greek colony, but situated where it was it was bound to be subject to influences form other nationalities who lived in the hinterland – in Lydia, Persia, and Babylon itself. Not that it helps us to see why philosophy began when and where it did, since there are no evidence of philosophy as we have come to know it in those cultures. India was too far away and communications with it was too precarious for us to find it plausible to see influence from that source. *Egypt, the other great power*, apart form Persia, *represented a technological civilization and there is no evidence of anything philosophical there*. In the ancient world Egypt was seen as the source of mathematics as Babylon was of astronomy. *The employment of mathematics by Egyptians was seen as so important that the Greeks tended to think that any Greek showing mathematical ability and innovation must have gone there*. So it is recorded that Thales, the first of the so-called Milesian philosophers, went to Egypt. On the whole it is most unlikely that he did (Italics emphasis mine).

Frederick Copleston went through a momentous struggle in his monumental history of philosophy to show, often without avoiding lapses of evasiveness, appeals to ignorance and authority, an obviously weak so-called compulsive originality of the Greek mind. Quoting copiously from Burnet, he attempted to justify his unargued and invalid conclusions. He says,

> *... Greek philosophy remains one of the glories of European achievement… And this philosophy was really their own achievement, the fruit of their vi-*

gour and freshness of mind, just as their literature and art were their own achievement. We must not allow the laudable desire of taking into account possible non-Greek influence to lead us to exaggerate the importance of that influence and to underestimate the originality of the Greek mind… (p. 16).

The birth-place of Greek philosophy was the sea-board of Asia Minor and the early Greek philosophers were Ionians. *While Greece itself was in a state of comparative chaos and barbarism, consequent on the Dorian invasions of the eleventh century BC, which submerged the old Aegean culture, Ionia preserved the spirit of older civilization* (p. 13).

We have represented early Greek philosophic thought as the ultimate product of ancient Ionian civilization; but it must be remembered that Ionia forms, as it were, the meeting place of West and East, so that the question may be raised whether or not Greek philosophy was due to Oriental influences, whether, for instance it was borrowed from Babylon or Egypt. This view has been maintained, but has had to be abandoned. The Greek philosophers and writers know nothing of it – even Herodotus, who was eager to run his pet theory as to the Egyptian origins of Greek religion and civilization – and the Oriental-theory is due mainly to Alexandrian writers, from whom it was taken by Christian apologists. The Egyptians of Hellenistic times, for instance, interpreted myths according to the ideas of Greek philosophy, and then asserted that their myths were the origin of Greek philosophy.(!) Nut this is simply an instance of allegorizing on the part of the Alexandrians: it has no more objective value that the Jewish notion that Plato drew his wisdom from the Old Testament. There would, of course, be difficulties of explaining how Egyptian thought could be transmitted to the Greeks (traders are not the sort of people we would expect to convey philosophic notions), but, as has been remarked by Burnet, it is practically waste of time to inquire whether philosophic ideas of this or that Eastern people could be communicated to the Greeks or not, unless we have first ascertained that the people in question really possessed philosophy. That the Egyptians had a philosophy to communicate has never been shown, and it is out of the question to suppose that Greek philosophy came from India or from China (pp. 14-15).

But there is a further point to be considered. Greek philosophy was closely bound up with mathematics, and it has been maintained that the Greeks derived their mathematics from Egypt and astronomy form Babylonia. Now, that Greek mathematics were influenced by Egypt and Greek Astronomy by Babylon is more than probable; for one thing, Greek science and philosophy began to develop in that very region where interchange with the East was most to be expected. But that is not the same thing as saying that Greek scientific mathematics derive from Egypt or their astronomy from Babylon. *Detailed arguments*

> *left aside, let it suffice to point out that Egyptian mathematics consisted of empirical, rough and ready methods of obtaining a practical result. Thus Egyptian geometry largely consisted of practical methods of marking out afresh the fields after the inundation of the river Nile. Scientific geometry was not developed by them, but it was developed by the Greeks.* Similarly Babylonian astronomy was pursued with a view to divination; it was mainly astrology, but among the Greeks it became a scientific pursuit. So even if we grant that the practical garden-mathematics of the Egyptians and the astronomical observations of Babylonian astrologers influenced the Greeks and supplied them with preliminary material, this admission is in no way prejudicial to the originality of the Greek genius. Science and thought, as distinct from mere practical calculation and astrological lore, were the result of the Greek genius and were due neither to the Egyptians nor to the Babylonians (p. 15).
>
> *The Greeks, then, stand as the uncontested original thinkers and scientists of Europe*. They first sought knowledge for its own sake, and pursued knowledge in a scientific, free and unprejudiced spirit. More-over, owing to the character of Greek religion, they were free from by priestly class that might have strong traditions and unreasoned doctrines of their own, tenaciously held and imparted only to a few, which hamper the development of science (p. 16).

I have quoted at some length from one of the top apologists of Western philosophy to let the inconsistency of intelligent authorities speak for itself, unmediated. Clearly the discerning reader would see the tortuous effort to conceal the (or, at least, some) truth somehow, somewhere between the lines in the above. Let take matters systematically for ease of apprehension of motive.

It should be easy to separate the history from the conjectures, the speculations and the judgments in the above quotations. At the end of such an exercise, one would be shocked to see how contradictory the conclusions are respecting the available evidence at Copleston's disposal. The facts:

> a) The birth place of Greek philosophy was the sea-board of Asia Minor and early Greek philosophers were Ionians.
>
> b) Ionia was the meeting place of East and West – Egypt, Babylon, mid-East on the one hand and India and China on the other; nothing from European hinterland!
>
> c) Greece was at this period in a state of comparative chaos and barbarism.
>
> d) This was a result of eleventh century Dorian invasion, but Ionia preserved the spirit of Older Civilization (which older civilization it was, whose,

and wherefrom, it is not indicated, nor could it be stated as it was purely an imaginary one in the dream world of the Europhiliac!).

e) Egypt had mathematics, but it was merely practical (rule of the thumb, nothing theoretical), for calculating only distance resulting from inundation of Nile by flood.

f) Babylon had astronomy, but it was merely astrology for fortune telling, not scientific monitoring of the stellar and extra-stellar outreaches of our space!

g) It is probable that, because of the geo-political, economic and cultural situation of Ionia, Greek mathematics and astronomy was influenced by Egypt and Babylon

h) But, ultimately, these influences have to be discounted, for they came from people who had no philosophies, as philosophy, science and mathematics and, ultimately, culture are inextricable woven together.

i) The Greeks consequently, must have received their genius from their traditional pre-Dorian scientific culture, that is, before the "unfortunate Dorians" threw Greece into chaos and barbarism.

j) Therefore, the Greeks were the original scientists of Europe, the mathematicians par excellence, the genius that created science from nothing, the UNMOVED MOVERS OF INTELLECTUAL LIFE!

Consider the converse facts present in the passages above, but easily glossed over by the author because of the Europhilian agenda:

a) The Egyptians had one of the oldest literatures ever written, as the creators of the hieroglyphs and the use of papyrus. If they had mathematics and were able to calculate the distance of ship at sea from the land, invented the wheel that their chariots used even without any knowledge of circumferences of circles (as this author would have us believe), built their pyramids on the rectangular base without cranes and other technologically advanced equipment, calculated and predicted the flooding of the Nile, the eclipses of the moon, preserved food for almost fourteen years since the prediction of famine and drought by the Biblical Joseph (?), then, simple honesty would require that we recognize what they had was not only superior to what they have been credited with, but was the foundation, if not the outright copied parent of the so-called Greek (stolen) genius.

b) Nowhere else in intellectual history has there been any similar recurrence of genius *ex nihilo,* nor have any people insulated themselves from the chaos around them to create abstract ideas totally unrelated to the existential predicaments of their time as did Thales and the other "ground breaking"

> Greek philosophers. The upsurge and recrudescence of Japanese technological preeminence has been attributed to a number of coincidenting factors, and especially important is the conscientious reparation that the atom bomb reconstruction has had on the development of a culture and technological temperament that was already on the verge of ascendancy in the Pacific. In fact, the turning of the Arabian desert into a land "flowing with milk and honey" through the utilization of underground water, regardless of the persistent Earthquakes in Turkey, while ensuring that water supply to Palestinians are destroyed with wanton inhumanity, by the Jews is not imaginable without the German payment of reparations and American support for the survival of the Hebrew nation in the Jewish induced hostile Arabian environment.
>
> c) Thus, we must continue to wonder where the genius may have derived from! The statement that traders are not the sorts of persons to be purveyors of ideas is counterfactual. It is historically disingenuous, because it is clear that interactions between disparate peoples often leave lasting marks on cultures, intellectual and scientific heritages of interacting peoples. These may not be easily documentable factors, but if the rich international traders, the multinational conglomerates of this present century are anything to go by, then one can imagine that such trading agencies of that period would have had important imprints on the societies that permitted their thriving.

Bertrand Russell, to my mind one of the finest thinkers of his Europhilic generation, fared only a little better when it came to attributing to the Greeks the originality that gave birth to science, mathematics, writing, history, technology and philosophy. For those interested in the historical understanding, objective interpretation and multiculturalist comprehension of the antecedents of Greek culture, Russell's *The History of Western Philosophy* provides material for interpretations not totally compatible with the conclusions drawn by Russell. For us, however, what we are interested in is to provide that data and let the curious researcher ask with us pertinent questions, without being overly "Shenstonian". Let us see how Russell treats his 'facts', what these 'facts' are, what conclusions are drawn from these 'facts', and whether these conclusions are the most logical ones from these 'facts'. After saying that,

> In all history, nothing is so surprising or so difficult to account for as the sudden rise of civilization in Greece. Much of what makes civilization had already existed thousands of years in Egypt and in Mesopotamia, and had spread thence to neighbouring countries. But certain elements had been lacking until the Greeks supplied them. What they achieved in art and literature is

> familiar to everybody, but what they did in the purely intellectual realm is even more exceptional. They invented mathematics and science and philosophy; they first wrote history as opposed to mere annals; they speculated freely about the nature of the world and the ends of life, without being bound in the fetters of any inherited orthodoxy (p. 3).

As a foot-note to the so-called invention of mathematics by the Greeks, Russell says, without any reference to any sources at all, just as in most cases the attributions of genius to Greeks were summations with no copious citation of references, that,

> Arithmetic and some geometry existed among the Egyptians and Babylonians in the form of rules of the thumb. Deductive reasoning from general premises was a Greek invention (p. 3).

From the above we see the incongruity between the history of ideas presented two of the most eminent contemporary Western "historians" of ideas. For Copleston, there was nothing significant by way of culture in other societies till the Greeks started the cultural revolution, home grown and home bred, from the rubble and ashes on pre-Dorian greatness, retarded into barbarism and temporary chaos only by Dorian invasion, only to lapse back into barbarism in the Dark Ages of Europe again when there was no Greece to feed it! While for Russell, there had existed, for thousands of years, in Egypt and Mesopotamia, high cultures and civilization which had spread to neighbouring countries – possibly including the Mediterranean trading posts and satellite cities to Alexandria and Egypt, called Ionia and Miletus.

Secondly, for Copleston, the Egyptians only had mathematical (no Geometry, mark you!) rough and ready methods of obtaining practical results geared to marking out afresh their fields after the inundation of the Nile every flooding season. They did not need serious mathematical reasoning for any purposes to support their science, culture and superior technology, which made them dominant in that region for so many, many years. While for Russell, the Egyptians not only had a higher level of culture, they had what was regarded by him as Arithmetic and Geometry which were however rules of the thumb. Because of the incipient interdependence of intellectual laziness and cross-referencing, the practicality of the mathematical efforts of the Egyptians were remarked and the theoretical development of there sciences were left to the Greeks to supply. How it was possible that the Egyptians had there sciences but never saw the deductive link between the inductive recurrence of the instruments for so many thousand years, and how it was that they embarked on such inexplicable architectural feats

dedicated to the dead and the physiology, anatomy and other biological attainments that crystallized in the mummification of the dead is inexplicable, though not of the genre of genius; nor does it bother any of these world famous scholars why Pythagoras and other Greek philosopher natural scientists had to sojourn in Egypt (*ex hypothesi)* before coming to profess their ideas. These are issues and questions better left to the reader to research, but there are suggestive answers that have been painstakingly documented by more inquisitive and less Eurocentric scholars. These will be highlighted in our historical and philosophical counterpoint. Suffice to draw attention only to the disagreements between the 'facts' as presented by Russell and Copleston.

Russell goes on to say, as if that will make the 'facts' come out from oblivion to support the purported originality of the Greeks to invent everything from nothing, that

> Philosophy begins with Thales, who, fortunately, can be dated by the fact that he predicted an eclipse, which, according to the astronomers, occurred in the year 585 BC. Philosophy and science – which were not originally separate – were therefore born together at the beginning of the sixth century (p. 3).

It is remarkable how asking the question what had been happening in the area of science and philosophy (which have only had uneasy separations from each other even today) could have escaped the brilliant mind of the legendary Bertrand Russell. But remarking the conjectural nature of attempts to answer positively or otherwise this question, Russell proceeded to say that,

> The art of writing was invented in Egypt about the year 4000 BC and in Mesopotamia not much later. In each country writing began with pictures of the objects intended. These pictures quickly became conventionalized, so that words were represented by ideograms, as they still are in China. In the course of thousands of years, this cumbrous system developed into alphabetic writing (p. 4).
>
> It is certain that Orphic doctrines contain much that seems to have its source in Egypt, and it was chiefly through Crete that Egypt influenced Greece ... Whatever may have been the teaching of Orpheus (if he existed), the teaching of the Orphic is well known. They believed in the transmigration of souls; they taught that the soul hereafter might achieve eternal bliss or suffer eternal or temporary torment according to its way of life here on earth (pp. 16-17).

One obvious issue needs further investigation here. This concerns the reason why writing developed in the first place and to what use it catered. It is obvious that writing has served very important functions in human life and

that much will have been lost without such a discovery. Even the so-called "non-literate" cultures, which have exhibited cultural traits with remarkable levels of sophistication, have upon greater investigation been shown not to be non-literate in their own language, hence we may ask whether the conclusion that they are non-literate is not a hastily derived one based, among other things, on ignorance, racism and imperialism. Indications are strong that this conclusion is erroneous and are unfortunate breeding grounds for gross injustice done with deleterious consequences for the psyche of the peoples of the colonies undeservedly maligned.

Numerous other passages in Russell's book point to the antecedents of Greek philosophy in the travels of Thales to Egypt, the fact that Miletus was originally an Egyptian out-post, that Egypt influenced tremendously Greek religion, ethics, politics and science and philosophy, and that the mathematical calculations of distances of ships at sea from two points on land were learned from the so-called "rules of the thumb" of Egyptians is indisputable. For Russell was pressed to say that

"The Milesian school" is important, not for what it achieved, but for what it attempted. It was brought into existence by the contact of the Greek mind with those higher intellects of Babylonia and Egypt.

Because of the importance of the works of Bertrand Russell in Western, Euro-American philosophical scholarship and the near authoritative sanctity with which his erudition is admired and deferred to globally, we shall dwell a little longer on his presentation of history of Western philosophy as history of global philosophy. While Russell celebrated the pernicious consequences of unfettered ideology of formalism and logicism in all areas of intellectual endeavours, a similar situation has arisen with regard to the uncritical embrasure of "one part history of philosophy" for the "whole of global history of philosophy". The conclusions that generations of scholars have drawn seem antithetical to what honest scientific predilection would suppose and enjoin. This portends a disservice to humankind and the mutual interdependence of humans at all the stages in human history. On the great figure of Pythagoras, Russell, blending conjectures with enlightened critical speculative historicizing, has the following to say,

> It is said, and it is not improbable, that Pythagoras visited Egypt, and learnt much of his wisdom there; however that may be, it is certain that he ultimately established himself at Croton, in southern Italy.
>
> The greatest discovery of Pythagoras, or of his immediate disciples, was the proposition about right-angled triangles, that the sum of the squares on the sides

> adjoining the right angle is equal to the square on the remaining side, the hypotenuse. The Egyptians had known that a triangle whose sides are 3, 4, 5 has a right angle, but apparently the Greeks were the first to observe that /3 + 4 =/5, and, acting on this suggestion, to discover a proof of the general proposition (p. 35).

What seems to be easy to ask is, why was Pythagoras able to make this momentous leap and the Egyptians who taught him the reasoning that grounded the deduction stopped short of the deduction? Or did they actually, like Pythagoras, have the proof but were not credited with the knowledge? Whichever way our answer devolves, it is obvious that the Egyptians could hardly have worked out the result of the addition of the root of 3 and 4 to obtain the root of 5 without knowing why!

Of Democritus, one of the most easily celebrated men of science and philosophy, Bertrand Russell has the following to say,

> He traveled in southern and eastern lands in search of knowledge; he perhaps spent a considerable time in Egypt, and he certainly visited Persia. He then returned to Abdera, where he remained (p. 64).

It is clear that if Europe of that period was the seat of knowledge, and especially if Greece catered to the intellectual needs of its citizens and was not still steeped in chaos and barbarism, if science and natural philosophy had developed to challenge the intellect (?) of peoples of Greece and their surrounding neighbours, there would have been no need to travel widely in southern and eastern lands. Incidentally those southern and eastern lands below Greece could only have been Egypt and Persia or Mesopotamia and surrounding neighborhood. Could "considerable time" be a matter for conjecture, as Russell tries to gloss it, and what was the main reason for the definite visitation to Persia? These are not matters on which one can count on Russell to enlighten us. The purpose of *A History of Western Philosophy*, though critical, does not encompass raising such questions that may throw doubt on the hegemonic position of Western culture and the necessary debt of gratitude humanity has being paying and will continue to pay to the culture that has done most for the world by foisting on humanity a high sense of pernicious individualism!

Robert Paul Wolff's (1995) brilliant introductory book to philosophy, *About Philosophy,* echoes the attribution of the "age of reason" to the Greeks of the mid-century before Christ. He seems not to have been aware of the paradoxical implications of his definition of philosophy and the "clean break theory"

that the natural scientists or natural philosophers made with the past, and what factors were copresent to engender the radical departure of Greek philosophers from their cultural epistemologies. After defining philosophy as

> Literally, love of wisdom. Philosophy is the systematic, critical examination of the way in which we judge, evaluate, and act, with the aim of making ourselves wiser, more self-reflective, and therefore better men and women,

he then went on to say that,

> The Greek, like all peoples, had their religious myths about the creation of the world and the origins of their civilization, but some time roughly 600 years before the birth of Christ, a number of men began to search for a more rational, more factually well-grounded theory of the composition, order, and origin of the world. Some of these early scientists – for that is what they were – flourished in a city-state named Miletus on the coast of what is now Turkey, in the eastern Mediterranean (p. 3).

As before, the questions that are urgent are, what are these Greek creation myths, why did these number of men begin the quest for this "rational, more factually well-grounded theory of the composition, order, and origin of the world"? Is it possible that the greatest sin these men committed was the "corruption of the youth" with foreign ideas, the sin for which Socrates was condemned and executed?

Anyway, the histories of philosophy, science and rationality, is replete with this farcical presentation of the primogenitors of the Western and European societies. It is to be expected that the inheritors of this intellectual community will be more curious and more critical, that is, more rational, scientific and not easily satisfied with platitudes as truth. If they are the favoured group they not only want to take pride in their ancestry, they also want justifiable pride arising form historical accuracy and honesty; that is, if they were imbued from infancy with a sense of justice and intellectual discipline, their concept of self-worth, self-esteem and identity will not be predicated on and satiated by distortions, delusions and pretensions. On the other hand, if they are in groups that have been deliberately historically disadvantaged (like peoples of other climes apart from Europe) they would want to find out what so-called history of ideas and philosophy says and whether it is accurate, so that they can find a locus for channeling their creativity and destructivity! (Mark that we have deliberately used "historically" ambiguously in the above passage to underscore the way language works in philosophy and elsewhere).

b) The historio-philosophical counterpoint:

In what follows I give some evidence to support the type of curiosity that an astute intellectual community might generate and how these could be effectively met. Met not in the sense that the "coordinators" of the community, if there are such coordinators, have any or the final answers, but that they serve as guides who have ideas of the probable way through a maze and have the verisimilitude of a compass for the charting of a future worthy educationally pluralistic and multiculturalistic path for the development of young minds in a non-bigoted fashion and in a non-conceited universe.

Of course, it has been very convenient to ignore the facts and not to want to rock the cart, but in an open *democratic, pluralist, liberal, tolerant and realistic* environment, the international intellectual community cannot continue to subscribe to the idea or hope that untruths continually repeated, no matter how psychologically persuasive, must approximate the truth. The indicators of the numerous wars all over the world (and why irrational wars have been fought and are being fought) point to the fact that humans have no chance of peaceful survival unless humans take drastic measures to correct those fabricated chapters in human intellectual history that continue to nurture divisiveness, expropriation, appropriations, dispossession, separatism and subjugation of one group by another.

Making a historio-philosophical counterpoint, M. A. K. Azad (1987), introducing *History of Philosophy – Eastern and Western*, states,

> Some of the pages of this history have been lost in a manner which makes restoration impossible. The sources of information about them are no longer accessible. It is known to us that Egypt and Iraq had developed a high degree of civilization long before Greece. We also know that early Greek philosophy was deeply influenced by the ancient wisdom of Egypt. *Plato in his writings refers to Egyptian maxims in a way which suggests that their authority as sources of knowledge was unquestioned. Aristotle went farther and said that the Egyptian priests were the first philosophers of the world.* But we do not know the details of the relationship between Egypt and Greece.... (Italic emphasis mine.)
>
> There are, however, certain other regions of ancient history of which we have fuller knowledge today. This enables us to draw a more accurate outline of the growth of philosophy. *The increase in our knowledge of ancient Indian history has opened to us a new source of information about ancient philosophical developments. It has thus become possible to trace the rise of phi-*

> *losophy to a period earlier than the Greeks and determine the nature and scope of its development at that stage* ... The history of philosophy in Europe is thus often divided into four periods: (1) Ancient; (2) Medieval; (3) Renaissance and (4) Modern (p. 1).

Referring to histories of philosophy by Western scholars, he says,

> It is evident that this was not an account of the general history of philosophy but only of the history of Western philosophy. Since, however, Indian and Chinese philosophy had not yet fully come to light, this limited picture took the place of a general history and, in course of time, came to be accepted as such. *All the histories of philosophy written during the nineteenth century (and I may add, majority of those written during the first half of the twentieth century) whether textbooks for students or meant for the general reader, repeated the same story. This limited view of the history of philosophy has become so ingrained in our minds that we have not been able to cast it out in spite of new knowledge revealed by later research. Whenever we think of a history of philosophy, it is this limited picture that comes before us. We cannot otherwise explain the manner in which a scholar like Thrilly, writing in the second decade of this century, dismisses the contribution of the Orient and starts his account of the development of systematic philosophy with the Greeks* (p. 2).

It is obvious that if Thrilly's manner is inexplicable, then Russell's, Copleston's, Hamlyn's and Wolff's are vexing, incomprehensible and ignoble, to say the least. May be one may make some allowance for that of the respected cleric Copleston's Christocentric monumental effort, but that of secular scholars such as Russell, Hamlyn and Wolff, not averse to critical skepticism in other philosophical writings, remain embarrassing and unjustifiable.

G. G. M. James (1954), weighing all the available information up to the point of writing *The Stolen Legacy*, contends that what was taken to be Greek philosophy is not really anything of the sort. He says,

> The term Greek philosophy, to begin with, is a misnomer, for there is no such philosophy in existence. The ancient Egyptians had developed a very complex religious system, called the Mysteries, which was also the first system of salvation (p. 25).

While James' truculent formulation of this fact might be overly abrasive, but the point made by him still remain interesting. Members of the international intellectual community of ideas needs preparation for this type of disclosure, otherwise a sudden encounter might be too traumatic for ratio-

nal management. The way that such shock takes place is not different from the culture shock that people encounter on being introduced to other societies with different cultural orientation from that with which one has been very familiar? Some people are able to digest the new information and easily make the accommodation necessary to recognize that in cultural matters there is neither right nor wrong, but conventions and conveniences.

Speaking on the nature of the mystery system, James further elaborates the point of the existence of earlier reflections on fundamental issues of importance to humankind when he says,

> After nearly five thousand years of prohibition against the Greeks, they were permitted to enter Egypt for the purpose of their education. First through the Persian invasion and secondly through the invasion of Alexander the Great. From the sixth century BC therefore to the death of Aristotle (322 BC) the Greeks made the best of their chance to learn all they could about Egyptian culture; most students received instruction directly from Egyptian Priests, but after the invasion by Alexander the Great, the Royal temples and libraries were plundered and pillages and Aristotle's school converted the library at Alexandria into a research Centre. There is no wonder then, that the production of unusually large number of books ascribed to Aristotle has proved a physical impossibility, for any single man within a single life time (p. 30).

James went on to document these contentions with cogent citations and arguments from classical to contemporary literature. One might avoid the odium of controversy by failing to draw the conclusions to which the facts point, but saying that drawing such inferences was not within the purview of this essay would be an escapist formula, which will, in any case, constitute a position by default.

Yosef ben-Jochannan (1991) is even more sarcastic in his questioning of the historicity of Western histories of ideas and philosophy. Of Africa, which is the center of his life-long academic concern, he says,

> When one of the first of the so-called philosophers came to Egypt, we see him before 640 BC. When he was supposed to have released his philosophical thinking, he is in Egypt. From Socrates down to Aristotle, the so-called post-Socratian philosophers, every one of them spent several years in Egypt and, of course, the only one who couldn't come since he was the creation of Plato's mind, was (Plato's) Socrates. And even he (Socrates) was supposed to have taken the hemlock for teaching African philosophy: "Socrates is an evil does" was part of the charge against him. Plato had to run (and all the others) for teaching this philosophy. Would you have to run from England for teach-

> ing English history? Neither would the Greek government persecute the Greek philosophers from teaching Greek philosophy. It was somebody's philosophy they were teaching, and where did they go to school to know whose philosophy? (p. 60).

The German scholar, Janheinz Jahn (1961), speaking about traditional African philosophy and the apparent impenetrability of the thought system involved, to European audience, says:

> This systematic unity in views and attitudes that often appear irreconcilable in European terms has indeed been observed by European scholars, but has led to serious misunderstandings. Since it could not be accommodated to European systems of thought, the African way of thinking was considered non-logical. Levy-Bruhl called the attitudes of the primitives 'pre-logical', a term by which he meant to characterize a kind of thought in consequence of which does not refrain from inner self-contradiction, a kind of thought in consequence of which "objects, beings, phenomena can be, in a fashion unintelligible to us, both themselves and at the same time something other than themselves. At the end of his life Levy-Bruhl renounces his theory of pre-logicism and thus furnished a rare example of scholarly integrity. In his posthumous notes he asks himself how he could ever have conceived so ill-founded an hypothesis, and he comes to the conclusion that 'the logical structure of the human mind is the same in all men' (p. 25).

In spite of this recantation on the part of this champion of Eurocenticism and racism (Levy-Bruhl), there are still scholars who defend various genres of this thesis (or hypothesis, as the author calls it). Like the proverbial person who heard "go" before becoming deaf and cannot hear "come" when the initial order is countermanded, the disciples of racism and non-rationality of peoples other that Europeans continue to indulge in theories and hypotheses which have come to disrepute on account of the falsity and lack of evidence of the foundation for their derogation of the intellects of peoples in other climes. In any case, Jahn has not been totally cured of the burnishing affliction of Eurocentrism, because even for him all it took for people to be regarded as "primitives" in spite of his enlightened scholarly erudition is that their thoughts be irreconcilable to European systems of thought.

The ghost of a false theory will finally be laid if the intellectual community champions clear and critical thinking in today's youth in the breeding of intellectually responsible tomorrow's adult. This would reduce the areas of friction by one – race would be out of contention as cultural differences will no longer be a reason for inferiority or superiority and it would make hu-

manity confront such other divisive areas as corporate greed, corruption, state terrorism, religion, ideology and economics, for example, with a clear conof Levy-Bruhl has been singular, not common to most persons who have at one time or the other been unfortunate to embrace a false dogma. Russell was known to have changed his views on certain matters on which new and more persuasive evidence have surfaced, but he did not change his impression concerning the mental incapacity for philosophical reflection of other peoples before the Greeks, may be because he never paid attention to the information that surfaced to the contrary or he had little time to reflect on the information. But the case of Robin Horton and his intellectualist thesis is even more pitiable than the primitive mentality of Levy-Bruhl. For Horton (1993) continued to mend and pad his thesis even when it became obvious that it has lost all credibility; or may be Horton has not availed himself of the rejection of the thesis that led him to the formulation of his own position by his mentor, that is, Levy-Bruhl. We will have mere to say on this presently.

In his well researched classic, *The African Origins of Western Civilization: Myth or Reality*, Cheik Anta Diop (1974) presented further evidence why a curious and reflective member of the intellectual community interested in history of ideas will be justified in raising doubts about an a-historical presentation of the intellectual history of humankind. He says,

> According to the unanimous testimony of the Ancients, first the Ethiopians and then the Egyptians created and raised to an extraordinary stage of development all the elements of civilization, while other peoples, especially the Eurasians, were still deep in barbarism. The explanation for this must be sought in the material conditions in which the accident of geography had placed them at the beginning of time ... It is impossible to stress all that the world, particularly the Hellenistic world, owed to the Egyptians. The Greeks merely continued and developed, sometimes partially, what the Egyptians had invented (p. 5).

Commenting on the attitudinal differences between the Egyptian inventors and their Greek students, Diop says,

> Scientific, philosophical teaching was dispensed by laymen distinguished from common people only by their intellectual level or social status. So saintly halo encompassed them. In "Isis and Osiris" Plutarch reported that, according to the testimony of all the Greek scholars and philosophers taught by the Egyptians, the latter were careful about secularizing their knowledge. Solon, Thales, Plato, Lycurgus, Pythagoras encountered difficulty before being ac-

> cepted as students by the Egyptians. Still according to Plutarch, the Egyptians preferred Pythagoras because of his mystical temperament. Reciprocally, Pythagoras was one of the Greeks who revered the Egyptians (p. 6).

Quoting one of the very well informed historian-archaeologists of this century, Amelineau, Diop further buttressed the point of the Egyptian antecedence of Greek genius. According to Diop, Amelineau says, in retrospect, that,

> I the realized, and realized clearly, that the most famous Greek systems, notably those of Plato and Aristotle, had originated in Egypt. I also realized that the lofty genius of the Greeks had been being able to present Egyptian ideas incomparably, especially in Plato; but I thought that what we loved in the Greeks we should not scorn or simply disdain in the Egyptians. Today, when two authors collaborate, the credit for their work in common is shared by each. I fail to see why ancient Greece should reap all the honor for ideas she borrowed from Egypt (p. 25).

If Amelineau fails to understand why the debt of gratitude should always be paid to the Greeks and not to the Egyptians, it is only because he knows better and has an objective disposition to historical facts. Historical achievement bequeaths pride and defines future possibilities and even potentialities. The denial of the intelligibility of the other is a ready tool for the expropriation, appropriation and objectification of that other. In spite of the remarkable affinity between Egyptian religion and Jewish religion – Judaism and Christianity, Christianity is now commonly acknowledged as a product of Jewish genius. It is also curious that all scholarly publications that celebrate, through careful documentation of evidence, the Egyptian contribution to Western civilization have remained unpopular and obscure while those that celebrate falsehood and criminality or races and peoples against other races and peoples remain mainstream and popular. This is a situation that the age of information explosion must make obsolete. And the earlier the international intellectual community comes to grips with the potential shock that will arise from this the better.

> Finally, in *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*, Molefi Kete Asante (1990) says,
>
> Albert Churchwald's massive work on The Signs and Symbols of Primordial Man, first published in 1913, came as a shock to the keepers of what Martin Bernal calls the Aryan model. There were several major contributions presented by Churchwald: (1) the African origin of signs and symbols, (2) the

> diffusion of African symbolism to the Pacific and Central America, and (3) the debt freemasonry owed to Africans.
>
> The works of Churchwald was in the tradition of the researches of Gerald Massey, Leo Warner and other Egyptologists. In his response to critics he maintained that all signs and symbols originated from the African's stellar, lunar and solar symbols. Indeed, the original Australians were part of the African exodus. Churchwald argues that the Egyptian Book of the Dead is the key of the door and without it one cannot "trace back the history of this world – the history of all religions, and the history of all mankind, and that which is attached thereto" (p. 99).

It is evident from the foregoing that numerous questions are indicated in the ways in which the histories of thought, ideas, philosophy and science have been presented. The international intellectual community of inquiry will ineluctably have to ponder these questions. The asking of these questions constitutes the point and counterpoint in the challenge of the use and abuse of reason. It equally constitutes the demise of the strangle-hold which pernicious ignorance has had over human intellect and consequently occasioning a rethinking of human relationships towards sustainable realization of the interdependence of all of humanity craving survival amidst natural and humanly devised perils.

At another remove, in highlighting some of the indicated questions for intellectual communal pondering we may start with Robert Paul Wolff's definition of philosophy. 1) Is Paul Wolff's definition of philosophy (quoted earlier) a good approximation of the meaning, nature and methods of philosophy? If it is, then it becomes paradoxical to say philosophy started in Greece only in the mid-millennium before the birth of Christ. It would follow that all previous societies, be it in Europe, Asia, the Pacific, the Americas or in Africa, *per impossible*, were societies of savages, irrational, unscientific, pre-logical, sub-human, barbaric, uncultured, primitives; their scientific, technological, mathematical, ethical, political, artistic, economic, religious and other achievements were pseudo-achievements and merely accidental, fortuitous flits, which were unplanned and untamed. Those pyramids, those predictions of the lunar changes, those temples to the gods, those surgical accomplishments, those mummifications, those ethical disquisitions, and those dirges and foundries that produced their equipment were all accidents that lacked any cognitive human coefficient. 2) If philosophy and rational thinking and history started with the Greeks of the celebrated mid-millennium

before Christ, what accident or coincidence of history arranged this, by contrast with other societies around them? We would here have to start to rethink our ideas about the sources, types and limits of knowledge. Magic and other types of supernaturalism must have fortuitously smiled on the Greeks of this period to curry the intellectual indebtedness of humanity. 3) If the Greeks were able to make that clean break form mysticism, traditionalism, irrationalism, fanaticism and anachronism, why has human beings in modern societies been unable to transcend the bigotry, fanaticism, mysticism, superficiality, irrationality and even regression into supernaturalism, in spite of the present advancement in science and technology, which would have been unimaginable to the "pioneering", groping Greek genius? It may even be that one of the reasons for contemporary regression into dark ages (vide Isre ali conduct in Palestine in the last 100 years of human history), in some spheres of human existence is a consequence of that weak foundation (falsity of Greek genius?), a foundation of deceit and arrogance of a group falsely canned on crass individualism on which Western culture is predicated. It is difficult to see how some of us can continue to duplicitously acquiesce to the teaching of such falsehood for so long, hence the need for knowledgeable members of the intentional intellectual community to rise and defend the truth.

c) Scientific and Epistemic Point and Counterpoint.

The sciences of archeology, anthropology, sociology, Egyptology, culturology and linguistics have, among others, provided a plethora of information that evidence the erroneousness of many of our generalizations, presuppositions and beliefs regarding the nature of human beings in different parts of the globe, past and present. The frailty of bogus chest-thumping by certain cultural groups have been shown to lack any rational or scientific foundation. Perhaps, the emerging field of philosophical anthropology will consummate this realization. After all, the concern for the survival of humanity is not limited to those who consider themselves to have been on the short end of the stick for too long, it is also something that achieves a level of urgency for those who have been responsible for the propagation of the lopsided representation of the cultural geneao-graphy of the global humanity, as such lies detract from the humanity of the oppressed as it does that of the oppressor. This situation has been further enraptured in the discovery that all of humankind remain susceptible to the same limitations in emotional, psychological and even rational capabilities.

Thus, the members of the international intellectual community of inquiry, broadly conceived, will have to bravely confront a youth increasingly conscious of the limitations of their predecessors and the inability of those who are supposed to know, to answer certain unavoidable fundamental questions. In itself, this may not seem to be too difficult to counter, but the fact that the same ideas and knowledge can be used to justify conflicting conclusions will not escape the curiosity of young entrants into the international intellectual community of inquiry, even if most of us so-called adults have become immune to returning to the basics.

> Let us look at some of the issues that have often been left outside of careful accommodation within the critical discourse on history of ideas and intellectual developments of peoples of other parts of the globe, especially the dominated Africa and Africans. Consider the fact presented to the academy by professors Peter Schmidt and Donald Avery (in Ivan Van Sertima [1991]edited *Blacks in Science*) that "between 1,500 – 2,000 years ago, Africans living on the western shores of Lake Victoria, in Tanzania, had produced carbon steel" (p. 9). Professor Avery commented that by making steel through the formation of iron crystals the African metallurgists were already into sophisticated technology not available in Europe of the same period. According to him, "It"s a very unique process that uses a large number of sophisticated techniques. This is really semi-conductor technology – the growing of crystals – not iron-smelting technology" (pp. 9-10).

What is evident from such discovery is the fact that these African scientists and technologists have not only mastered such extremely ingenious technology, they have adapted it in such an environmentally friendly fashion also, which made for the best eco-friendliness and preservation of the forest from the type of extreme denudation that we now witness in many parts of post-colonial Africa. The people we are told never invented anything or originated any systems of thought or governance had, according to Ivan Van Sertima (1991), attained a level of technological superiority by which their furnaces and foundries generated heat levels impossible in European furnaces of about 400 years later.

The African superiority in science and technology was due to the fact that they preheated the air blast by inserting blowpipes into the base of the furnace. This not only led to the extraordinarily high temperatures but also to greater fuel economy (as no energy was lost or only minimal loss took place). This was important since, in the areas where the Africans produced

steel, there is evidence of a severe depletion of forest resources, demanding duel-saving technology.

We must remember what the philosophers of Euro-American traditions have said regarding the mathematics of Egypt and the astronomy Babylonia. They were regarded as mere rules of the thumb that were used mainly in perfunctory re-demarcation of the fields after floods in the Nile valley. These, according to them, cannot be regarded as real theoretical mathematics, as these Egyptians had no capacity for theoretical thinking, nor any inclination towards the same. And the astronomy of the Babylonians and Phoenicians was tied up and undermined by their superstitious predilection, which inclined them toward speculative prognostications and soothsaying. Hence their astronomy was mainly a tool of astrology.

By contrast American scientists, Professors Lynch and Robbins of Michigan State (in Ivan Van Sertima 1991), have revealed in their studies what amounts to contrary scientific evidence to what these authorities in Western scholarship had taught for so long, and which had been taken as gospel truth for even much longer, and which have continued to dictate intellectual interaction since. They uncovered an astronomical observatory in Kenya. It was dated 300 years before Christ and was found on the edge of Lake Turkana. It was the ruins of an African Stonehenge, with huge pillars of basalt, like the stumps of petrified trees, lying at angles in the ground. The place had an awesome-sounding name, Na-mo-ra-tu-nga, which, in the Turkana language, means "the stone people" (pp. 51- 57).

The complexity of the observatory not only baffles the prejudiced intellectual imagination of those who want to remain inured in their pre-established reasoning, it also stuns them into an intellectual stupor in which even after these facts have been shown, the logical conclusions that is warranted are evaded. Lacking the type of honesty that impelled Levy-Bruhl to a recantation, they continue to scout around for caveats that would make a nullity such weighty evidence. One can wonder how a people who had developed such a technology as the steel smelting foundry discovered in Tanzania and the sophisticated observatory that produced accurate astronomical readings of the movements of the stars, development of a post-Christian calendars, could have fallen within the embrace of the primitive mentality so poetically contrasted with the scientific mode of thinking in the intellectualist thesis of Robin Horton (1993: pp. 221-223), encapsulated in the imaginary "open and closed predicaments". For, Lynch and Rob-

bins minced no words in the affirmation that their discovery had a contrary indicative conclusion. They say,

> This evidence attests to the complexity of prehistoric cultural development of sub-Saharan Africa. It strongly suggests that an accurate and complex calendar system based on astronomical reckoning was developed by the first millennium BC. in eastern Africa (p. 54).

On second thoughts, it seems curious also how a people with no sense of future, as suggested by the Reverend Professor J. S. Mbiti (1962), will go to such an elaborate extent to want a calendar. What would be the use of predicting the eclipses of the moon and the sun? What rational end would wasting such time and expending such energies have served if the people lived from day to day, never planning for posterity or having a concern for how changes in the ecosystem affects their future if they have no such future to expect? On this consideration it becomes evident that care needs be taken in making pronouncements about what one is ignorant of. It is quite unfortunate that most experts on African cultures and ideas, thoughts and believe systems, have not been modest enough to heed this injunction, a failure that have imperiled the good intentions of some of them and exposed the arrant ignorance of many others who have permitted racism to cloud their reason.

One may be remiss to think that the importunate information that has surfaced regarding the achievement of the ancients in the area of science, technology and polity were restricted to the Nile Valley or Ethiopia and Nubia Egypt. But this is far from being the case, and that there was a diffusion of scientific knowledge in areas other than the Nile Valley has been a source of wonder and cynical skepticism among many Eurocentric scholars. It has been the case especially with the complicated knowledge which the Dogon of West Africa, in what is now the Republic of Mali, knew over 600 years ago about the twin stars, Sirius A and Sirius B, especially their knowledge about the rings of Saturn, the moons of Jupiter, the spiral structure of the Milky Way Galaxy, in which our planet lies have been repudiated as impossible in such a time and place by such a people without outside influence. The efforts to discredit the knowledge of the Dogon as products of either space men or Jesuit priests or European travelers by Robert Tempels, Kenneth Brecher, and Carl Sagan respectively evidence a decision not to see any possibility of good coming out of cultures other than European.

Why are these matters important from a philosophical perspective? They are important because of the numerous issues attached. In the first place, evidence is a critical material in the support of any form of argumentation. Where evidence fail, the soundness and validity get into jeopardy. And in logical matters, whether induction or deduction, where counterfactuals surface in the light of generalization, the generalization stands repudiated. The failure of logical positivism and consequent revisionism, emendations and reformulations of positivist positions, regarding the types and sources of knowledge, is clear demonstration of what can happen when academics have made up their minds to defend a theory and how tendentious their claims can become over time. Secondly, given the attachment of importance to the issue of genesis of philosophy, it is clear that a lot is at stake, both philosophically and historically. Philosophically, it becomes clear that the circumlocutory travails of philosophy in Euro-American tradition with no problems ever resolved, might be due to the foreignness of the whole process of philosophizing in Western European tradition, whereby what originally was a means to an end has become an end in itself. Historically, it is necessary to understand that, as the Yoruba proverb says, "if the mad man is given a hoe, he would hoe toward himself" (*bi a fun were l'oko, odo ara re l'o ma ro oko si*); what this implies in the apparent impossibility of total objectivity in history. In other words, one must understand that even where there are no historical axes to grind, it may not be possible to expect others (whether paid by you or not) to tell your story for you, through your own spectacles. Consequently, it becomes necessary to take an interest in what is recorded for you about you. The whole idea is not to paint others in negative light but to see that the picture of you that come out is of near as possible a semblance of yourself, for immediate consumption and as records for posterity.

When we turn to the area of mathematics, the matter becomes even more mysterious. One is met with the arrogance of Russell and others that what the Egyptians had were the rudiments of mathematical work, nothing abstract or theoretical. But this is not as easy to comprehend as it sounds, especially as this has been parroted by Euro-American, and by even many African scholars. The repetition has elevated a farcical prejudice to the level of a defining characteristic of millions of peoples of particular hue. This has not just had this effect, it has also served to define potentialities and capabilities, where even when you are an African-American or African-European, there is ingrained in your consciousness that the only areas where you can excel are those of sports or where little of abstract reasoning is expected.

Of course all humanity does not display the same intellectual ability in regard to the same areas of intellect, but to say that no member of a particular racial group could develop certain potentiality is rather fantastic. For, though that was not what the historical point directly stated, that has been the consequent prognostication that has been made and expected. Worse still, that has been the guiding principle in evaluation of whole peoples, not merit, not productivity, and not rational display of intellectual acumen.

It is no wonder that the various evidences of mathematical calculations and abstractive reasoning in various African traditional societies have been very surprising to Western scholars who have been brought up to expect only reactions to nature on levels of animal 'behaviour' from African peoples. (Even some animals are known to make serious effort to store up food and other supplies against rainy days). The Yoruba mathematical system has been a marvel to scholars because of the complexity of the system, the abstract nature of the calculations and the mentally demanding nature of its scope. The growth in knowledge about many other mathematical systems in Africa have been phenomenal, and has had the consequence of demonstrating that stereotypes about Africans were not only fallacious but unwarranted.

There are other areas that have been most unfortunate in the way that falsehood have been paraded as fact and accepted as fact. There is a lot of talk about pre-literate peoples, of which Africans are regarded as exemplars. But evidences of writing systems in various parts of Africa before contact with Europeans and Arabs, though in the case of Arabs there have been a longer history of contact before this era than is usually acknowledged, have demonstrated that writing was not unknown in many African traditional societies. Documentations of lunar calendars, movements of terrestrial bodies, medical treatises, genealogical documents, etc. have been revelatory. These have been instrumental in showing that adhering to habitual ways of referring to the anthropological favorite African as primitive may diehard, the demise of such opinions is unavoidable. We may now take up another strand of our discourse, thus enabling us to glean, in proper perspective, another facet of our multidimensional problem.

What is history?

This is a question that has exercised the mind of numerous thinkers and on which there is as yet no consensus. In the view of some thinkers, all history is contemporary history if it is not to be empty echoes, for the deed of which histo-

ry is told must vibrate in the soul of the historian ... History is never constructed from narratives, but always from documents, or from narratives that have been reduced to documents and treated as such. Thus if contemporary history springs straight from life, so too does that history which is called non-contemporary, for it is evident that only an interest in the life of the present can move one to investigate past fact. Therefore, this past fact does not answer to a past interest but to a present interest, in so far as it is unified with an interest of the present life. What is obvious from this is that history is not as disinterested as we are deceptively made to believe. Telling his-story or her-story must have a relevance, a point, a utility, otherwise it might become a futility. They would not think that it is possible to talk of history without documents. So, they assert, that to talk of a history of which the documents are lacking would appear to be as extravagant as to talk of the existence of something as to which it is also affirmed that it is without one of the essential conditions of existence.

What one is not clear about is how the concepts of "document" and "existence" are to be construed. For the various archeological, cultural and oral documents that have been sources of histories of various peoples need interpretation and relevancing. It is clear however, that given this working notion of history, they would not see how there could be a history of African philosophy or any other regional philosophy for that matter, and would ask, how could there be a history of philosophy without the works or at least the fragments of the works of the philosophers. How could there be a history of a sentiment or of a custom without the capacity for living again, or rather without an actual living again of these particular states of the individual soul?

There are many issues one may raise with this view. One may, for example, ask whether or not the fact that history is relevant to life is the same as the past repeating itself. Whether humanity should want to live again the actual Hitleric Nazism, this time targeting the Caucasoid peoples or wish for a reenactment the massive denudation of Africa targeting this time the European continent through slavery, or the carting away millions of Americans to African gold mines and groundnut plantations and watch what socio-cultural effects and economic jeopardy would be unleashed on America. One may not need to search too far to see that the consequences of such proposition would be fatal.

Ortega y Gasset's (1968) view of history is not too far removed from this. It is just that, in his own case, we carry the burden of history with us every waking moment of our lives, either for being alive or for being the products of the cultures that we are. Hence, there is no denying the gravity of

our situation. He only stops short of casting history in purely existential terms by mere fractions of an imagination. However, his position illuminates the dilemma of those who would only be concerned with the present, wanting to move forward in a historical vacuum. In the view of Jose Ortega y Gasset,

> History is the systematic science of that radical reality, my life. It is therefore a science of the present in the most rigorous and actual sense of the word. Were it not a science of the present where should we find the past that is commonly assigned to it as theme? The opposite – and customary – interpretation is equivalent to making of the past an abstract, unreal something lying lifeless just where it happened in time, whereas the past is in truth the live, active force that sustains our today. there is *no actio in disrtans* The past is not yonder, at the date when it happened, but here, in me. The past is I – by which I mean my life (p. 25).

Anyone familiar with the magic which history has on peoples' perception of themselves, their world, their possibilities and future will realize the importance of these words. Why, for example, is it necessary to expose minority Americans to the various achievements of peoples of their type in order for them to have a sense of the self and ethnic identity? Because inspiration is derived for striving to not only equal such achievement but to surpass them. The need to delve into history is pressing, for history can construct reality in its past-ness. This makes the historian a scientist of a peculiar kind, as the raw material of his\her research is the adaptation of the present in unraveling the past. As Collingwood (1960) contends,

> History is a science, but a science of a special kind. It is a science whose business is to study events not accessible to our observation, and to study these events inferentially, arguing to them from something else which is accessible to our observation, and which the historian call "evidence" for events in which he is interested… (p. 5).

What Collingwood tries to distinguish is the historian's duty and a reporter's job. The testimony of a reporter is similar to the production of annals. This is similar to chronicles, which records events in the order of occurrence. These fall short of history but can be said to have some reliability about them as the coefficient of judgement is at the very minimum. Even then, it is imaginable that, in contemporary Jamaica, if a Peoples' National Party (PNP) leader were to write the socio-economic and political chronicle of Jamaica, for example, over the past five years, he\she would produce a document that will disagree in many respects from what his Jamaica Labour Party (JLP) counterpart will produce. Imagine the way a soccer player's be-

haviour after scoring goal was describe by a reporter sometime ago in one of the electronic media in Jamaica. The reporter indicated that the gesture made by the player was obscene. Another reporter with similar cultural consciousness but different moral proclivity might regard the gesture as ordinary salutation to the crowd or acknowledgement of their cheers. Thus, if chronicle and annals are problematic, then history is doubly problematic, because it is by far more removed from the events they discuss than the latter.

If we turn our attention in another direction we immediately see that history serves the interest of the section that commissions or produces it. It can be explanatory of events and situations, it can be justificatory of traditions and prejudices, it can be predictive in so far as it foments a stereotype or justifies, defends and endorses a stereotype. Consider the *Holy Bible,* especially the Old Testament, as a tribal document used to justify the expropriation of Arabs form Palestine in all epochs without any Western Christian seeing any incongruity between the genocide meted out to Arabs in Palestine when they are quick to condemn Bosnian genocide or Rwandan war crimes. Or, take another example. Consider John Rawls' classic, *A Theory of Justice*. One must be hard pressed to understand where the philosophical exercise stops and libertarian, contractarian apologetics begins in this treatise. As a well-written book that enunciates the liberal democratic principles of justice from the point of view of the tradition of Locke, Hobbes and Rousseau, one finds that there are gaps in numerous concepts on which the theory of justice propounded rests. However, this is a situation that is understandable, given the fact that capitalism, like any other ideological 'ism', is not without its internal logical contradictions. But then, as a proper chronicle and celebration of the ideal of individualism in a minimalist state, it is to be praised for what achievements it has obtained. To expect the theory of justice to mean justice in all socio-cultural situations would be to expect too much of a historical-philosophical document written from a particular perspective.

This fact has constituted the weakness of Historicism. And philosophers have been quick to point out the scientific weakness in such historical prognostication. When the historian attempts an understanding of events, uses evidence in such ventures, there is always selectivity of what is material and what is not, regarding the issue on hand. Serious historians must always find their jobs intriguing, in the sense that they not only claim knowledge of a peculiar kind, they are also able to play God, based on hindsight and foresight. We see that without hypothesis or synthesis, history remains a pastime

for antiquarians, just as without criticism and erudition it loses itself in the realm of fantasy. Commenting on this, it could be contended that, the moment the historian begins to explain, he is bound to make use of general propositions of all kinds – about human behaviour, about the effect of economic factors and the influence of ideas and a hundred other things. It is impossible for the historian to banish such general propositions; they are smuggled in by the back door, even when he refuses to admit it.

The endeavours of Hegel, Marx, Spengler, and others to construct a scientific history of the world has met with open derision in some quarters and concealed cynicism in others. Karl Popper's deconstruction of historical crystal ball reading and system building is significant in this respect. For him, the belief in historical destiny is sheer superstition for there can be no prediction of the course of human history by scientific or any other rational methods. Popper's argument for the above conclusion is even more valid today. He is of the view that there is a symbiotic relationship between the history of peoples and the totality of their knowledge, the totality of knowledge cannot be predicted, and in so far as theoretical history attempts this type of prediction it is misguided.

While the concern in the last few paragraphs have been with history as a guide to the future, history is also an interpretation of the past. As a guide to the future, we see the link between the past, the present and the future, moderated by the growth of human knowledge; a fact which shows there is no inexorable logical connection between what has been and what can be. Knowing the past can be a good springboard to defining a different course for the self and the group. And there is a sense in which that is a purpose history must claim. But also some historians of ideas use the present to explain the past. This is the type approach that Robin Horton adopted in his intellectualist thesis concerning the understanding of the ideas of Africans in his eminently misguided application of the distinction between "open" and "closed" predicaments in the description of thought patterns of Africans and Westerners.

The fact that Horton has issued a volume containing these ideas in spite of the fact that many scholars have debunked the beleaguered theory is indicative of a need to reassess the controversy. But this is not an auspicious occasion for that, this matter is taken up in another chapter of this volume in as much detail as it deserves. Suffice it to say here that it only endorses the position that we cannot disregard the relevance of history and ideas to peoples' perception and definition of themselves. Even saying this is deceptive-

ly tricky, for the concept "people" is very vague and almost without content. The so-called "people" at any time is a fraction of the total, and those who make things happen in society appropriate the "people" talk for their own ends. But since we have no other way of entering into this dialogue and understanding human community and how it relates to communal consciousness, we shall redirect our searchlight and give meaning to people in the sense of community of humans, especially those who make things happen therein.

Conclusion

The awareness of the diversity of the task that has been attempted here and, for the undiscerning, the apparent incoherence of the moral derivable may constitute a distraction from the ideas generated there-from. Consequently, a number of general statements are in order.

The place of philosophy and of ideas have been over-dramatized in history. It has consequently fueled a dichotomy between the practical sciences and the theoretical sciences, favouring one to the unnecessary disadvantage of the other. While the music lasted, it has bred the intellectual denigration of peoples who have been regarded as "primitives". Even when evidence have shown that most of what the West have appropriated have originated from other places, these have been described in pejorative, patronizing, and muddled fashion to endorse the bogey of racism. And matters were not helped by such doctrines as the Senghorian Negritude and the Hortonian intellectualism. It has also fueled the feeling of awe with which students have approached theoretical sciences and philosophical disciplines. They are often described as too deep and abstract, and fit only for the few gifted ones, as if there is a genetic link between certain intellectual attainments and geographical and racial origins.

Also, the need for role model is not only individual restricted. On community level, it can be interesting to see that cross sections of people follow stereotypes based on the casting of history. Hence, history told with a purpose, as it always has, can lead to positive or negative choices. And for that matter, it would not be out of place to say that human beings create history and for purposes that may be obvious or concealed.

Certain matters commend themselves for straightening the records while still battling with the historical process. It is necessary that we exert some action in two respects: one, the history of racism may not be complete until

the collaborators in the enslavement of millions of black peoples, through their progeny acknowledge a wrong and make amend – which knowing the poverty of themselves cannot be effected on economic terms, but not beyond the level of gestural penitence in the form of an apology from Economic Community of West African States (ECOWAS countries); and two, the need to enjoin the West to acknowledge the sources of aspects of civilization that has been appropriated and regarded as product of the Greek genius.

In closing, I wish to commend to you the need to allow the seeds of plurality and multiculturalism to germinate and flourish into blossoming plants in the universally, as the greatest disservice we can inflict on ourselves and posterity is to shield ourselves and our young adults from certain information regarded as dangerous. In this regard, selective accessing of resources for courses that may influence opinion formation should be shunned in favour of diversity and critical effort. And it remains clear that Popper would suggest that, although history has no ends, we can impose these ends of ours upon it; and although history has no meaning, we can give it a meaning. It is the problem of nature and convention which we meet here again. Neither nature nor history can tell what we ought to do. Fact, whether those of nature or those of history, cannot make the decision for us, they cannot determine the ends we are going to choose. It is we who introduce purpose and meaning into nature and into history. All humans are not equal endowed naturally; but we can decide to fight for equal rights for all humans.

© John Ayotunde (Tunde) Isola Bawaji, 2004

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ КИТАЙСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ: АСПЕКТЫ И ИЗМЕРЕНИЯ

Наталья АБРАМОВА

В современном научном мире наблюдается повышенный интерес ученых, политиков, журналистов к проблемам политической культуры Китая. Возникает естественный вопрос о его причинах. Отметим, на наш взгляд, основные.

За два последних столетия из изолированного и закрытого Китай превратился в общество, быстро интегрирующееся с другими странами в сфере глобальной экономики, информационных систем, культуры. Процесс стремительных преобразований обнаруживает в новом облике Китая многочисленные стойкие следы социального прошлого – культурные традиции, в том числе и в политической сфере.

Одна из уникальных черт китайской культуры заключается в том, что в течение тысячелетий страна в силу своего географического положения развивалась в полной изоляции от существующих очагов мировой цивилизации. В таких исторических обстоятельствах китайцы длительное время рассматривали себя как «срединное царство», являющееся центром всего цивилизованного мира. Подобная самоидентификация подтверждалась и фактом заимствования соседними странами китайской иероглифики в качестве своей письменности. По мнению китайцев, это означало признание превосходства их национальных культурных и моральных ценностей над другими народами. В то же время особенности иероглифического письма предохраняли китайское общество и его культуру от иностранного влияния.

Несмотря на долговременную изолированность, китайская культура успешно развивалась, опережая западную прежде всего моральными императивами. Поэтому китайцы не без основания считали себя уже не просто «срединным», а «срединным царством Поднебесной». Возникшее в древности самобытное конфуцианское учение, дополненное развитием идей даосизма и заимствовавшее основные положения буддизма, в эпоху правления династии Хань было принято в качестве

официальной государственной идеологии, оказавшей глубокое воздействие на формирование представлений китайцев о социальном устройстве своего общества, политической власти, нравственности, собственного поведения в политической жизни страны. Основные идеологемы определяли сущность традиционного политического порядка в Китае, заключавшейся в исключительной вере в непреложные требования «Неба», «Дао» и соответствия им путем решительного сохранения социальной гармонии с помощью строгого контроля поведения человека и его деятельности.

Реализация жестких морально-политических принципов государственной самоорганизации осуществлялась через конфуцианскую семейную систему с ее иерархическими связями и неизменными правилами поведения («Ли»). Каждый в системе имел определенное место, подчиняясь нравственному примеру главы семьи, клана, императорских чиновников и самого императора, образцы поведения которых определяло «Небо». Навязывание социального порядка или санкционированное насилие государства теоретически и практически являлось второстепенным по сравнению с проявлением «добродетели», сила которой зависела от морального авторитета властей и следованию принципам «Ли» и «Дао».

Личность в таком культурно-политическом контексте рассматривалась лишь как составляющая социальной организации. В этом случае логика китайского мировоззрения требовала полного соблюдения нравственных обязательств перед другими, не оставляя места для идей индивидуальных свобод.

Впоследствии неоконфуцианская идеология продолжала выражать прежние традиционные идеи стабильности общества и умеренных циклических изменений в нем путем неуклонного следования морально-политическим правилам, стереотипам и ритуалам. Длительное существование подобных традиционных идей проясняют ценности интересующего нас современного периода развития китайского общества – стремления к государственной стабильности, гармоничности отношений в обществе и с природой.

Классическая китайская цивилизация в первоначальной форме уже давно исчерпала себя. Но конфуцианские ценности, особенно в морально-политической сфере, трансформируясь и модернизируясь, остаются традиционно прежними. Социальная гармония и личное благополучие

достигаются в том числе соблюдением принципов конфуцианского общественного порядка. Целостность и могущество государства обеспечиваются моральным авторитетом властей и признанием его низами. Само сохранение китайского государства служит свидетельством неизменности ценностей его политической культуры, которые радикально отличаются от распространенности западных идей свободной воли личности, изначальной греховности и возможности спасения от хаоса.

Экономическая и культурная глобальная интеграция, практическая потребность прогнозирования геополитического развития Китая и России настоятельно требует глубокого изучения всех составляющих социально-политическую сферу аспектов, доминантой которых является политическая культура Китая.

Этногенез нации, обстоятельства и условия этнокультурного выживания, устойчивые базовые модели организации социально-экономической жизни общества, национально-духовные ценности, аккумулированные в философских учениях, слияние светской и духовной власти, жесткие мировоззренческие константы определили традицию слитного функционирования институтов политики, истории, которые в той или иной мере детерминировались моральными императивами. Такая культурно-историческая специфика страны позволяет рассматривать политическую культуру не только как понятие, принадлежащее исключительно к политической сфере, но и в большей степени изучать это сложное явление с привлечением инструментария других наук, выводя ее в поле исследования социальной философии. Изучение в этом аспекте мира политической культуры, который известный американский китаевед Л. Пай назвал «душой китайской политики», позволит глубже познать особенности развития Китая в прошлом, уверенно ориентироваться и прогнозировать в различных измерениях современную политическую жизнь страны, дальнейшие ее трансформационные и трансляционные процессы.

Политическая культура – одна из важнейших характеристик китайской культуры как целостности – концентрируя и отражая длительный исторический опыт, представляет собой специфическую совокупность относительно устойчивых во времени политических ориентаций, убеждений, образцов поведения и организованной деятельности всех участников политического процесса китайского общества. Социодинамика политической культуры любого общества зависит не только от уровня

его экономического развития, но и характера официальной идеологии, ее норм и установок, исторически сложившихся представлений национально-государственной идентификации. Политическая культура конкретного общества во многом детерминируется национальными традициями в политическом поведении, которые, сохраняя историческую непрерывность политического процесса той или иной социальной общности, формируют механизм наследования новыми поколениями наиболее устойчивых и специфических элементов культуры.

Сочетание в Китае системы официальной идеологии – своеобразного фильтра, пропускающего только те политические ориентации и нормы поведения, которые способствуют стабильному функционированию политической системы общества, а также политических традиций, процессов модернизации и результатов глобальной интеграции, формирует в научном лексиконе китайских ученых ряд понятий политической культуры, идентичных представлениям российских и западных исследователей. В то же время многие традиционные концепции в области китайской политической культуры продолжают оставаться без адекватного воспроизведения и понимания. Подобная познавательная ситуация актуализирует вопрос о соответствии методологии исследования некитайскими учеными в определении, описании и объяснении этого социального феномена. Публикации о политической культуре в России, Китае и на Западе отражают не только разные культурологические или социологические парадигмы в трактовке содержания самого понятия, но и связанные с ними различия в интерпретации политической истории своего общества, политики правящего режима. В этом контексте опыт китайских ученых, разрабатывающих свои подходы и собственную методологию решения не только внутрикитайских, но и мировых проблем, в том числе проблем политической культуры, требует особого научного внимания и соответствующей политической интерпретации.

Для российского научного сообщества актуальна проблема восприятия культурно-политических трансформаций, обеспечивающих передачу теоретического и практического опыта, в частности – долголетия китайской политической системы и государственности. Ее основы заключены прежде всего в особенностях политической культуры, способствующей устойчивому развитию китайского общества и имеющего в силу этого свой неповторимый облик. В китайской науке обще-

признанным является понимание того, что политическая культура определяет и особенности функционирования политической системы. Поэтому знание генезиса и особенностей политической культуры китайского общества способствует формированию представления и о самой политической системе.

Несмотря на обширность достигнутых знаний о политической культуре, нерешенной остается проблема ее научной разработанности на понятийном, концептуальном, теоретическом уровнях. Существует мнение, что это понятие пока не нашло своего места в системе категорий политической науки. В современной теории политическая культура представляется скорее неким теоретическим конструктом, не имеющим среди ученых однозначного и единого содержательного поля, что сказывается и при изучении китайских реалий. Перечисленные факторы определяют границы теоретической модели анализа политической культуры Китая, архитектоника которой базируется на следующих предположениях: более адекватной в исследовании политической культуры видится синтетическая методология, нежели отдельные методологические идеи и подходы.

Политическая культура в рамках синтетической методологии рассматривается в четырех измерениях – антропологическом, экологическом, социологическом и собственно политическом.

Исследование политической культуры Китая неразрывно связано прежде всего с необходимостью ее антропологического измерения, воспроизведения духовного аспекта культуры, восходящего к ценностно-смысловым и личностным политическим структурам, сформированным традиционной системой китайского мышления и концептуально представленным как «внутреннее». Поэтому для понимания политической культуры Китая необходимо реконструировать систему традиционных ценностей, лежащую в ее основе. Это позволит соотнести ценностно-смысловые позиции самого познающего субъекта с изучаемой политической культурой в отношениях «человек – политическая культура».

Исследование сложного многоаспектного явления не исчерпывается антропологическим измерением и его герменевтическим осмыслением. Китайская цивилизация длительное время преобразует природный мир. В этом процессе изменяется и сама природа человека, порождая политические вопросы его дальнейшего существования, формулируемые политической культурой. Это в свою очередь опреде-

ляет необходимость анализа экологического измерения политической культуры Китая, возникающего как результат отношений «природа – политическая культура» и его герменевтического осмысления. Изучение экологического генезиса политической культуры даст возможность глубже анализировать современную социально-экологическую жизнь китайского общества, исследовать сложные коллизии его взаимодействия с природой.

Универсальная реальность бытия социума определяет необходимость выделения социологического его измерения, выраженного отношениями «общество – политическая культура».

Определение социологических факторов – источников формирования и измерения китайской политической культуры – адекватно отражает сущность этого феномена и проявляет специфику ее функционирования. Социологический аспект трансформации политической культуры способствует рассмотрению ее не только в соответствии с социальной структурной динамикой, но и как варьирование значимости ее уровней и элементов с определением закономерностей этого процесса (например, изменение ценностных установок и моделей электорального поведения).

Социологическое измерение политической культуры помогает прогнозировать трансформационные тенденции нового качественного ее состояния. Политическая герменевтика в этом плане использует социологические факторы для интерпретации представлений о политической психологии, активности, участии субъекта в зависимости от дифференцированных статусов людей.

Анализ политической культуры Китая в собственно политическом измерении в обобщенном виде представляет ее как определенный способ существования политической системы. Концепция политической культуры как бы «снимает» в интегративном виде весь опыт существования, функционирования и развития политической сферы китайского общества. Китайское общество представляет свое понимание властных отношений, составляющих «ядро» его политической культуры. Политическая культура Китая в антропологическом, экологическом, социологическом и собственно политическом аспектах предстает как объективированный процесс, который содержит сумму воздействий субъектных факторов и функционирование объективных властных механизмов, в итоге составляющих содержание политической системы китайского

общества, характеризующееся выраженными процессами традиционализма и модернизма.

PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF CHINESE POLITICAL CULTURE

Natalia ABRAMOVA
University of Chita, Russia

Problems of Chinese political culture arouse great interest among contemporary scientists, politicians and journalists. What is responsible for this interest? Several points come to mind.

During the last two centuries, China has made the transition from an insolated and closed society into a society that is quickly integrating with other countries in the realms of global economy, information systems and culture.

Still, the quickly changing new China bears numerous traces of its social past and cultural traditions, especially in the political sphere.

One of the unique features of the Chinese culture is the fact that it has developed, throughout the centuries, in an atmosphere of complete isolation from other existing centers of world civilization. This isolation was largely due to China's geographical position. Given these circumstances, the Chinese historically considered themselves the "Middle Kingdom", which was the center of the whole civilized world. Such self-identification was also substantiated by the fact that neighboring countries borrowed Chinese hieroglyphs as their written language.

For the Chinese, this meant that people recognized the superiority of their cultural and moral values. At the same time, peculiarities of hieroglyphic writing protected the Chinese society and its culture from foreign influences.

Despite long isolation the Chinese culture developed successfully and outstripped Western cultures, particularly in the field of moral categorical imperatives. That's why the Chinese correctly considered themselves not only the so-called "middle", but also the "Middle Kingdom of the Celestial". The original and ancient Confucian teachings were enriched by the ideas of Taoism, which borrowed from Buddhism, and in the Hang dynasty, were accepted as the official state ideology. This ideology had a great impact on

the formation of the Chinese outlook on the social structure of their society, political power, and morals, and on their participation in the political life of the country.

The main principles of this ideology defined the essence of the traditional cultural order in China. These principles evoked exceptional faith in the indisputable demands of "the Celesty" and the "Tao," and following these principles led to the preservation of social harmony through strict control over human behaviors and activities.

The strict moral and political principles underlying the state self-organization were upheld by the Confucian family system, with its hierarchical ties and invariable rules of behaviour ("Lee"). In this system, everyone had a definite place subordinate to the moral example of the family head, clan, imperial officials, and the emperor himself. The "Celesty" defined their behavior.

The social order theoretically and practically dictated or enforced by the state was considered of minor importance compared to the powerful manifestations of "virtue", emanating from the moral authority of the Chinese rulers who followed "Lee" and "Tao" principles.

In the cultural and political context of China, personality was regarded as only an integral part of the social organization. The logic of the Chinese outlook demanded strict adherence to the moral responsibilities toward others, while it de-emphasized the idea of individual freedoms

The Confucian ideology supported traditional ideas of social stability and a moderate cyclic of changes by means of a steadfast following of moral and political rules, stereotypes and rituals.

The long-lived existence of traditional ideas clarifies for us the values of contemporary developments in Chinese society, i.e. looking forward to the state stability and harmony between nature and society.

The original classical Chinese civilization has long since been eliminated. But Confucian values, especially in the moral and political realms, are being retained, though transformed and modernized. Social harmony and personal well-being are still obtained mainly by following the principles of Confucian social order. State integrity and power are still provided by the moral authority of rulers and by recognition of this authority by the lower classes of society. The fact that the Chinese state has survived proves the strength of its political and cultural values, which differ radically from widely spread Western ideas about personal freedom, original sin and the possibility of being saved from chaos.

Economic and cultural global integration and the practical necessity of foreseeing geographical developments in China and Russia require that we deeply examine integral aspects of social and political realities. The dominant aspects of these realities are primarily evident in the political culture of China.

In China, the ethno-genesis of the nation, the circumstances and conditions of ethno-cultural survival, basic models for the stable organization of social and economic activities, the national and spiritual values accumulated in philosophical teachings, the unification of civil and religious powers, and the attitudinal constants derived from tradition and political and historical institutions were determined by moral categorical imperatives.

The cultural and historical peculiarity of China make it possible to regard political culture not only as a concept mainly of the political realm, but to a greater extent to study this complex subject using the data of other sciences, thus to study it using the concepts of social philosophy.

L. Pie, a well-known American researcher of China, described learning the political culture in this field as learning "the soul of Chinese policy". This approach makes it possible to have deeper understanding of the peculiarities of China development in the past, to have a good view and to foresee in various ways the political life of China, its further transformational and relaying processes.

Political culture, being one of the most important characteristics of Chinese culture taken as a whole, concentrated and reflected a prolonged historical experience. This experience appears to present a specific totality of relatively stable political views, ideas, and models of behavior that have long organized the activity of all participants in the political process of Chinese society.

The social dynamics of the political culture of any society depends not only on the level of its economic development, but also on the character of its official ideology, its norms and statements, and the historically constituted understanding of the national state identification.

Political culture of any given society is greatly determined by national traditions in political behavior, which preserving historical continuity of political process of this or that social community, form the mechanism whereby new generations inherit the most stable and specific elements of culture.

The Chinese system of official ideology acts as a filter, allowing only such political orientations and norms of behavior that favor the functioning of a stable political system and society. The Chinese system of official ideology combined with political traditions has, through the process of modern-

ization and global integration, produced a number of political cultural concepts in the lexicon of the Chinese scientists. These concepts appear to be identical to the ideas of Russian and Western researchers.

Still, a number of traditional concepts in the field of Chinese political culture are inadequately understood. Non-Chinese researchers are consequently eager to develop research methodologies to define, describe, and explain Chinese social phenomena.

Publications about the political cultures of Russia, China, and the West reflect various culturological and sociological paradigms in understanding which influence their interpretations of the political histories of specific societies and the policies of their ruling regimes. In this context the experience of Chinese researchers who develop approaches and methodologies for interpreting Chinese culture as well as other cultures around the world merits greater scientific attention.

Russian social scientists are particularly interested in understanding the theoretical and practical principles underpinning the Chinese political system and statehood, which has withstood political and cultural transformations throughout many centuries. The grounds for the longevity of the Chinese political system and statehood lie first of all in the peculiarities of political culture, which favors the stable development of the Chinese society and thus produces a distinct national identity.

Chinese social scientists universally understand that a political culture defines the peculiarities and the functioning of a political system. Hence, knowledge of the genesis and peculiarities of the Chinese political culture yields understanding of the political system itself.

Yet, despite the great amount of knowledge that has been accumulated regarding the Chinese political culture, the specific notions, concepts, and theories that explain its longevity remain inadequately understood. Researchers are of the opinion that social and political scientists have not yet developed a category of thinking regarding the link between political cultures and the political systems they produce. . In modern theory, political culture is considered an abstract structure, the meaning of which is hotly debated. This is true in reference to the reality of the Chinese system.

The facts mentioned above define the current boundaries of the theoretical analysis of the Chinese political culture. In general the theoretical analysis is conducted on the following basis.

A synthetic methodology is superior to separate methodological ideas and approaches in political culture research. A synthetic methodology considers four points of view: anthropological, ecological, sociological, and political.

1. Political culture research must take into account the anthropological background of a culture, including the spiritual culture element, which underlies many important and meaningful aspects of personal life. These aspects are informed by the traditional Chinese way of thinking about the nature of reality; specifically conceiving of the spiritual dimension as an "inner" realm. The political culture of China cannot be adequately understood without knowledge of the basic system of traditional values. Having this knowledge makes it possible to compare the characteristics of the cultural interpreter with the political culture to establish the "man – political culture" relationship.

2. Anthropological and hermeneutic understanding alone cannot explain the complex dynamics of the Chinese political culture. The Chinese civilization has transformed the natural world for a long time. This process has changed the natural setting in which man exists, and these changes have generated political questions regarding the potential for survival. The responses to these questions are formulated by political culture, and this necessarily leads to the ecological understanding of China political culture, which establishes the "nature – political culture" relationship and the hermeneutic understanding it brings forth.

Studying the ecological genesis of Chinese political culture provides an opportunity to analyze the modern social and ecological life of Chinese society, through an understanding of its complex collisions with nature.

3. Humans are social beings and this points out the need for a thoroughgoing analysis of the sociological factors which establish the "society – political culture" relationship. Understanding the sociological factors that underlie the formation and transformations of Chinese political culture is essential to understanding the phenomenon and the peculiarity of its functioning. The sociological aspect of political cultural transformation explains the dynamics of the social structure, and it reveals various levels of meaning and elements pertaining to the regularities of the process (for example, the changing of values and models of electoral behavior).

The sociological understanding of a political culture helps one foresee and predict its tendencies toward transformation and the qualities of its emerging state. For this purpose, political hermeneutics relies on sociological fac-

tors to interpret ideas about political psychology, activities, and the effects of status on personal participation in the political process.

4. Political scientists analyze Chinese political culture from the standpoint of a political system. Political cultural interpretation in this context is removed from existential experience. It is an abstract analysis of the functioning and development of the Chinese political system. It is a depersonalized examination of the political power structure in China, which appears to be the nucleus of the political culture.

A thorough and objective analysis of Chinese political culture must contain the anthropological, ecological, sociological and political elements, and it must take into account subjective influences and the functional mechanisms of those in power. All of these aspects are revealed by the response of the Chinese political system to the confluent processes of traditionalism and modernism.

© Наталья Абрамова, 2004

ЭФФЕКТИВНОСТЬ ЭКОНОМИЧЕСКИХ МОДЕЛЕЙ: ОТ ОБЩЕГО К ЧАСТНОМУ

Михаил ОЛЬШЕВСКИЙ

Существует такая пословица: «Умный всегда найдет выход из плохого положения, мудрый – в него не попадет». Эта сентенция дает ключ к пониманию роли философии как в общем, вневременном плане, так и в плане конкретных, может быть даже сиюминутных приложений.

Постоянно говорится о поисках выхода из того или иного кризиса – духовного, экологического, экономического. Должна ли заниматься этим философия? Наверное, должна. Но при этом она, пожалуй, перестает быть собственно философией. Представляется, что ее первозадача все-таки в отыскании правильных входов, а не выходов. Или еще конкретнее – в формулировании правил, алгоритмов таких поисков. Конечно, зачастую выход является следующим входом, но все-таки…

При этом, если для технических или биологических систем эта задача решается с достаточно большой вероятностью нахождения правильного решения априори, то для социально-экономических – зачастую его не находит и апостериори.

Конечно, социумы, уже в силу сложности каждого из своих первичных элементов – людей, являются системами крайне сложными. Но при этом они все равно остаются системами как таковыми, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Как и любые другие системы, они подвергаются как внешним, так и внутренним воздействиям. Как и любые другие – имеют ту или иную форму. Наконец, как и любые другие – функционируют тем или иным образом, имея ту или иную цель.

Представляется, что для наиболее эффективного существования системы все эти факторы должны быть максимально гармонизированы между собой. При этом возможная скорость изменения, длительность и мощность последующего влияния на систему в целом, для всех составляющих различна.

Рассмотрим пример такой интересной системы как государство, страна.

Исключительно для простоты и очевидности достигаемых результатов в качестве критерия эффективности выберем такой параметр, как

экономическое благосостояние. Естественно, в реальности целей у государства существенно больше. Это и социальный мир, и духовное здоровье, и, казалось бы, противостоящие друг другу расширение границ и отсутствие войн. Но рассмотрение всех возможных вариантов займет слишком много времени.

История знает очень много примеров изменения относительно автономных источников внутреннего воздействия – правительств, президентов, монархов – из-за плохого экономического положения. В большинстве случаев это не меняет практически ничего. Если же наблюдаются принципиальные изменения, то это, как правило, свидетельствует об одновременном изменении формы – организационно- идеологической модели экономики. Причем результат бывает как положительным, так и отрицательным.

Обычно возможные варианты действий исчерпываются этим набором. Либо меняется правитель (причем, крайне редко, по критерию экономической компетентности, которая, кстати, тоже не является залогом продвижения вперед). Либо выбирается экономическая модель из уже имеющихся в условном «всемирном банке данных». Причем выбирается обычно по критерию «кто у нас сейчас богаче».

Крайне редко учитывается в комплексном решении такой элемент, как собственно система, в данном случае – народ этого условного государства. А ведь именно его экономическое поведение и порождает материальные ценности, составляющие основу экономического благополучия. Поведение же, в свою очередь, в целом основывается на менталитете, чисто экономическая составляющая в котором отнюдь не является определяющей. Скорее, его определяет господствующая или господствовавшая религия.

В случае соответствия менталитета действующей экономической модели, она будет функционировать максимально эффективно и наоборот.

Вследствие этого различные народы, действующие в одних и тех же условиях, располагая равными ресурсами, стремятся осуществить и осуществляют свою экономическую деятельность по-разному, в соответствии со своим менталитетом. Характерный пример – современные Россия и США – наглядно подтверждают этот тезис.

Отсюда следует вывод: для внесения принципиальных изменений в экономическую деятельность нации и для достижения ею наибольшей эффективности необходимо изменять:

· либо менталитет народа, руководствуясь экономическими требованиями;

· либо организационно-идеологическую модель экономики, основываясь на уже сложившемся менталитете.

Первый вариант позволяет осуществить практически любые экономические реформы самого глобального масштаба, но сопряжен с необходимостью резкого изменения внутренних установок как отдельных людей, так и всего социума. Это, в свою очередь, и трудновыполнимо, и несет очень большую вероятность социальных катаклизмов. Тем не менее, историческая практика показывает, что этот вариант реален. Например – появление и распространение протестантизма. При этом надо отметить, что формирование и / или выбор той или иной религии – а, следовательно, и последующих изменений менталитета Эксперимент архитектора К. Мельникова с необычным по конфигурации пространством из сопряженных вертикальных цилиндров привел его к изобретению уникальной формы-оболочки: экономно лаконичной в своем материальном воплощении и максимально емкой и открытой для заряженных творческой энергией семантических и спиритуальных потоков. Интуиция исследовавшего геометрию мира художника вела его путем Божественной пропорции и опередила математические расчеты самой рациональной формы (формы-упаковки смыслов) на несколько десятилетий.

Необходимо добавить, что атеизм и научный коммунизм в той форме, в какой они существовали в СССР, также являются религией практически со всеми ее атрибутами. А исчезновение той или иной религии из социальных отношений можно трактовать как уменьшение интенсивности ее влияния на менталитет до нуля.

Второй вариант – создание экономической модели, исходя из существующего менталитета – позволяет добиться существенных изменений без значительных потрясений в обществе. Как это происходит, например, в современном Китае. При этом потенциальная величина этих изменений меньше, чем в первом варианте. Это видно на примере Японии, сделавшей рывок в 50-х – 80-х годах XX века и стагнирующей сейчас. Естественно, в этом варианте совершенно приемлемы и, пожалуй, необходимы действия, способствующие постепенному изменению менталитета.

Еще раз хотелось бы отметить, что рассмотрение только экономического аспекта не дает возможности говорить о достаточно полной

характеристике эффективности деятельности того или иного государства. Но поиск точных критериев для сравнения, например, по духовности, представляется отдельной и крайне сложной работой.

Тем не менее, можно надеяться что в конце концов человечество окончательно предпочтет истинно философский, упреждающий подход по крайней мере, в деле организации и регулирования сложных систем, будь то экономические, социальные, экологические или какие-то иные, возможно и неизвестные нам пока. И общая теория систем, как и общая теория кризисов, будут обязательны для изучения. Почти как чтение и арифметика.

THE EFFICIENCY OF ECONOMIC MODELS: FROM THE GENERAL TO THE PARTICULAR

Mikhail OLSHEVSKIY
Samara, Russia

The foremost task of Philosophy is not analyzing the results of a crisis situation. Rather, it is formulating the rules and defining the algorithms of this analysis and the search for meaning.

The crisis of society is the outcome of its functioning, and the purpose of Philosophy is not to delete the results of the crisis, but to draw-up suggestions for optimizing society in the period prior to the crisis and afterward.

So, how should we provide for a maximum effectiveness of action?

Let's pass from the society to the state, which is a more manageable slate to draw on, and focus there on economic effectiveness to facilitate the exposition of ideas. The analysis of positive and negative examples shows that effectiveness is maximized when the mentality (the way of thinking) corresponds with the contemporary economic model of the country. The mentality is mainly defined not by economic interests, but rather by moral interests. These more interests are defined, as a general rule, by the religion of the culture. So, the following conclusion can be made: to change the economic activity of the state and to reach optimum productivity the following areas must be adjusted:

– The mentality of a nation (the basis of economic demands)

– The organizational and ideological model of the economic system, which is based on the existing cultural mentality.

Changing the mentality of a nation makes it possible to carry-out practically all economic reforms, including those that can presently only be imagined and ones that are global in scope. However, this change entails the necessity of harsh changes affecting the inner directions of real people, as well as the whole society. It is hard to achieve such change and it can result in social cataclysms. However, history shows this method has been used effectively in the past.

Focusing on the second variant, the creation of an economic model based on the existing cultural mentality, makes it possible to achieve great visible changes without serious shock to the society. In addition, the potential size of these changes is less than in the first variant.

Limiting our argument to the economic sector for the purposes of illustrating the idea also limits our to describe fully the characteristics of effective action in this on that state. Searching of similar exact criterions in other realms of human experience, for instance the spiritual dimension, seems to be a separate and quite difficult work.

Irrespective of this difficulty, though, one can hope that humankind will finally choose the philosophic, preventative approach to the organization and regulation of complex systems, including the economic, social, and ecological systems, or other systems at this point unknown to us.

© Михаил Ольшевский, 2004

КИНО И ПРОЧЕЕ (КУЛЬТУРА, ПРОСТРАНСТВО, УСИЛИЕ…)

Виктория ЧИСТЯКОВА

Разноплановость действительности. И – «поэтическое целое». Нечто, не данное «в целом», но выражающее целостность.

Впрочем, кинореальность тогда и кинореальность, когда ее невозможно определить через что-то одно. Через поэзию, к примеру. Или - через время. Она всегда «одно» и – «другое». И обе ее «составляющие» находятся в ситуации некоторого противоречия, ведь «мгновение настоящего» порождает отсутствие целого, тогда как «мгновение поэтического», наоборот, дает ощутить его присутствие. Так существует кинореальность, являясь и «тем», и «другим», и она же – ни «то», ни «другое», а нечто третье, так как она, вообще говоря, одна-единственная.

То есть, ситуация с кинореальностью вовсе не та, при которой из шляпы достают кролика. Как раз кролика-то никакого и быть не может, поскольку все на поверхности. Его просто некуда прятать. Кинореальность простодушна. Это простодушие идет в том числе и от отсутствия «языка», иными словами, кинореальность не способна лгать. У нее просто нет для этого подходящего инструментария. Она есть только она сама и ничего более.

И вот ее, что называется, простодушие. От которого веет некоторой странностью. Или простодушие как раз и есть самая странная вещь?

Простодушие кинореальности - это, конечно же, не маска и не притворство, а, скорее, простодушная уверенность в том, что уж ее-то никогда не поймать за руку. Поскольку не существует у нее никакой «руки». Значит, раз «поймать» ее все равно не удастся, остается лишь постараться найти ее «ареал обитания». Существуют вещи, на которые не удается «указать прямо». Можно только, как выразился бы Кант, постараться «указать на то место, где их следует искать». Ведь должно же у подобной «вещи» быть собственное место, раз она выражена для нас вполне определенным образом?

Вопрос о «месте» переносит нас в область «процессов, протекающих в культуре». В область «расстановок и перестановок». Иными слова-

ми, «вопрос о культуре» есть вопрос «пространственный», если не сказать – «территориальный». Вопрос «о местонахождении». Что означает «задать вопрос о местонахождении»?

***

«Культура» существует постольку, поскольку существует постоянно присутствующее прошлое и постоянно отсутствующее будущее. В общем-то, все то, что относится к «культуре» (а к ней относится все «имеющее место»), существует в виде множества или даже - множеств. Хотя отделение множества от множества – это уже и есть «действие культуры». А также присоединение - множества ко множеству. Ведь «наличная экспрессивность» существует как некая «неоднородность». А другого способа существования у нее и нет, так как «экспрессивный ряд» всегда есть «неравномерно экспрессивный ряд». Весь вопрос заключается в «характере» этой неравномерности. Иными словами, «экспрессивность» есть результат присутствия неравномерности. Значит, «культура» есть то, что позволяет существовать «экспрессивности» как результату того или иного «характера» неравномерности. «Неравномерность» здесь приближается по сути к «неравноценности». Можно также сказать, что «культура» есть «усилия по обеспечению присутствия неравноценности».

Неравномерность (неоднородность), будучи «выразительной», позволяет говорить о том, что одно существует «наряду» с другим в контрасте (более или менее ярком). Что одно с другим «одного-ряда», но не «одного-рода». «Выразительный ряд» создается «видимой неоднородностью». Но чтобы существовать «в одном ряду», нужно, чтобы хватало места и для «одного, и для «другого». Ведь «культурное пространство» не безгранично. И «выразительный ряд» представлен всегда как часть этого «ряда». «Культура» подразумевает существование в мире как столкновение с его «организованной частью». Точнее, столкновение и есть «организация» этой самой «части». Но «столкнуться с частью» означает «принять в ней участие». «У-частие»: поучаствовать в части. Или даже – совершить участие, благодаря которому и превращается в часть то, в чем ты поучаствовал. То есть: участие – способ столкновения с миром как частью.

Другими словами, за «культурой» стоит действие по постоянному воссозданию «связной экспрессивности» как части. «Выразительный ряд» есть его постоянное «воссоздавание» путем участия в нем.

Почему речь неизбежно заходит о «части»? Существование в виде собственной части. «Культура» как ее «часть». По-видимому, дело обстоит именно таким образом в силу того, что любое участие предполагает изменение того, в чем принимаешь участие. Оказывается, что принять участие можно лишь в «части», но уж никак не в «целом», ведь «целое» только тогда по-настоящему «целое», когда является завершенным и окончательным и не предполагающим дальнейшего участия в нем. «Целое» в каком-то смысле «безучастно» и по отношению к нему можно проявить лишь «безучастие». Так как изменить в нем все равно ничего не удастся. Как нельзя, к примеру, «поучаствовать» в кинореальности. Она возможна только при условии «безучастного» к ней отношения. И в силу этого обстоятельства она представляет собой нечто целое. Здесь уже не идет речь о целом в смысле «целостности художественного образа». Здесь говорится о целом как «закрытом для участия в нем». «Художественное целое», безусловно, всегда подразумевает «закрытость для внешнего вмешательства». Не в качестве своего «условия существования», а в качестве невозможности такого рода «вмешательства». «Художественное целое» – это «уже однажды состоявшееся целое».

* * *

Кино является отражением действительности (ее «зеркалом») вовсе не в том смысле, что оно копирует ее внешние формы. Эта черта как раз присуща любому из искусств. Федерико Феллини писал, что в послевоенной Италии не существовало ни одной уцелевшей действующей киностудии, поэтому тем, кто все же хотел снимать, волей-неволей приходилось делать это на натуре, а не в павильоне; а позже эти послевоенные картины критика объединила в один общий стиль под названием «итальянский неореализм». Но ведь ясно, что «неореализм» не является здесь чем-то специально придуманным, выражающим какое-то «новое, видоизмененное мировосприятие». Конечно, мировосприятие в этих картинах новое, с этим не приходится спорить, но ведь сформировалось оно оттого, что мир существенно изменился. Мир после войны уже никогда не станет тем, прежним, миром. Это проявляется на всех уровнях, включая техническую сторону создания фильма. В измененном мире не снять картину «по-старому», этому будет препятствовать хотя бы техническая сторона дела. И это актуально для всех искусств, а отнюдь не только для кино: отображение действительности всегда будет одновременно являться отображением средств этого отображения,

технических средств, существующих в конкретный исторический период времени. Поэтому рассуждения о том, что кино является «бесстрастным отображением действительности» (или «действительности, как она есть»), пожалуй, в наименьшей степени способны объяснить что-либо в кино. Какое же оно отображение «действительности, как она есть», если эта «действительность» предстает столь разной в картинах разных лет! И речь идет не об отражении «конкретной исторической действительности», которая, конечно же, всегда разная, нет, речь идет просто о том, что каждый «конкретный исторический период» предоставляет совершенно конкретные технические условия. При этом фильм может демонстрировать реалии как далекого прошлого, так и далекого будущего. Но «способ» демонстрирования будет технически зависеть от современных созданию фильма условий. Поэтому говорить о «бесстрастном отображении», как о специфической кинематографической черте, не приходится. Более того, о нем вряд ли приходится говорить применительно даже к искусству фотографии.

Подражает ли чему-нибудь кинореальность? Происходит «удвоение» настоящего момента времени, который есть не что иное, как «первое слово» в процессе его высказывания. Момент времени равняется моменту высказывания (выговаривания). С одной стороны, присущая понятию времени склонность так или иначе быть определяемым посредством самого же себя (или посредством своих же собственных «следов», так как время, как уже говорилось, есть его «следы») лишний раз выявляет способность времени быть непохожим ни на что вообще. О нем, казалось бы, трудно сказать что-либо еще, кроме того, что оно есть оно само: момент времени есть момент времени. То есть момент равен только самому себе. С другой стороны, обнаруживается определенное «родство» между моментом времени и моментом высказывания «первого слова»; если бы это было не так, то кино как искусство вряд ли существовало бы (хотя интересно было бы ответить на вопрос, возможна ли кинореальность не как искусство; ведь каким бы из рук вон плохим ни был фильм, пока есть ощущение, что все происходит «здесь и сейчас», есть также ощущение «поэтического образа», даже если это весьма смутное ощущение; но если ощущение «здесь и сейчас» отсутствует, то речь идет, скорее всего, о любой другой экранной реальности, только не о реальности кино). То есть, трудно что-либо сказать о «характере взаимоотношений» момента времени и момента высказы-

вания, и неизвестно, существуют ли они вообще, эти «взаимоотношения»; очевидно лишь, что их «равенство» осуществляется в сфере искусства, а именно искусства кино. И вряд ли где-либо еще.

* * *

Другими словами, сама возможность равенства момента настоящего времени и момента высказывания «первого слова» порождена была потребностью в соприкосновении со временем как образом. То есть со временем как «целым» (как уже было показано, только «образ» является выражением возможности целого).

Здесь обнаруживается та сверхособенность кинематографа, которая и позволяет в итоге указать на «среду его обитания» и условия существования в этой «среде».

Дело в том, что «миг высказывания» и «результат высказывания» не одно и то же. Говоря о кинореальности как о «миге настоящего», нужно признать, что этот «миг» рано или поздно завершается (или, во всяком случае, прерывается). С другой стороны, вряд ли можно сказать о кинореальности, что она есть «настоящее время, которое в какой-то момент завершилось. Ведь у настоящего времени нет момента «начала» и момента «окончания», так как момент настоящего, вообще говоря, один. Кинореальность не есть «завершенное высказывание», поскольку результата этого «высказывания» не существует. Это совершенно не то «высказывание», которое потом доступно в виде собственного результата. Это, скорее, «высказывание», существующее лишь «в момент высказывания». В момент «произнесения». Поэтому здесь не приходится говорить о «целостности» как о том, что становится видно «в итоге». Ведь никакого «итога» не существует. Настоящее время не существует в виде «итога», следовательно, оно не существует в виде определенным образом понимаемого «целого».

Однако настоящее время содержит в себе все же «скрытый намек» на целостность, иначе кинореальность, как ее «двойник», вовсе не имела бы к целостности никакого отношения, а она его, безусловно, имеет. Настоящее время есть в каком-то смысле «ненарушаемое одиночество». Оно одно; и куда бы мы ни направляли наши стопы и взоры, все постоянно будет происходить здесь и сейчас (даже если это происходит «невесть, где» и «невесть, когда»). Под «одиночеством» в данной ситуации понимается просто пребывание в таком «единичном» статусе, без «себе подобных».

Настоящее время – одно. И в этом смысле оно – «одиноко». Но одиночество есть то, что способно однажды быть нарушенным. По меньшей мере, должна существовать такая возможность, иначе сложно судить, присутствовало ли это одиночество именно как одиночество. С появлением кино настоящее время в определенной мере лишается своего статуса «ненарушаемого одиночества», ведь присутствие собственного «двойника в зеркале» уже не позволяет говорить об одиночестве в прежнем смысле. В прежнем виде это одиночество закончилось.

Что представляет собой «отражение времени»? Время вызывает свой «двойник», вглядываясь в зеркальную поверхность, и этот «двойник», как в детской сказке, внешне всем похож на оригинал, а по характеру - полная противоположность. Отражение – это всегда «целое отражение». А предмет отражения - настоящее время - всегда в наименьшей степени дает представление о целом. Наоборот, оно служит «точкой», в которой мир «рассыпается на части».

Та или иная «часть» есть часть «пространства культуры». Именно «культура», как «продуцирование неравноценности» («выразительного ряда»), способствует тому, что мы всегда имеем дело с «частью» этого «ряда». То есть «культура» есть продуцирование «пространства» как его неравномерно оформленной «части». Это обстоятельство само по себе не выглядит чем-то принципиально новым в современной ситуации; новым здесь является другое. Новым является скорее подчеркнутое функционирование «части» в качестве именно части. Главным в ней становится тот факт, что она «часть», а уж потом – какая это «часть». Иными словами, современную ситуацию можно сравнить с хождением по гигантскому супермаркету: ходишь по нему и понимаешь, что вот его-то как раз не обойти ни физически, ни мысленно. И от многообразия предлагаемых в нем товаров и услуг делается слегка не по себе; впрочем, не по себе делается едва только войдя в этот конгломерат, так как сразу начинаешь ощущать бесполезность любых попыток представить себе все это многообразие «в целом». Так вот, современная ситуация такова, что дарит легкое ощущение «дурноты», вызванное даже не удручающим многообразием «частей» (многообразие «частей» обусловлено не только их «накоплением» по мере развития человеческой истории, но и их значительно возросшей доступностью вследствие новых технических возможностей), а, скорее, самим способом существования этого «многообразия». Продолжая «магазинную тему», можно привес-

ти еще одно сравнение: если магазины прошлого существовали все же отдельно один от другого и, проходя мимо, можно было читать различные вывески («Кондитерская», «Обувь», «Антиквариат»), то современную ситуацию можно охарактеризовать как «все в одном». То есть, если отделенность «одного» от «другого» давала действительное ощущение их неравноценности, помимо их фактического различия, то пример супермаркета, напротив, диктует осознание их в каком-то смысле полнейшей равноценности (хотя фактическое различие при этом продолжает сохраняться). И не что иное, как «равноценность различного» порождает стойкое ощущение отсутствия возможности целого.

Отсутствие целого стало «бросаться в глаза». В «части» стало самым заметным то, что она прежде всего лишь «часть». А значит – не лучше и не хуже других «частей», которые точно также характерны прежде всего тем, что они «части».

Но ведь именно неравноценность «частей» служит материалом для «целого», когда «одно» дополняет «другое», не будучи равным ему; из равноценных же частей «целое» не выложишь, поскольку, набирая равноценные части, никогда не придешь к завершению. Неизвестно, где нужно поставить точку. Поэтому, пока существует неравноценность, есть ощущение возможности целого (как возможность когда-нибудь, в самом конечно итоге, «сложить картинку»); если же неравноценность отсутствует, то «целое» не присутствует даже в виде «ощущения его возможности».

* * *

Кинематограф не зря появился именно тогда, когда он появился: Андре Базен замечает, что технические стадии изобретения кино были пройдены задолго до его фактического рождения - наблюдение, во многом проливающее свет за «загадку кино». Можно сказать, что кинореальность является «двойником-антиподом» настоящего времени в том смысле, что дарит «мир как целое». Ощущение целостности идет от невозможности «принять участие» в мире, льющемся на нас с киноэкрана. В кино нет ярко выраженной принадлежности к сфере искусства, как в силу отсутствия у него «воспроизводимой и повторяемой основы», так и в силу невозможности сделать его копию, отделимую от оригинала. Но кино все же является искусством, в том числе и потому, что кинообраз является выражением возможности целого, но не «целого как такового» (что демонстрируют все остальные искусства), а мира как целого.

Кино есть выражение возможности мира как целого. И вряд ли какое-нибудь еще искусство в состоянии взять на себя подобную миссию (чрезвычайно актуальную в современной ситуации). В этом смысле кино более всех других искусств «приближено к жизни», ведь что может быть «ближе к жизни», чем «здесь и сейчас».

Но «принять участие» в «самой приближенной к жизни» реальности удается в наименьшей степени. То есть не удается совсем, ни в смысле «участия» наподобие того, как это происходит в других искусствах, ни в виде личного «вторжения» в «здесь и сейчас». А раз не удается «принять участие» в этих «здесь и сейчас», значит, они существуют не наравне со всеми остальными «частями».

Кинореальность – совершенно особенная «часть», не предполагающая «участие в себе» в том смысле, в каком это происходит с другими «частями». Она есть то, что способно дать ощущение «связности» каких бы то ни было «частей» (деталей). И происходит это оттого, что «участие» в кинореальности невозможно ни в каком виде.

* * *

Главным итогом настоящего рассуждения можно назвать, во-первых, мысль о том, что настоящее время с появлением своего «двойника» перестает быть «целым», то есть перестает быть «целостным, ненарушаемым, одиночеством». А значит, настоящее время становится «частью». И с этой точки зрения кинематограф, казалось бы, еще более усугубляет ситуацию «функционирования культуры в качестве прежде всего той или иной ее части». Еще одной «частью» становится само время; то есть время начинает попадать в «пространство культуры». Парадоксальное положение вещей.

Однако именно кинематограф «спасает ситуацию»: ведь если настоящее время служит точкой, в которой мир «рассыпается на части», то кинематографические «здесь и сейчас», напротив, собирают мир «в целое». Это уже не тот «супермаркет», в котором любой предмет можно взять, осмотреть и поставить обратно на полку. И недаром кинореальность не нуждается ни в какой опоре: отражению, чтобы существовать, нужен помимо зеркальной поверхности, только предмет отражения.

Поэтому в кино ходят «за временем»: не за «историческим», конечно, временем, а за «здесь и сейчас». Поскольку это будут принципиально другие «здесь и сейчас».

Мгновение настоящего, которое дарит мир как целое.

CINEMA AND OTHER (CULTURE, SPACE, EFFORT…)

Victoria CHISTYAKOVA
Moscow State University, Russia

The question of unity (of the world) is a question of "unity of its parts" (or, on the contrary, the "non-unity of its parts"). Unity entails the final quantity of parts, which is unattainable; hence, the world is "not collected". The presence of "parts" testifies that each part has its "place"; in other words, everything that "takes place" has its "place".

The question of "place" is a matter of culture. Culture defines the "space" in which everything that exists has its "place". Existence in the "space of culture" means contact with the world as with its "part" Contact with a "part" is "participation in this part". "Participation" is a means of contacting the world as a part. It is possible to take part in "part", but not in "whole", as the "whole" inherently implies the impossibility of changes to it. Participation assumes change in what you take part.

In comparison with all kinds of art-reality only cinematic reality does not entail any kind of participation in itself. Cinematic reality is "present time" (here and now) and "art image" simultaneously. Cinematic reality is a unique case in which the eternally incomplete instant of present time is juxtaposed with the final completeness of the image which does not suppose any participation in itself. Present time scatters the world in parts (present time is a way of contacting the world as "part"). But the "present time" of cinematic reality does not assume an opportunity "to interfere in itself" (and, hence, produces a world "not scattered by means of our participation in it". Cinematic reality manifested when each "part" of "culture space" began to function mainly in the quality of a "part": the situation of a supermarket, in which goods are not separated from another ("all in one"). This situation speaks to the total equivalence of all the "goods".

The "here and now" of cinematic reality, by virtue of the fact that they are not "things on the shelf of a supermarket" (as against other "parts of culture space"), serve as a unique expression, an opportunity to experience the world as the "whole". After the cinema appeared, present time also became a "part" in the space of culture (alongside other "parts"). However cinema rescues this situation of "total equivalence". Culture (even during

postmodernism) entails constant “efforts to maintain the presence of non-equivalence”. Thus, culture entails efforts to create the “whole”. In fact it is possible to combine the whole only from non-equivalent parts (in which one supplements another). The collection of equivalent parts into a whole will fail, as it is not known where it is necessary to complete.

© Виктория Чистякова, 2004

ПРИНЦИП ВСЕВОЗМОЖНОСТИ: МИФОПОЭТИЧЕСКОЕ МИРОВОСПРИЯТИЕ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ*

Дарья КОЗОЛУПЕНКО

«Период перехода» или «слома» – так часто характеризуют современную эпоху, особенно если речь идёт о психологической атмосфере или о социальных характеристиках. Именно этот период отмечен повышенным интересом к мифу – с одной стороны – и ростом мифопоэтических черт в мировосприятии – с другой стороны.

Заметим, что доминирование мифопоэтического мировосприятия возникает в определённые исторические моменты, которые можно назвать своеобразными «точками бифуркации» человеческого общества, а именно: в период, предшествовавший возникновению сложно структурированной и иерархизированной общественной системы (т.н. «примитивные» или собственное «мифологические»[1] общества), и в момент слома этой системы (т.н. «переходный период» в жизни общества или же собственно «слом», как именуют современное состояние нашего общества). По всей видимости, обеспечение психологического комфорта и даже более того – психологической устойчивости в «хаотические» общественные периоды – основная и специфическая роль мифопоэтического мировосприятия.

Мифопоэтическое мировосприятие обладает рядом особенностей, позволяющих ему проявляться в различных культурах и даже доминировать в них, если они имеют нестабильный, становящийся или переходный характер. Наиболее востребованной в периоды становления и слома общественной и ценностной систем становится сущность мифа как «всевозможности», зависящей от самого включённого в мифопоэтический мир «действующего лица, со-бытийствующего в нём с другими «действующими лицами». Мифопоэтика становится лекарством от «потенциального сумасшествия» в ситуации социальной неустойчивости и своеобразным творческим стимулом, позволяющим строить новые социальные системы исходя из самой нестабильности и принципа «всевозможности». Принцип вероятностности и вариативности, на ко-

тором строится мифопоэтическое мировосприятие и который определяет мифопоэтическую методологию, оказывается, тем самым, связан с социокультурной ситуацией неопределённости и неустойчивости.

Однако, согласившись с необходимой психосоциальной ролью мифа как базиса всякой культуры и всякого общества вообще, нельзя не заметить, что есть существенная разница между традиционными мифами и, к примеру, так называемыми «мифами науки», или же между различными социальными мифами разных обществ. Далеко не все они будут соответствовать мифопоэтическому мировосприятию. Напротив, часть социальных мифов и практически все «научные» прекрасно впишутся в классическое логико-научное мировосприятие – ибо возникли именно в таком обществе, которое этим мировосприятием обосновывается и которое им поддерживается, обеспечивая психологический комфорт человеку данного общества.

Различные мифы специфически структурируют мир – в соответствии с тем типом социальности, в котором они существуют, адаптируя его к человеку данного общества и обеспечивая специфику мировосприятия, соответствующую данному типу социальности. Однако, какова же эта социальная среда и какие её отличия позволяют и даже требуют столь существенной смены мировосприятия, что оно становится непонятным и непредставимым с «исходной» точки зрения?

Первый беглый анализ показывает, что наиболее существенными и заметными отличиями между мифопоэтическими и не-мифопоэтическими обществами являются следующие:

- доминирование письменности (в «цивилизованных» обществах) или устной традиции (в мифопоэтических)
- наличие строгой социальной иерархии (цивилизация) или выборность социальной роли и принцип «соответствия» человека и его места (мифопоэтика)
- городская культура, отчуждённость человека от природы, «преобразовательная» и «господствующая» тенденция (цивилизация) или тесная связь с природой и чувство взаимоответственности (мифопоэтика)
- тенденция к росту системности, схематизации, абстрагированию (цивилизация) или метафоричность, изменчивость, «переплетённость» смыслов и образов (мифопоэтика)
- строгая статичная упорядоченность: изменения рассматриваются как наращение системы (цивилизация) или традиционная вариатив-

ность: изменения рассматриваются как возвожные и предусмотренные системой образы её проявления (мифопоэтика)

- связь ремесла и города с письменностью и новым типом мышления (цивилизация), а охотничье-собирательного хозяйства, земледелия и скотоводства с мифом.

Первое существенное отличие, отмеченное нами при сравнении мифопоэтических и не-мифопоэтических обществ – это наличие или отсутствие в данном обществе письменности. Точнее даже – не наличие или отсутствие, а доминирование или не-доминирование. Думается, именно с появлением письма и книги – сначала рукописной, а затем и печатной, – и связано в большой степени изменение типа мышления и представлений о картине мира.

В самом деле, письмо приносит с собой несколько принципиально новых возможностей. В первую очередь, письмо предполагает возможность фиксации сказанного, что представляет, в свою очередь, возможность «остановки», определения, введения в рамки (и возможность появления самих этих «рамок», которых как таковых в мифопоэтическом не существовало, поскольку мифопоэтике свойственна изменчивость, текучесть и избегание всяческого рода «остановок» и ограничений), возможность отграничения понятий друг от друга и дистанцирования читателя от слова. Тем самым письмо в значительной мере упраздняет такую важную черту мифопоэтической картины мира как неуловимость и изменчивость. Мерцание слов-образов, присущее мифопоэтике, заменяется картографичностью слов-понятий.

С другой стороны, фиксация сказанного влечёт за собой возможность дословного повтора (цитации) и возврата к тексту, что связано с потерей одномоментности и уникальности, также свойственных нарративу. Рассказ в устной традиции понимается как раз-сказ, то есть данное только здесь и сейчас, уникальное, единственное и неповторимое явление: поток слов ускользает, как и поток времени, как воды реки, в которую «не войти дважды». Поэтому устная речь требует к себе особого внимания, ведь не услышанное сейчас не будет уже услышано никогда. «Долгожительство» и неизменность книги даются только в обмен на это особое почтительное внимание, вслушивание в слово. Ибо, если устная речь неповторима и уникальна, то книгу всегда можно отложить в сторону, чтобы через час или через месяц вернуться к раскрытому на нужной странице тексту в полной уверенности, что за время нашего отсутствия ничего в

ней не изменилось. Фиксация слова и происходящая от неё возможность возврата делают отношение к тексту всё более легковесным.

Фиксация же влечёт за собой и возможность отсылки к тексту и тем самым возможность «снятия ответственности» за произносимые слова («это не я сказал, это из работы небезызвестного М.» – вполне невинная, на первый взгляд, фраза, полностью меняющая позицию говорящего). Оборотной стороной этой же возможности является появление феномена авторства и проблемы плагиата как довольно позднего «побочного эффекта» того же явления. В мифопоэтике авторства как такового не существует: это в прямом смысле слова коллективное и, более того, всеобщее творчество. Говорящий здесь никогда не является автором, но всегда со-автором, и потому несёт ответственность за свои слова (и, кстати, не может от них отречься), но не обладает произволом говорения: он говорит то, что «слышит», а не «измышляет». Отсюда – ещё большее почтение к голосу говорящего и внимание, которого остаётся всё меньше при росте статуса книги.

При возникновении феномена авторства теряется и универсальность, присущая мифу. Множество «авторов», появляющихся в письменной традиции вместо «со-творцов» мифопоэтики, приносят с собой раздробленность и временность, которые отныне кажутся неизбежно присущими не только текстовому массиву, но и всей культуре в целом.

Фиксация позволяет вновь и вновь возвращаться к различным текстам, составляя для них комментарии и толкования со стороны того, что «имели вы в виду в таком-то месте и в такой-то строчке». Множественность толкований несёт в себе, в свою очередь, повод для сомнения в тексте (или, как минимум, в правильности его прочтения), что приводит к падению авторитетов и возникновению феномена «проблемности». Интересно, что мифопоэтика вообще не знает «проблем» – они появляются только в философском и научном мышлении и довольно быстро занимают там главенствующее положение: явление само по себе примечательное и вполне заслуживающее отдельного исследования. В самом деле, если в мифопоэтике мы всегда встречаемся с человеком, божеством, бытием, пониманием (или его отсутствием, на худой конец), то философия, равно как и наука, встречает своих приверженцев проблемой человека, проблемой божества, проблемой бытия, проблемой понимания и – иногда – условиями их (то есть человека, божества, бытия, понимания и т.д.) возможности.

Таким образом, получается, что письмо, книга и основанные на письменно-книжной традиции философия и наука несут с собой фиксацию, определение (а следовательно, и схематизацию и абстрагирование) и проблематизацию: три основных нововведения, неведомых мифопоэтике. Если говорить совсем коротко, различие двух традиций состоит в том, что письмо картографично, а миф – мерцающ. Первое определяет всему границы и места на единой данной плоскости, стремясь «заполнить пробелы» и избегая «наложений», второе вовсе не заботится о «пробелах» и «наложениях», свободно перемещая вещи в бесконечном количестве измерений, то совмещая их друг с другом, то вовсе устраняя.

Письменная и устная традиции вырабатывают, соответственно, два представления о причинности, которые можно назвать условно логическим и мифопоэтическими о которых говорилось более подробно во второй главе данного исследования. С одной стороны оказываются обобщения, абстракции, объективность, воспроизводимость, сходство и схематизация, с другой – конкретность, эмоциональность, различие, изменчивость и перетекание. Уже из описания типов причинности видно, что они напрямую связаны с тем типом традиции – устной или письменной, которая преобладает в обществе. В частности, можно говорить о связи текучести и изменчивости речи в устной традиции и изменчивости и оборачивания как основных черт мифопоэтического представления о причинности. Или же о связи фиксации сказанного, присущего письму, его картографичностью и абстрактно- логическим типом причинности. Ведь именно фиксация позволяет провести и обобщение, и классификацию, являющихся непременным этапом построения картины мира, основанной на логическом типе причинности. Неуловимо-изменчивое, обладающее бесконечным числом равно важных характеристик (а именно таковыми являются предметы в мифопоэтической картине мира, что ведёт к метафоричности устной традиции) не поддаются таким операциям.

Различие выявляется уже на уровне языка, вернее, на уровне требований, предъявляемых в языку в мифопоэтическом обществе и обществе, где преобладает письменно-книжная традиция. Точнее сказать, требования эти меняются практически на противоположные. Так, метафора, являющаяся наиболее адекватным выражением для мифопоэтического, почти полностью изгоняется из логического. Требование «картинности» сменяется требованием точности.

Изучение фольклора показывает, что такое различие в языке и представлениях о причинности присуще не только разным стадиям в развитии общества, частенько называемых соответственно «дикой» и «цивилизованной», как это можно было бы предположить, но присутствует и на одной стадии развития одного и того же общества, когда два типа представлений о причинности вполне мирно сосуществуют в одном культурно-историческом контексте: одно – в области фольклора, другое – в книжной традиции. Это ещё раз подтверждает предположение о том, что представления о причинности и формирование определённой картины мира напрямую связано с господствующим в данном обществе, культуре, слое типом «передачи информации», как принято сейчас говорить – письменно-книжным или устным.

Однако, преобладание такого типа передачи информации также оказывается далеко не случайным и связывается с другим отличием социального типа: городским или «природным»[2] типом хозяйства.

Письменная культура как таковая получает своё развитие с развитием ремёсел и, соотвественно, с ростом городов, в которых постепенно начинают процветать данные ремёсла, тогда как устная традиция, мифопоэтический нарратив, появляется при охото-собирательном типе хозяйства и в дальнейшем сохраняет своё значение только в сельском фольклоре – в областях, где хозяйство оказывается связано в основном со скотоводством и с земледелием.

Особенность, присущую фольклору и проявляющуюся как очевидная связь его с мифологией – ту самую особенность, которая и позволяет нам ввести такой термин, как мифопоэтика и прибегать при исследовании специфики мифопоэтического мировосприятия не только к древним мифам, но и к текстам сказок и былин, – отмечают многие фольклористы. «О средневековом фольклоре… нужно сказать, что стабильность образа жизни и труда крестьян вела к консервации тех принципов, на которых строилась первобытная культура: фольклор зиждется на синкретизме материально-духовно-художественной деятельности, на вплетённости эстетического сознания в целостно-недифференцированно-познавательно-ценностное, эмоционально-рациональное отношение крестьян к природе, на категориальной аморфности их эстетического сознания и морфологической аморфности их художественной практики».[3]

Действительно, фольклор сохраняет всю специфику мифопоэтического мировосприятия, фольклор сохраняется преимущественно в наррати-

ве и фольклор процветает исключительно вне городов. Очевидно, городская культура вносит в бытие человека нечто настолько новое, что это требует изменения его мировосприятия и вытеснения мифа логосом, нарратива – письмом. Что же именно меняется с приходом ремесла и города?

Первое, что приносит с собой город – отчуждённость. Сначала эта отчуждённость выступает как отчуждённость от природы, ибо городской житель больше не укоренён в природе непосредственно и не чувствует той живой взаимообратимой связи, которой было пронизано мифопоэтическое мировосприятие. Мифопоэтическое общество существует в единстве с природой, в единении с ней, в чувстве взаимной ответственности и взаимоотклика. А.Л. Топорков пишет: «Первобытные люди находились в гармонии и со своим народом, и со своим языком, и с окружающим миром, а последующее развитие человечества в самом общем виде предстаёт как всё более нарастающее отчуждение человека от его языка, народа и природы. Посредством слова, верования и поэтического вымысла люди мифологического периода стремились укоренить себя в мире, утвердить своё место среди стихий и явлений».[4]

Закон участного внимания как основной закон мифопоэтики во многом исходит именно из этого чувства укоренённости-в-мире и, соответственно, чувства ответственности за каждый свой – и чужой – шаг. Ответственности и диалога. М. Элиаде очень близок Афанасьеву, когда пишет о том, что мир общается с архаическим человеком «с помощью звёзд, растений и животных, с помощью рек и гор, времён года и суток», а «человек отвечает ему, в свою очередь, мечтами и воображением».[5]

Однако, отказавшись от такой укоренённости в природе, человек теряет и способность к диалогу с природой, всё более превращая его в монолог. Отчуждение приводит к построению классических бинарных оппозиций, к разделению цельного само-мировосприятия на понимание себя- в- мире, к противопоставлению (совершенно невозможному для мифопоэтики) «я» и «мира». Отказ от диалога, от вслушивания приводит к развитию логики: ибо что нельзя почувствовать, нужно попытаться понять. Выключенность из мира даёт возможность абстрагирования, «взгляда со стороны» – а значит, и вынесения суждений, и введения представлений об объективности, факте и о наблюдении как таковом. Фактически, город, отделивший человека от его естественной связи с природой, дал взамен возможность науки, возможность отстранённого и систематического мышления.

Но отчуждение от природы оказалось не единственным видом отчуждения, пришедшим в новый тип общества вместе с городской культурой. Вторым видом отчуждения, рушащим мифопоэтическое мировосприятие окончательно, оказалось отчуждение человека в самом обществе, отчуждение от других, заменившее чувство «мы», доминировавшее в мифопоэтике, чувством «я».

Так же, как при отчуждении от природы человек начинает противопоставлять себя миру, при утрате чувства «мы» происходит противопоставление «я» – «они». Участие и причастность сменяются подозрительностью. Общество дробится на системы и подсистемы, и если в мифопоэтике понятие «чужого» применялось только к представителям других обществ, то в новом мировосприятии происходит невероятный рост значения этого термина. «Чужим» может отныне оказаться каждый, кроме самого узкого круга близких людей (и то необязательно), ибо все они – не «я».

В мифопоэтическом мировосприятии одним из главных ощущений было ощущение собственной включённости в жизнь общества, собственной необходимости и ответственности перед ним, взамен которой общество давало не только чувство контроля – ибо всякое действие представителя общества оказывалось явным, – но и чувство поддержки, ибо существовала и круговая порука, и всеобщая помощь (сохранившаяся, кстати, позднее в деревнях). Человек мифопоэтического общества мог быть уверен, что в случае необходимости он может рассчитывать на решение своей проблемы «всем миром» и на реальную помощь своего общества.

Город существенно меняет мироощущение человека, отделяя его от привычного «мира» и оставляя практически один на один с собственной судьбой и с собственными проблемами. Ни природа, ни общество не являются больше гарантированной опорой человеку. Их признания отныне необходимо добиваться, постепенно утверждая собственный статус и завоёвывая себе место в социальной иерархии. Из равного со-чувствующего со-племенника человек постепенно превращается в завоевателя, одинокого, чужого, но само-стоятельного. И чем сильнее растёт дифференциация – социальная, профессиональная, экономическая и пр. – тем сильнее оказывается чувство «я» и потребность в утверждении и отстаивании собственного «я», потребность в авторстве и самовыражении. Можно спорить с тем, была ли действительно «изначально нерасчленённая синкретическая культура» такой уж абсолютно нерасчленённой, однако несомненно, что

степень дифференциации и специализации в городской культуре значительно превышают степень дифференциации предшествовавшей ей мифопоэтической культуры – так же, как и то, что с появлением городов существенно вырастает степень социальной дифференциации.

Повышение свободы выбора стимулируют рост как творческого потенциала, так и социальной мобильности горожан, но тем самым лишает их чувства защищённости и «чувства корня», сменяя традиционность инноваторством. Нарушается второй существенный признак первобытной культуры – традиционность, в силу которого «Все особенности структуры бытия и быта, мифы и обряды, нормы вкуса и способы художественного формообразования оказывались стабильными... и передавались из поколения в поколение как неписанный закон, освящённый мифологическими представлениями.»[6] Отчуждённость от природы и от традиционной культуры, отчуждённость от общества и потеря чувства единой взаимозависимости, заменившегося чувством необходимого самоутверждения, приводит к возможности всякого изменения, более того – к ощущению необходимости нового. Ибо как иначе можно утвердить собственное «я», если не создавая не-бывшее до того? Знаки авторства проступают как знаки личного присутствия – утверждения «я» в культуре. Необходимость утверждения «я» в обществе приводит к социальной мобильности – в поисках иного, не предзаданного социального статуса.

Упорядоченность, создаваемая логическим мышлением письменной городской культуры и развитой социальной стратификацией, является необходимым условием для мобильности. В мировосприятии происходит своеобразная смена знаков: в текучем, изменчивом, всё-во-всём-содержащем, оборачивающемся мире мифопоэтики человек и его судьба были самыми устойчивыми элементами, ибо были связаны воедино и определяли друг друга. Чтобы устоять в текучем мире, обществу и человеку требовалась традиционность, включавшая в себя символические – а значит многомерные – образцы, и максимальная собранность, максимальное взаимосоответствие.

Стена и лабиринт улиц – два основных символа города – определяют и изменение мировосприятие его жителей, которое начинает о-пределяться, дробиться, отгораживаться, систематизироваться, превращаться в структуру. В мире структурированном и закономерном возможно меняться самому, произвольно. Ибо здесь нет чёткой взаимооопределённости места и сущности, и потому можно попытаться оспорить правильность соб-

ственного положения. И менять – пытаться менять – этот структурированный мир. Ибо он устойчив и однороден. Значит, возможно постепенное его изучение и создание теорий, возможен эксперимент, возможна передача информации о нём и уточнение этой информации в последующем. Возможна свобода как осознанность. Возможно постепенное восхождение по его ступеням: они не будут меняться от шагов восходящего.

Всё это дает нам «логический» миф, на котором основываются культура и само не-мифопоэтическое общество, а что же даёт так называемый «традиционный» миф, лежащий в основании культуры и строения мифопоэтического общества?

Основные черты мифопоэтического мировосприятия, если пытаться охарактеризовать его коротко, сводятся к следующему:

- вероятностность и вариативность (частным проявлением которой являются многоипостасность и оборачивание героев мифопоэтики, а также, в силу тесной связи героя и события, в котором он участвует, – изменчивость самих событий, образов и топосов в зависимости от их связи с тем или иным героем); на языковом уровне это проявляется как метафоричность и символичность, множественность имён и наименований в мифопоэтике (о которой уже говорилось в связи с проблемой героя), вариативность повествования (и миф, и сказка всегда отличаются в каждом новом пересказе для каждого нового слушателя) и др.;
- синкретичность, проявляющаяся и как невыделенность человека из природы и из общества, и как нераздельность эмоциональной, образной и действенной сфер;
- архетипичность, обеспечивающая устойчивость мифа и постоянное «возрождение» мифопоэтических образцов в различных временах и культурах;
- принцип личностной вовлечённости в со-бытие мира и чувство необходимости каждого его участника и равной ответственности за него (как психологическое проявление закона участного внимания).

Первая черта, которая явственно связывает между собой специфику мифопоэтического мировосприятия и специфику тех жизненных условий, при которых такое мировосприятие неизбежно начинает доминировать – это именно вариативность и вероятностность. Период становления и период слома – это то время, когда «проигрываются» и «примеряются» различные ориентиры и варианты развития мира, общества, человека. Когда устойчивой схемы выбранного за «правильный» образца

ещё не существует или уже не существует. Период всевозможности – с одной стороны, и период величайших страхов «всеневозможности» – с другой. Период, когда человек оказывается подобен ребёнку в том, что «не только каждый день, но и каждый час он приобретает опыт, совершенно до того незнакомый. И оттого он вынужден непрерывно подстраиваться под будущее, причём под то будущее,… которого ещё нет. И в этом смысле сетка мифологического мышления оказывается чрезвычайно удобной именно потому, что она – вероятностная сетка.

Ведь миф принципиально исходит не из того, что есть, а из того, что может быть. А это и значит, что структура мифа может быть охарактеризована как вероятностная... В мифе человек исходит не из логики факта, а из странной логики, согласно которой всё может быть… И это именно та логика, которая позволяет сохранять принципиальную открытость будущему, причём открытость любому будущему».[7]

Такой принцип «всевозможности» мифа отмечался различными исследователями мифологии и фольклора. Так, А. Ф. Лосев называл его законом «универсального оборотничества» (или, в свете приводимого выше различения этих понятий, лучше сказать – оборачивания), замечая, что в мифопоэтике «… ни в какой вещи человек не находит ничего устойчивого, ничего твёрдо определённого. Каждая вещь для такого сознания может превращаться в любую другую вещь, и каждая вещь может иметь свойства и особенности другой вещи.».[8] Об этом же свойстве мифопоэтичекого мировосприятия пишет и К. Леви-Стросс: «В мифе всё может быть; кажется, что последовательность событий в нём не подчиняется правилам логики и нарушает закон причинности. Любой субъект может иметь здесь любые предикаты, любые мыслимые связи возможны»[9], а Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский замечают в своём исследовании, что в мифопоэтике всякий «объект может утрачивать связь со своим предшествующим состоянием и становиться другим объектом».[10]

А. М. Лобок пишет об этом свойстве мифа ещё более конкретно: «Нельзя не заметить, что универсальное оборотничество мифа является почти буквальным слепком с той Вселенной возможностей, которые оказываются заключены в любом конкретном предмете окружающего человека мира в контексте его культурно-преобразующей деятельности. А это и означает, что миф имеет в виду не мир сам по себе, а мир в человеческом контексте. Он имеет в виду то, что человек в своей деятельности нарушает естественный порядок мира и вводит этот мир в

состояние фундаментальной неустойчивости. Он имеет в виду то, что человек в своей культурной деятельности создаёт новый фундамент этого мира, и этим фундаментом становится как раз абсолютная подвижность, абсолютная взаимопревращаемость, навязываемая миру человеческой деятельностью.[11]

Методология бриколлажа оказывается наиболее действенной в постоянно меняющемся или слишком резко меняющемся мире, ибо сохраняет что-либо не по принципу однозначного соответствия (которое запросто может исчезнуть после изменения), а, скорее, «на всякий случай» (так как случай и впрямь может оказаться «всяким», покуда ситуация не стабилизировалась и не создано каких-либо более-менее устойчивых прогностических теорий).

Интересно, что таким образом мифопоэтическое мышление, точнее, мифопоэтический способ сбора информации, бриколлаж, как бы возвращает нас к принципам детского мышления. «По-видимому, работа памяти, организованной мифологическим образом, весьма похожа на то, как работает память ребёнка-дошкольника. Любой ребёнок-дошкольник с удивительной лёгкостью запоминает огромные объёмы случайной информации, которую он вычерпывает из окружающего его мира, начиная с момента своего рождения… И самое поразительное заключается в том, что «методологией» этого детского познания оказывается принципиальная бессистемность, абсурд, хаос – то, что было охарактеризовано как вероятностный характер детского мышления. Ребёнок набирает информацию об окружающем мире как попало, как придётся, в совершенно произвольной и не продуманной заранее последовательности; но всякий раз – из соображений личного ситуативного интереса. С точки зрения объёмов осваиваемой информации этот путь оказывается весьма эффективным, гораздо более эффективным, нежели тот, который предлагает любое систематическое образование. И это есть не что иное, как мифологическое познание в чистом виде».[12]

Думается, сходство методов познания в данном случае отнюдь не случайно. В некотором смысле можно сказать, что каждый ребёнок оказывается в той же ситуации, что и человек «мифологического общества», а именно: в ситуации становления, вероятностности и неустойчивости всех возможных систем. В ситуации, описанной выше как «всевозможность» и «всеобщее оборотничество» и ассоциирующейся с «точкой бифуркации» – моментом, когда дальнейшее развитие системы

оказывается практически непредсказуемым и зависит от малейшего «случайного» воздействия. Восприятие, характерное для мифопоэтики, таким образом как бы амортизирует силу воздействия неожиданных и непредсказуемых изменений, введя сам фактор непредсказуемости в психологическую картину мира.

«Но, таким образом, миф как бы предуготавливает такую встречу человека с миром, в которой мир выступал бы не как объективная среда, а как сфера творческой самореализации личности. Миф предуготавливаает такую встречу человека с миром, в которой человек мог бы себя почувствовать хозяином и демиургом этого мира, имеющим право создавать из этого мира всё новые и новые формы качественной определённости.

И это есть механизм, благодаря которому человек оказывается предохранён от потенциального сумасшествия в той ситуации, когда происходит встреча человека со всевозможностным миром, когда бесконечное число биологически нейтральных явлений и предметов попадает в сферу жизненных интересов человека, и когда каждый, попадающий в поле его внимания предмет, открывается как потенциально бесконечная Вселенная возможностей».[13]

Именно такая сущность мифа как «всевозможности», зависящей от самого включенного в мифопоэтический мир «действующего лица», со-бытийствующего в нём с другими «действующими лицами», оказывается наиболее востребованной в периоды становления и слома общественной и ценностной систем. В ситуации, когда старые ориентиры не действуют, а новые ещё не выкристаллизовались и не устоялись в обществе, человеку оказывается невозможно опереться на что-либо внешнее ему и одновременно как бы осязаемо устойчивое – сродни закону – так как в эти периоды социальной бифуркации всё, что могло бы казаться устойчивым, ставится под сомнение и тем самым теряет свою устойчивость. В результате человек и общество в целом оказываются в той самой ситуации «встречи со всевозможным миром», которую и предусматривает мифопоэтическое мировосприятие, предлагая правила восприятия этого мира и правила поведения именно в таком мире.

Таким образом, мифопоэтика оказывается не только лекарством от «потенциального сумасшествия» в ситуации социальной неустойчивости, но и своеобразным «творческим стимулом», позволяющим строить новые социальные системы, исходя из самой данности такой ситуации и из принципа «всевозможности». Сам принцип вероятностности

и вариативности, на котором строится мифопоэтическое мировосприятие и которое определяет мифопоэтическую методологию бриколлажа, оказывается, тем самым, связан с социо-культурной ситуацией неопределённости и неустойчивости. Санкционируя такую ситуацию точки «социальной бифуркации», миф одновременно адаптирует её для человеческой психики, давая ориентиры восприятия и поведения в постоянно и непредсказуемо меняющемся мире.

Поскольку бриколлаж оказывается методологией исключительно ситуативной, основанной на личностном переживании некоего события и со-бытия (в результате чего у каждого оказывается как бы свой бриколлажный набор образов – парадокс «разности информации», о котором писали как применительно к «мифологическим обществам», так и применительно к детскому восприятию мира), то, соответственно, возникает второй существенный признак мифопоэтического мировосприятия – принцип личностной вовлечённости в со-бытие мира и чувство необходимости каждого его участника и равной ответственности за него.

Если принцип вариативности оказывается необходим в условиях нестабильности как методология познания и деятельности в определённом мире, в определённой социо-культурной и личностной ситуации, то принцип личностной вовлечённости и своеобразное ощущение само-необходимости оказывается определяющим для начала всякой познавательной деятельности вообще, особенно актуальным в мифопоэтической ситуации, где познанию уделяется весьма существенная роль. «Эгоцентризм ребёнка – дошкольника, уверенного в том, что именно он и есть центр Вселенной, вокруг которого вертится мир, эгоцентризм, детально проанализированный в исследованиях Пиаже, – это то мифологическое самоощущение маленького ребёнка, без которого просто невозможна его познавательная энергия».[14] Эгоцентризм сменяется в мифе своеобразным полицентризмом, базирующемся на уверенности не только в собственной необходимости, но в необходимости и значимости каждого, находящегося в данном мире и потому заслуживающем самого пристального внимания. Принцип личностной вовлечённости, являющийся своеобразным психологическим проявлением основного закона мифопоэтического мировосприятия – закона участного внимания – оказывается сильнейшим информационно-познава- тельным стимулом, позволяющим аккумулировать ту огромную познавательную энергию, которая оказывается необходима для методологии бриколлажа.

Соответственно, если речь идёт о *личностной* вовлечённости, личностном соединении различных «кусочков опыта», то естественным проявлением такого подхода оказывается синкретизм или нераздельность эмционально-образно-действенной компоненты в мифопоэтическом мировосприятии, так как само понятие личностной вовлечённости включает в себя представление о собственном отношении к образу и ситуативности его возникновения и использования.

«Матрёшечное» вложение множества смыслов в каждый образ или «многофункциональность» каждого образа, используемого бриколлером, позволяет говорить одновременно и об архетипичности, и о символичности мифопоэтического мировосприятия, которые в данном случае обосновывают друг друга. Именно благодаря тому, что каждый образ множественен и мерцающ, то есть несёт в себе отголоски сотен других образов, ситуаций, эмоций и действий, он оказывается устойчив и единственен для различных культур и обществ в разные исторические периоды: поскольку каждый раз каждое общество может «вытащить» из этого первообраза то его проявление и тот смысл, который соответствует социокультурной ситуации, в которой находится данное общество. Таким образом, символичность мифа, исходящая всё из того же принципа личной вовлечённости и существующая благодаря методологии бриколлажа, оказывается основой его архетипичности.

Приведённый анализ мифопоэтики и мифопоэтического мировосприятия представляет собой лишь набросок, одну из возможных зарисовок мерцания мифа в культуре. Ибо миф, мерцая и переливаясь в своих иносказаниях, лишь начинает вновь доминировать в наши дни и длит свой бесконечный миф о мифе, поддерживаясь нами и поддерживая нас.

THE “EVERYTHING IS POSSIBLE” PRINCIPLE: A MYTHOPOETIC APPREHENSION OF THE CONTEMPORARY WORLD

Daria KOZOLUPENKO
Moscow State University

People often speak of the modern time as a “transitory period” or a “breaking period”, especially in reference to the psychological atmosphere

or other social characteristics. This period is marked by a rising interest in myth, and by the aggrandizement of of mythopoetic characteristics in the apprehension of the world.

A mythopoetic apprehension of the world has special characteristics that make it appeal to different cultures, including inconstant, long-standing, or transitory types.

The nature of a myth makes "everything is possible", and this principle becomes most important during periods of transition when social and cultural systems break apart. A mythopoetic apprehension of the world depends on someone to enact it, in the company of other "actors." A mythopoetic becomes a remedy for "possible madness" in situations where social instability is stimulating the creation of a new social system. The breaking apart of the old system creates a situation where the "everything is possible" principle comes into effect. Mythopoetic probabilities and variations, mythopoetic methodologies and a mythopoetic apprehension of the world are linked to an inconstant socio-cultural situation.

The principal characteristics of the mythopoetic apprehension of the world are:

- probablity and variations (The probability of different variations and contaminations, which many folklorist find perplexing, is in fact a natural aspect of the mythopoetic.);
- syncretism of man, nature and society combined with a syncretism of emotion, action and symbolic realms;
- archetypism (the basis of mythopoetic stability underlying the on-going "regeneration" of mythopoetic patterns in different time and cultures);
- personal involvement in the world.

Mythopoetic worldviews predominate in historical moments of "social bifurcation". These are moments when the previous long-standing complex social structure ("mythological") breaks apart in transition ("transitory" or simply "breaking"). Mythopoetic worldviews help ensure psychological comfort, stability, and security during such transition phases.

Man needs something to lean on insituations where the old rules are not available but the new have not yet crystallized.. But in a highly unstable situation it is impossible for man to lean on something outside of himself, so he turns to inner resources. As a result, when man and society enter a phase when "everything is possible", he finds support in the mythopoetic apprehension of the world.

ПРИМЕЧАНИЯ

* Исследование поддержано грантом РФФИ №04-06-80091

[1] В том смысле, в каком это понятие было введено в начале данной работы.

[2] В данное понятие входит как сельское хозяйство, традиционно противопоставляемое городскому и связанное с сохранением мифопоэтического мировосприятия в фольклоре, так и охото-собирательное, связанное с «исконными» или «первичными» мифами и предшествовавшее обоим типам хозяйства – и городскому, ремесленному, и сельскому, земледельческому.

[3] *Каган М. С.* Философия культуры. СПб., 1996. С. 349.

[4] *Топорков А.. Л.* Теория мифа в русской филологической науке Х!Х века. М., 1997. С. 94-95.

[5] *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. С. 145.

[6] *Каган М. С.* Философия культуры. С. 336.

[7] *Лобок А.. М.* Антропология мифа. С. 127.

[8] *Лосев А.. Ф.* Античная мифология в её историческом развитии. М., 1957. С. 12-13.

[9] *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1983. С. 184-185.

[10] *Лотман Ю .М., Успенский Б. А*. Миф-имя-культура // Теория знаковых систем. Вып.VI, 1973. С. 63.

[11] *Лобок А. М.* Антропология мифа. С. 69.

[12] Там же, с. 279-280.

[13] Там же, с. 70-71.

[14] Там же, с. 183.

© Дарья Козолупенко, 2004

МЕРТВАЯ ЗОНА. МИРОВОЗЗРЕНИЕ В НЕКРОГОНИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ*

Александр ГОГИН

Ἐκάθισέν με ἐν σκοτεινοῖς ὡς νεκρούς αἰώνος
Посадил мя есть в темных, яко мертвыя века
Пс. 142, 3

Он с нами был, когда на берегу ручья
Мы в драгоценный лен Субботу пеленали
И семисвещником тяжелым освещали
Ерусалима ночь и чад небытия
Осип Мандельштам

Как явствует из названия работы, речь пойдет о генезисе. Причем об особом виде генезиса, который уместно назвать некрогенезисом. Под некрогенезисом будем понимать некоторую цепочку процессов, последовательное осуществление которых приводит к появлению структур оставленных жизнью. Назовем их мертвые зоны. Мертвые зоны могут пребывать как в пассивном, так и в активном состоянии. Они могут быть весьма энергичны, даже производительны. Но в отношении жизни, все что способны произвести мертвые зоны – это ее (жизни) имитацию.

Образование мертвых зон – довольно распространенное явление. Мертвые зоны могут появиться в душе человека (и даже в его теле), в семье, в обществе, в природе, в космосе и т.п.

Наглядный пример образования мертвых зон – процессы гравитационного коллапса в астрономическом космосе. На наш взгляд, астрофизическая модель гравитационного коллапса может служить базовой метафорой некрогенеза вообще. Почему так?

Дело в том, что феномен жизни в подлинном смысле слова жизнь, по-видимому, не может быть ничем иным, кроме как жизнью вечной. Временная, расположенная исключительно во времени, в нем о-пределенная и, следовательно, о-конеченная – конечная жизнь – это не жизнь, это скорее ее возможность (δύνάμις).

Аналогичным образом, смерть в подлинном смысле этого слова может быть только вечной смертью. Временная смерть – это не смерть.

Как было показано ранее [2], – жизнь, взятая именно в качестве вечной жизни – принципиально феноменальна и горизонтна.

Смерть – в качестве вечной смерти – принципиально субстанциальна и обужена.

В этом смысле вечность(αίων) может быть истолкована как таинственное средостение разделяющее, но одновременно и соединяющее два фундаментальных состояния энергии (в аристотелевском смысле этого слова ἐυέργεια) – энергию живую и мертвую.

Это важно иметь в виду, поскольку человек, в сущности, заложник вечности и его временное состояние – всегда своеобразная, неповторимая суперпозиция распределения живых и мертвых энергий, напряженное сопряжение горизонтности и обуженности.

С этой точки зрения, явление замыкания горизонта событий по достижении границы, так называемого, гравитационного радиуса сужающегося, сжимающегося в коллапсе тела можно рассматривать в качестве астрофизического образа–символа фундаментального События ухода, отрыва от Жизни в момент перехода живой структурой порога некоего Мертвого дома, в который для Жизни хода нет.

В этом контексте «потусторонняя» область загадочных процессов внутри сферы Шварцшильдаможет рассматриваться как космологическая модель, демонстрирующая архетипический прообраз феномена мертвой зоны.

Возвращаясь на Землю, в качестве примера процессов некрогенеза, сопутствующих современным тенденциям глобализации и виртуализации, отметим появление в теле земной ойкумены таких новообразований эпохи как многоканальное телевидение и интернет, имеющих ярко выраженный зональный характер. Указанные структуры являются, на наш взгляд, наглядными представителями исподволь разрастающегося множества (далеко не всегда заметных) очаговых зон, совместная активность которых способна рано или поздно спровоцировать процессы катастрофически-стремительного энергоинформационного коллапса в ойкумене Земли и как результат – образование в ее теле обширной мертвой зоны – своего рода фабрики вечной смерти – надежного поставщика высокотехнологичной многопрофильной имитации жизни на любой вкус.

Поиск причин указанных процессов выводит нас в область мировоззрения. Похоже, что именно сбои ритмов исторического развития в пространстве мировоззрения приводят к появлению той «первичной мутации», которая запускает механизм процесса неотвратимого перерождения тканей земной жизни, набирающего силу буквально на наших глазах.

Представим ландшафт пространства мировоззрения в виде следующей схемы:

Рассматривая феномен мировоззрения исторически, можем отметить, что основная толща мировоззрения человечества во времени представлена эмоциональныо-интуивным каналом мироощущения и соответствующим ему религиозно-мифологическим типом мировоззрения: из приблизительно 50 тыс. лет существования Homo sapiens религиозно-мифологическое мировоззрение господствует приблизительно на протяжении 47,5 тыс. лет.

Иными словами, абсолютное большинство поколений людей, прошествовавших по этой Земле смотрело на мир сквозь призму эмоциональныо-интуитивного восприятия и никакого другого мировоззрения, кроме религиозно-мифологического не знало.

На наш взгляд, именно мироощущение является, так сказать, жизненным нервом феномена мировоззрения и тайна специфически-человеческого восприятия мира – это тайна эстезиса.

Процессы собственно исторического (в узком смысле этого слова) развития в пространстве мировоззрения берут свое начало в эпоху осе-

вого времени (около 2,5 тыс. лет тому назад). В европейской культурной традиции исторический путь развития мировоззрения сложился в конечном итоге как процесс трансформации сознания в направлении от сакрально-эмоциальномого к секулярно-рациональному способу ориентации в мире.

Возникновение философии, а затем европейской науки – важнейшие вехи этого пути, который принято обозначать как путь движения «от мифа к логосу». Однако, трансформация отнюдь не единственно-возможный способ движения от мифа к логосу. На наш взгляд, более плодотворным (в буквальном смысле этого слова) представляется путь, ведущий к непосредственной встрече (своего рода очной ставке) мифа и логоса.

При таком понимании, жизненный нерв человеческого мировоззрения – мифопоэтический эстезис – находит питание своим корням в мистерии Встречи Мифа и Логоса. И эта мистерия есть мистерия смысла: многие и многие тысячелетия бродят древние интуиции в подвалах сознании дорефлективного человечества, созревая в предчувствии высших смыслов бытия. Фактически это предчувствие есть ожидание Логоса, ибо Логос – Логос с большой буквы – это и есть смысл, высший Смысл мира, явленный в трансцендентном Слове.

С этой точки зрения, недавний (около 400 лет отроду) феномен – неожиданное рождение, стремительное развитие и практически моментальный выход на доминирующие позиции новоевропейской науки (предлагающей Ratio вместо Логоса), может быть истолкован как срыв ожидания, подменяющий серьезное отношение к Жизни интеллектуальной истерией безудержной рефлексии по поводу структурного устроения вещей окружающего мира.

Указанный «нервный» срыв исторического развития европейской культуры способен, на наш взгляд, вызвать существенные изменения в процессах созревания мифопоэтического эстезиса.

Дело в том, что характер образности мифопоэтического эстезиса, как отмечалось выше, всегда явно или неявно сопряжен со Смыслом и постольку уходит корнями в мистерию встречи Мифа и Логоса. Подмена ориентации от Логоса на Ratio (несущего в себе моменты счета, отчетливости, делового расчета) предполагает для себя другого рода образность, которую, в отличие от греческого «эстезиса», уместно обозначить латинским словом «перцепция».

Верная подруга рациональности, перцептуальная образность – это сканирующая образность, обладающая, так сказать, деловой хваткой: она формируется в процессах оглядывания и ощупывания, жесткого отражения, фотографирования предметов окружающего мира.

Описанная трансформация, которую появление и распространение новоевропейской науки вызывало в самом жизненном ядре человеческого мировоззрения – его эстезисе и есть, на наш взгляд, та самая искомая мутация, способная, в конечном итоге, запустить механизм перерождения живых тканей Ойкумены Земли.

Что же касается «проблемы динамики ценностных ориентаций в современной культуре», то, как известно, «свято место пусто не бывает» и это верно и в отношении эстезиса: виртуализация современного сознания в структурах могущественной империи экранно-дисплейной шоу-индустрии наводняет пространство мировоззрения вторичным эмитирующим эстезисом. Однако, шоу-продукция – это, так сказать, эстезис с ампутированным нервом: в нем есть все признаки мифопоэзиса – нет лишь Смысла.

A DEAD ZONE: WELTANSCHAUUNG IN A NECROGONICAL PERSPECTIVE

Alexander GOGIN

Russian Institute for Cultural Research, St. Petersburg Branch

A special kind of genesis is introduced – necrogenesis. The necrogenesis is understood as a sequence of processes which leads to the appearance of structures left by life – dead zones.

This paper develops a conception about living and dead energy and, in this connection, about the specific activities of dead zones. The tendencies of globalisation and the virtualisation of life in the contemporary world are examined in light of the concept of necrogenesis conclusion is made that new structural formations of the modern epoch, such as multi-channel television, the Internet, and the like, are elements of a growing multitude of niduses, or centre zones. The common characteristic of these zones is ability to provoke processes of energy-information collapse in ecology of the Earth, and, as a consequence, the formation of wide dead zones in its body.

Searching for the «primary mutation» which starts the process leading to the possible degeneration of life's tissues on the Earth led the author to con-

clude the phenomenon mentioned above is rooted in the human *weltanschauung* (worldview) being out of touch with historical developmental rhythms.

Researching the *weltanschauung* structure and the processes of its historical development led the author to conclude the core and living nerve of the *weltanschauung* is an emotionally-intuitive channel of world perception. Therefore, the mystery of specifically human world perception is the mystery of aesthesis.

The appearance and the dissemination of modern European science and technology brought to life substantial transformations in the processes of centuries-old maturation of human aesthesis. The gist of the transformation consists in the substitution of mythical and poetical aesthesis with rational and technical perception. The author concludes this substitution is the searched for mutation, the mechanism, which is capable of starting the pathological degeneration of living matter in the Earth's ecology ***oikumen.***

ПРИМЕЧАНИЯ

* Работа выполнена в рамках проекта, поддержанного РФФИ, грант № 03-06-80217.

[1] *Гогин А. В.* По ту сторону философии: λόγος, μύθος, πράξις как космологические горизонты философствования // Парадигмы философствования Вторые международные философско-культурологические чтения. Вып. 2. СПб., 1995.

[2] *Гогин А. В.* Шаги за горизонт: феноменология в космологической перспективе // Интеллект, воображение, интуиция: размышления о горизонтах сознания. Международные чтения по теории, истории и философии культуры. Вып.10. СПБ., 2001.

Автор приносит благодарность проф. С. В. Чебанову за ряд ценных идей, изложенных им в ходе совместных дискуссий. По этому поводу см.:

[3] *Чебанов С. В.* Смерь как извращение жизни // Тема смерти в духовном обществе человечества. Фигуры Танатоса. Труды конференции. 5 специальный выпуск. СПб., 1995.

[4] *Чебанов С. В.* Жизнь и смерть как предмет межрелигиозного диалога // Онтология диалога: Исторический и экзистенциальный опыт. Международные чтения по теории, истории и философии культуры. Вып.14. СПб., 2002.

© Александр Гогин, 2004

SPIRITUALITY AND THE WESTERN AGNOSOGNOSIA

Jeffrey D. REDIGER

And, shaking from the scrolls the dust of ages,
He will transcribe these truthful sayings
So that descendants of Orthodox men will know
The bygone fortunes of their native land.
Pimen's monologue from Boris Godunov
By Alexander Pushkin

Introduction

I first want to say what a pleasure and a privilege it is to be with you in Russia today. I've wanted to visit Russia from the time that I was introduced to Dostoevsky and Tolstoy years ago. When I was in seminary, a Russian Orthodox choir visited us, and I heard, that day, music that still stands out as probably the most beautiful I have ever heard.

About 2400 years ago, at the birth of western culture, Plato's Socrates declared that the essential question was whether he should be a politician or a physician; i.e., whether he should serve the existing tastes and interests of his fellow citizens or seek to improve their souls.

Socrates' question is decidedly contemporary. Every modern culture today, to the degree that it is western in orientation, has inherited a detached objectivity and a materialist vision that is glitteringly powerful and enormously seductive. Its well-oiled machines and powerful computers can perform tasks and make money at a level undreamed of in earlier times.

But the question that has not yet been answered by modern western epistemologies has to do with the place of the person relative to the machines and the ability to manage information. For the person is not a number, or a concept. He or she is not a quantity that can be controlled or set aside. A person may accept the help of institutions and work to support them. He or she may join political parties and follow great leaders. But there is always some part of the person that stands apart from the material, technological and political worlds, and makes free choices.

In what follows, it will be clear that I speak only from the perspective of one human person. My perspective is that of a physician. Like my colleagues, I have been trained in the methods of science and have acquired, in the course of experience, a certain ability to maintain a detached objectivity in the presence of tragedy and suffering.

I have learned, however, that my science is not enough, and neither is my detached objectivity. I am learning that the progress of my patients depends, not only on science and an ability to diagnose the external signs and symptoms of disease, but also on an ability to lay aside the white coat at times and make contact with my patient, not as a doctor, but as a person.

I have long felt a deep attraction to the Russian mind. I think what attracts me is the feeling that the Russian mind is somehow both Eastern and Western in its scope and orientation. Perhaps this is in part both its suffering and the hope that it holds out to all of us. For this is the challenge of every modern, technological society today, in my opinion: how is one to hold together both the progress and wealth promised by science and its associated worldview with the fact that individual persons are not completely susceptible or reducible to the world of numbers and detached objectivity?

Everywhere that one looks, it appears that the challenge of modern life is to hold together large truths that on the surface appear to be contradictory. Even science now understands this, though technologists often do not. Niels Bohr, founder of the Copenhagen school of quantum mechanics, stated his fundamental approach when he stated that there are "…two sorts of truth: trivialities, where opposites are obviously absurd, and profound truths, recognized by the fact that the opposite is also a profound truth."

Thomas Merton (1996, p. 3) was a Trappist monk who, with his integration of western Catholic tradition and Zen Buddhist insights, also believed that the healing of modern culture depends on its ability to bring together the best of East and West. He described western culture as a great one-eyed giant. In the years following the Enlightenment, this great giant stumbled onto the shores of the western world, carrying with it a blindness that is both its strength and ruin. This blindness derives from what it cannot see: that, beyond its emphasis on the external and material world are persons who participate in this world, but who are not completely susceptible or reducible to its categories.

As a physician, I am very aware that modern medicine, as the child of this one-eyed giant, has made tremendous progress in the war against mi-

crobes and acute manifestations of disease. I am also aware, however, that, in spite of the tremendous technology that is available, patients frequently do not do as well as we would wish. Most of those who undergo triple or quadruple bypass of their coronary arteries continue to smoke after their surgeries, in spite of the fact that this will dramatically reduce the quality and length of their lives. And if one feels snubbed by the physician, or misunderstood, he or she won't take the medicine, even if it could help them.

Thomas Merton tried, with his life and writings, to give back to the one-eyed giant its other eye, which he said is the eye of Wisdom. This eye, he said, will come from the East, and has to do with an ability to see beyond the material and external world into the inner world of persons.

Again, I speak as a physician, but as one who believes that, like Plato's Socrates, the task is not to serve the existing tastes and interests of the people but rather to improve their souls. This, I suggest, may also be the task of today's political leaders. In what follows, I will begin by outlining the dialectic that western culture inherited from the ancient Greeks, and then move in the direction of correcting an imbalance – an anosognosia - that we acquired in succeeding centuries. I will seek a direction that establishes a place for the living person in the modern world, and will argue that this is the kind of medicine that will begin to heal the illness from which the western world suffers. I will then argue that the best of Eastern Orthodox theology, precisely because of its unique theology of personhood, which unites both the unrepeatable freedom of the individual with ontological depth, may be a source of productive insights for the dialogue between individual persons, science and culture that is occurring around the world.

The Dual Legacy of the Ancient Greeks

I begin with the legacy of the ancient Greeks because I believe that the questions and problems of western culture still exist within the confines of the vision that they upheld. They bequeathed to us a double vision – two ways of knowing that are partially complementary and partially contradictory. The resulting instability has tended, when the tension between them has been preserved, to limit the development of dogmatism by either side and to foster enormous creativity.

> The Greeks were supremely articulate in the service of their evolving vision, and in cases beyond counting, what may have long been considered a

> peculiar error or confusion in Greek thought has later, in the light of new evidence, been discovered to be an astonishingly accurate intuition. Perhaps the Greeks, coming at the dawn of our civilization, perceived the world with a certain innate clarity that authentically reflected the universal order they were seeking. Certainly the West continues are to turn again and again to its ancient progenitors, as to a fount of immortal insight. As Finley remarked, 'Whether the Greeks saw things most freshly because they came first or it is pure good luck that, having come first, they answered life with unmatched alertness, they in either case keep ageless sparkle, as of the world lit by a kind of six-o'clock-in-the-morning light and the dew imperishably on the grass. The Greek mind remains in ours, because this untarnished freshness leaves it, like youth itself, our first exemplar' (Tarnas, 1991, p. 72).

The dialectic of Greek thought is perhaps best captured by Raphael's Renaissance masterpiece *The School of Athens*. At the center of the lively discussion among many different philosophers and scientists stand the elder Plato and the younger Aristotle. Plato is pointing to the heavens; i.e., to the invisible and transcendent reality behind appearances. Aristotle, on the other hand, points outward and to the earth, reflecting his emphasis on sensory experience and the knowledge of the natural world. One path is metaphysical and idealistic; the other is immanent and most interested in the visible world. As I will continue to show below, we have followed the path indicated by Aristotle and it has borne rich fruit. We have not, however, adequately preserved the dual aspects of the western legacy. Many of the current groanings in western culture in connection with the birth of a new consciousness can be understood, I believe, as an effort to recover the Platonic and ontologically rich side of the dialectic.

Plato most succinctly described his vision in the Allegory of the Cave. In the *Republic*, he described how human beings are like prisoners chained to the wall of a dark cave. Behind and above the prisoners burns a fire which they cannot see directly. When something passes in front of the fire, a shadow is cast on the wall in front of them.

Now imagine that one of the prisoners escapes from the cave into the sunlit world of trees, grass and flowers. At first the pain may be intense since the eyes are not used to the dazzling luminosity of a sunlit and colorful world. But eventually the world is seen for what it really is, and what a glorious world it is that is unveiled.

If the prisoner returns to the cave, he will experience difficulty readjusting his eyes to the darkness, and for awhile will stumble around without a

sure footing. He won't qualify as a "well-adjusted" cave dweller and unlike the others he will have little interest in the usual activity of watching the shadows. His efforts to show the other prisoners that the shadows that they are taking for reality are actually only appearances and not the things in themselves will be met with disbelief and even ridicule. How can they understand the world that he has seen?

Plato's Socrates taught that any effort to foster true success and excellence in human life must account for the innermost reality of a human being, his or her soul or psyche:

> Perhaps on the basis of his own highly developed sense of individual selfhood and self-control, Socrates brought to the Greek mind a new awareness of the central significance of the soul, establishing it for the first time as the seat of individual waking consciousness and of the moral and intellectual character. He affirmed the Delphic motto 'Know thyself,' for he believed that it was only through self-knowledge, through an understanding of one's own psyche and its proper condition, that one could find genuine happiness. All human beings seek happiness by their very nature, and happiness, Socrates taught, is achieved through living the kind of life that best serves the nature of the soul. Happiness is the consequence not of physical or external circumstances, of wealth or power or reputation, but of living a life that is good for the soul (Tarnas, 1991, p. 33).

Plato's Socrates was less interested in physics, cosmology or economics than in ethics and logic. How one should live, and how to think clearly about how one should live, were the concerns that really mattered to him. And to do this one must know the nature and essence of the Good.

Plato taught that everything that we see and experience in the world is a concrete expression of a more fundamental Idea or archetype. Something is "beautiful" to the exact extent that the archetype of Beauty is present within it. When one falls in love, it is Beauty, or Aphrodite that one recognizes and surrenders to, and the beloved is Beauty's instrument or vessel (Tarnas, 1991, p. 6). Plato went on to describe how one might, from the observation of many objects of beauty, and long reflection, suddenly glimpse the pure Form of Beauty itself, in its eternal, pure and unconditioned essence. The Ideas behind appearances become visible to the disciplined soul, but in a way that has more to do with the development of an inner perception than with external vision. Plato directs the eyes of the knower away from the appearances of things toward their deeper, inner essence. As this new form of perception

develops, one awakens spiritually and intuitively. Consistent with this, in his final work, the *Laws*, Plato stated that all things are "full of gods." In doing so, he gave expression to an idea and ambiguity central to the entire Greek enterprise: the underlying mystical connection between eternal Ideas and the divine beings (Tarnas, 1991, p. 13).

It has been said that, with Aristotle, Plato was brought down to earth. If, from a Platonic view, "…the luminosity of Plato's universe based on the transcendent Ideas was diminished in the process, others would point to a decisive gain in the articulate intelligibility of the world as described by Aristotle, and would indeed consider his outlook to be a necessary modification of Plato's idealism" (Tarnas, 1991, p. 55). Aristotle provided an orientation and a structure that made the particular type of culture that developed in the West possible. He took the empirical world as fully real, and disagreed with Plato on the existence of an entirely transcendent and immaterial realm. True reality, he said, is what one sees; it is the world of concrete objects. Anything else is empirically unverifiable. Whereas for Plato the particular was less real than the universal, and derivative of it, for Aristotle, the universal was less real than the particular, and itself derivative. For Aristotle, human knowledge begins with the evidence of the senses.

With the rise of Newtonian science and Descartes' *cogito ergo sum*, the west has followed a path that leans hard towards the Aristotelian. By this, I mean to say that we have emphasized secular skepticism over metaphysical idealism, and the concrete particular thing in and for itself over any archetypal Idea with which it may be more invisibly associated. We have emphasized outer over inner, external over internal, certainty over wisdom. It was Richard Rorty's observation that the legacy of Descartes' dualism has been to cause us to replace the search for wisdom with the search for certainty.

This is an age that requires wisdom more than the certainty that is possible when one attends only to the manipulation of external reality. Love, Beauty, Goodness – these are values that can be known and cultivated in the soul but cannot be grasped by a Cartesian mind. I believe that a culture which develops one-sidedly, without a corresponding commitment to what by its very nature cannot be quantified or controlled, will result ultimately in violence and cultural disintegration. A free society cannot exist if there is no adequate intellectual basis that renders values and the higher reaches of human consciousness intelligible.

All over the world, a new consciousness is laboring to be born. At least in western countries, long lost documents are being rediscovered, and old traditions are being gleaned for their insights into contemporary life. At one level, it is as if there is return of the repressed that is trying to find its voice. But it is more than a return of the repressed. I believe that the masculine, analytical approach that so characterized the rise of western culture is now searching for its more feminine and metaphysical counterpart. This is more than a return of the repressed. It is the ongoing movement of human consciousness, in its effort to reunite with the ground of its being (Tarnas, 1991, p. 443).

Before turning to the Eastern Orthodox understanding of personhood, I would like to explain what I mean by the peculiarly western anosognosia that has plagued the western mind. When I was a medical student on the neurology rotation, I took care of a woman who had suffered a stroke in her right hemisphere. She had what is called anosognosia, which means that she was not aware that she had a neurological deficit. In her case, because of the particular location of her stroke, she was unaware that the left half of the world existed. When I asked her to draw a clock, she drew only its right half. When I lifted her left arm and held it in front of her eyes so that she could see it, she thought that the arm was mine. When I tried to show her that the arm was hers, she repeatedly insisted that that was impossible. She kept her head turned to the right side of the room, and at that time had no mental construct for comprehending or even learning that a left half of the world or a left half of her body existed.

Although this situation may be more true for the American mind than it is for the more intuitive Russian mind, I believe that this is not too far from the situation in which the western mind finds itself in regards to understanding matters of the inner life. Modern science has had a profound influence on the western mind, to such an extent that for many people it is nearly impossible to come to grips with any aspects of reality that do not conform to a strictly materialist vision. Even for Aristotle, and certainly for Plato, the epistemological quest, even in regards to knowledge of the natural world, contains an irreducible contribution from the knowing subject that transcends the evidence of the five senses.

The Eastern Orthodox Theology of Personhood

Cards played a central role in the life of Russian gentlemen, and far more, I am told, than in Europe (Schmemann, 1997, p. 321). Stakes were

often high and usually dramatic. Pushkin's *The Queen of Spades* and Dostoevsky's *The Gambler* are but two of the better-known instances when cards became a game of life, casting chance against fate. "What is our life? A game," declared Herman in *The Queen of Spades*. With that, he cast the card that held the difference between total happiness and total ruin.

Somewhere in my readings and in my experience with Russian friends, I acquired a sense that the Russian mind has a penchant for dramatic games of chance, whether seen in the grand duke losing a vast fortune in Monte Carlo or a reckless young officer playing Russian roulette. Reflected in such tendencies, I think, is a longing for the highest and the best - a willingness to sacrifice all for the one thing that one desires.

If one is to play a game of chance, one would wish to have secret access to knowledge that gives one an edge over the competition. Soren Kierkegaard wrote that the metaphor that best describes the person of faith is that of a "spy who plays cards." The person of spiritual inwardness sits at the table and appears like all the other card players, but has a secret relationship with someone who is watching the game and silently communicating information about the cards held by the other players.

It has been my experience that the one who has grappled with the Eastern Orthodox theology of personhood is like Kierkegaard's spy who plays cards. Medical school and residency in psychiatry were relatively easy, in my experience, and I attribute this to the Eastern Orthodox readings that exposed me to a way of viewing the world that is more profound than the western concepts of the mind, body and person that comprised my formal education. I found that I could play the game, but it was as if I had a secret knowledge that made my job easier. It was as if I could see and understand the person before me more clearly.

In some ways, the same type of relationship exists between Eastern Orthodox Christianity and Western Christianity that exists between the Socratic and Aristotelian worldviews. Eastern Orthodoxy runs the risk of becoming historically disincarnated because of its strong sense of the mystical; its western counterpart, on the other hand, risks becoming so tied to historical details, either as social activism or moralism, that it loses its ability to develop the inner life (Zizioulas, 1993, p. 20). But, again, what the West is searching for is a corrective.

The unique contribution of Eastern Orthodox theology is that it truly stands between east and west, and has lived within this dialectic for centu-

ries. Though its insights have not been brought into the academic discussions as much as it perhaps deserves, it provides a unique and rich concept of personhood where the person is both free and unique but also ontologically profound. It is a true and creative synthesis of the Platonic and Aristotelian viewpoints. In the Platonic view of the world, everything concrete and individual ultimately pales before the Idea which it represents. In the Aristotelian view, on the other hand, the concrete and individual person has a place, but there is lacking a solid ontological basis for the existence of the soul, and for the connection of this individual being with other beings. In the Eastern understanding, the person is validated as uniquely free and individual, and also has a soul which soars into the inner depths.

The challenges of my profession are related to the fact that our notions of illness are rooted in a Cartesian conceptual framework that falsely dichotomizes body from mind and analyzes various aspects of the person to the neglect of adequate attention to the whole person. This type of problem plagues every aspect of medicine. It often occurs in hospitals, for example, when the daily retinue of renal, neurological, and cardiac specialists contribute their sophisticated recommendations but no one attends to the fact that the person isn't eating or misunderstands her diagnosis and what she can be doing to help herself.

From the perspective of ordinary medical science, illness represents a cluster of symptoms to be expunged. For a medicine of the person, however, the person is a person first and this, rather than any particular diagnosis or disease process, is the primary reality. This – the primacy of personhood – is not merely a theoretical abstraction. Patients sense immediately – almost as soon as one walks in the door – whether they are seen primarily as individuals or as a "disease process," and if they sense the former it seems to galvanize some sort of natural healing resources within them. The patient is so much more than his or her symptoms that understanding this generates a healthy ambivalence about current diagnostic classifications, not because of any particular problem with the diagnostic nomenclature, but because of the overwhelming tendency of modern medicine to focus on parts to the exclusion of the whole.

In my profession, we have become accustomed to relegating physical problems to the physician, psychological difficulties to the psychologist, and spiritual problems to the priest or minister. Though such distinctions are useful and have been critical to the development of western capacities for

specialization, what is generally not accounted for is the overarching reciprocity and interconnection that supercedes and overcomes all such distinctions. For it is the human person who stands behind all aspects of his or her personage and integrates them into a complex whole. A person is not just his or her disease. He or she is also a husband or an employee, a grandparent or a taxpayer, a person much like ourselves with aspirations, longings and fears.

The illness is more than a disease process in another way as well. It is also an existential crisis in that person's life, and in a way that goes far beyond being simply an emotional response to the fact that they have been struck with an illness. Our illnesses are often more related to the consciousness with which we live our lives, with how we live and what we fear or are trying to learn than is easily understood within the framework of our current conceptual schemas. For example, in spiritual writings, the heart is more than a pump. It is also the vital epistemological organ with which we establish some sort of feeling connection with the world. Is it just coincidence that some of our overly analytical western cultures, which are relatively "cut off below the neck," also top the list for incidence of heart disease? What we think, believe, feel and commit ourselves to has a dramatic impact on what eventuates in our bodies.

For complex historical reasons, the western mind developed in such a way that we have come to emphasize the persona that one reveals to the world over a more deeply ontological understanding of personhood. In other words, we tend to ascribe a relatively high ontological rank to appearances and rank-order them on a sort of hierarchy rather than paying primary attention to the reality that, from a spiritual perspective, all human beings are God's children, or children of the Divine Life. What tends to take relative primacy, then, is whether one is young or old, attractive or plain, successful or less so, sick or healthy – i.e., where one falls on the hierarchy. In such a setting, what matters is that one be "normal," and have as many attributes as possible that are regarded as desirable according to the hierarchy. What everyone privately knows at some level, however, is that the hierarchy is untrue and in fact rooted in fear. From a larger spiritual perspective, all persons are unique and unrepeatable persons, and the fear-based hierarchy has no ontological reality.

In my experience, even western theological systems have difficulty seeing the person from a larger perspective. In the more mystical traditions, the human spirit (i.e., the "spiritual life") is not another aspect of the person as much as it is that which vitalizes the whole. It took the influence of eastern

spiritual writings (in this case, eastern orthodox writings) to help me begin seeing that the spiritual life of the human being has to do with that which surrounds and permeates both body and mind. In other words, spirit animates all other aspects of the person and is the life and meaning that that person brings to the world. It is a category more human than "theological," since "theological" is typically understood in juxtaposition to the "psychological" and "medical" and as a result becomes an abstraction. To become more spiritual means to become more human. This is not easily captured in western categories, in my experience. In a certain sense, spirit is the Life behind life. It is the unrepeatable, flourishing vitality that makes the person who he or she is.

A medicine and a culture rooted in this kind of ontology would look dramatically different. For medicine, it would mean that physicians themselves would need to undergo a particular type of inner development in order to better understand both themselves and their patients.

If I may continue to compare the dilemma facing the leaders of modern technological society to the task facing a physician who seeks to bring healing to his or her patient, I think it is important to say that a medicine of the person – i.e., a medicine that couples the detached objectivity of science with a commitment to the inner life and needs of the human person – must first seek to recover the person of the physician. The physician, like the leaders of a society, must themselves be whole. In the words of Swiss physician Paul Tournier (1965):

> A medicine of the person is first of all concerned with the person of the doctor. It is the solving of our own life problems, the integration of our own persons. Sick people are not to be helped to change the destructive patterns in their lives by exhortation, but by the contagion of our own experience (p. 65).

We are all actors on a stage. Actors wear masks that both reveal and conceal who they really are. Let us remember that the human person is always much more than the role that he or she plays in any given situation. Let us remember that appearances are deceiving. When the curtain falls, the one who played the king and the one who played the beggar, and all the others, are all quite alike, all one and the same. In the words of Soren Kierkegaard (1962):

> It seems to be forgotten that the distinctions of earthly existence are only like an actor's costume or like a travelling cloak and that every individual should watchfully and carefully keep the fastening cords of this outer garment

> loosely tied, never in obstinate knots, so that in the moment of transformation the garment can easily be cast off, and yet we all have enough knowledge of art to be offended in an actor, when he is supposed to cast off his disguise in the moment of transformation, runs out on the stage before getting the cords loose. But, alas, in actual life one laces the outer garment of distinction so tightly that it completely conceals the external character of this garment of distinction, and the inner glory of equality never, or very rarely, shines through, something it should do and ought to do constantly (pp. 92-96).

For the sake of that inner glory of equality, let us never forget that we are actors. Let us at all times keep our costumes loosely tied.

Personhood and Concepts of Power

Any discussion of personhood necessarily raises the question about the locus of power. This, the place of the individual human being in relation to questions about power, is a critical question for medicine, and a critical question for all institutions and every culture.

Russia has been an indisputable superpower, a state, a nation that has achieved epic feats in science, culture and warfare. And it is a country with a history of grandeur. This can be seen from its epic novels like *War and Peace* or *Brothers Karamasov*, as well as in its historical quest for a "Holy Russia" and a "Third Jerusalem." It has built the world's largest hydroelectric plant, at Bratsk, and the world's biggest truck factory, Naberezhnye Chelny (Schmemann, 1997, p. 295). Ahead of the rest of the world, it launched Sputnik in the 1950s, and created one of the world's largest nuclear arsenals in the 1960s and 1970s.

I have read that, in the Russian language, "rule" is translated as *vlast*, which also means "power" and "authority:"

> The terms have always been synonymous in Russia, and *vlast* has always devolved from top to bottom – from the all-powerful ruler down through the layers of courtiers, bureaucrats, or commissars to the *narod*, the people. But at its source *vlast* is always one and indivisible, and to Russians, any attempt to dilute it is to create weakness and chaos (Schmemann, 1997, p. 304).

The sheer expanse of a country that spans 11 time zones must give one pause. Serge Schmemann (1997) argues in his fine book, *Echoes of a Native Land: Two Centuries of a Russian Village*, that the key formative principle for Russia has been its place astride two continents and two cultures, forever torn and forever fired by the clash between East and West (p. 295). The struggle of

the modern world is illustrated with distinct clarity in Russia: the struggle between western democracy and nationalists who seek identity in collective might. Victor Erofeyev – a writer who was expelled from the Writer's Union in 1979 – once said: "What remains after the Soviet Union is this Eurasian essence, this unique interplay of Europe and Asia, which will continue to amaze the world with its culture and totally unexpected actions. What was imported in Western Marxism will vanish. But Communism will not disappear, inasmuch as the spirit of collectivism is at the heart of this nation. The nation will always say 'we' rather than the Anglo-Saxon 'I'" (As quoted by Schmemann, 1997, p. 295).

Is this an accurate understanding of the Russian situation? You would be better judges than I. We in the United States would do well to pay close attention to how Russia reconciles East with West because I believe that the same dilemmas are facing us in different form. These dilemmas will overtake us by surprise and with disastrous results if we do not pay close attention.

The Eastern Orthodox tradition has always affirmed both the *blessedness* and *goodness* of the world and the *weakness* and *fear* that exists in the human heart. This dialectic, it seems to me, is the reason why power must never be monolithic, or only in the hands of an unparalleled central power. The deeply human urge to power must be kept within clearly defined boundaries by other powers that offset any one particular power.

The same is true for medicine. In my daily work as a physician, I am very aware of the problems that characterize my profession. Modern medicine tends to inculcate a sort of *I-themness* in its machinations of the doctor-patient relationship. Like my colleagues, I was trained in science, and so was taught how to assume a detached objectivity in the care of my patients so that I can better detect the universal signs and symptoms of disease as they present themselves in the life of the person before me.

I suspect that the problems that face me as a physician are not too different from the problems that face any modern technological society. For me as a physician, and for the leaders of a society, the problem still has to do with the relationship between the detached objectivity of science and what it will take to transcend the *I-themness* into a feeling of real mutuality and trust. How does one, in an age that places so much emphasis on the external world, transform the fear-based urge towards survival of the fittest into a warm mutuality?

No one has said it better than Dostoevsky. Kallistos Ware (1996) recounts a tale of the old woman and the onion from Dostoevsky's *The Brothers Karamazov*:

> You will remember how her guardian angel tried to pull the old woman out of the lake of fire with the help of an onion that she had once given to a beggar. When the other people in the lake crowded around her, hoping to be pulled out as well, she exclaimed with indignation: 'Let go, it's me who's being pulled out, not you. It's my onion, not yours!' No wonder the onion broke in two and she fell back into the fire; for in her unwillingness to share, in her refusal to say, 'It's our onion,' she was repudiating her own personhood (p. 5).

The recovery of the person, then, begins in recognizing that the other person is not a *them* or an *it*, but rather is a living person whose destiny and purpose is linked with my own. I must apply my science to be a good doctor, but the real work lies in the attention that I give to my patients, in the degree to which I meet them, not as a doctor, but as a person much like themselves. Our destinies are entwined together by invisible threads of connection.

There is no real *We* without a solid *I*, without free individuals who have a strong sense of their inestimable value and dignity. This became clear to me when I was in seminary and reading church history. The struggle between the *We* and the *I* has been particularly acute in the history of the struggle between science and the institutional church. When the findings of science began to conflict with the theology of the church, the scientific quest was repressed. Scientists were forced to recant their findings or were even burned at the stake. Scientists eventually liberated themselves from ecclesiastical heteronomy through the Cartesian synthesis. This freed them to explore the natural world but, as we saw above, also sharply separated knowledge of the natural world from knowledge about the soul. This shift occurred over the course of several centuries and was captured in some of its most dramatic moments by such men as Galileo and Copernicus, when they argued for theories of the natural world to be based on physical evidence rather than theological decree. This bid was important because of the way in which, over a period of many centuries, truth about the natural and spiritual worlds had devolved to decisions made by ecclesiastical authorities that were then externally imposed on people's lives. The essential correlation between the inner longings of the heart to know God and an institutional structure that supports and nourishes those longings was lost, at least to some degree, and truth about either oneself or the natural world was no longer rooted in personal experience as much as in papal bulls. One must always ask how institutions answer the question about the locus of power and authority in relation to the life of the individual human person.

Is it possible to create a thousand points of *vlast* and give birth to a new rule from below? This is a question that I of course cannot know how to answer for Russia, but I know that it is a vital question for my profession. In medicine, we are in dire need of a new mentality that will offset the old authoritarian habits that are limiting the quality of the medical care that patients receive.

Conclusion

In the foregoing, I recognize that I can only speak from the vantage point of one individual. As a physician, I see on a daily basis the problems that are created by a medicine that focuses too exclusively on the disease and neglects the individual human person. The corrective lies in recalling our roots, in returning to the Greek ground from which we were born. I have tried to show, in addition, how Eastern Orthodox insights are particularly rich and a relatively un-mined source of academic insight.

The anosognosia from which the western world suffers has to do, in my opinion, with the current inability of western thought to render the life of the soul and the highest values of human life, adequately intelligible. Like my neurology patient, one cannot see something which, though real, lacks sufficiently robust categories for its comprehension. I am reminded of a story I once heard, about a pygmy who was visited by anthropologists. In the course of getting to know them, he was taken from the jungle where he had lived his entire life to the open plains, where one could see far off in the distance. As they sped along in the Jeep, he suddenly shrieked in anxiety and accused the anthropologists of black magic. He did not yet understand that the water buffalo that they were approaching was not actually growing in size. Up to that moment, he had only known the close spaces of the jungle, had never seen far horizons, and therefore had no category for apprehending distance and the changing size of the water buffalo as they approached it by Jeep. He misinterpreted the data because he lacked the requisite categories for its accurate comprehension. We need to improve our comprehension of the categories of human life which are more internal than external, and more invisible than visible.

As a way of concluding, I recall an old Russian proverb: “Blessed is he who has visited this world in its fateful moments.” The current decade is a fateful moment, not just for Russia, but for the entire world. I am given to understand that the rebuilt Church of Christ the Savior in Moscow rivals the

Kremlin in majesty. This, I believe, is hopeful. Hopeful, that is, as long as the dedication is not so much to institutional power as much as to the life and dignity of the individual human person. Marx was right when he argued that religion has served as an opiate. But he was speaking about the problems that occur when impulses of the inner life are turned towards the service of institutions rather than people. Religion that attends to the life and needs of the individual person becomes, not an opiate, but a stimulant. It then liberates the oppressed. Gandhi, Tolstoy, Dostoevsky, Martin Luther King, Frs. Alexander Schmemann and Arseny from Russia – these and others saw the spiritual life as a pathway towards freedom and liberation.

Solutions to the complex and difficult problems facing modern cultures such as the United States and Russia are both easier and more difficult to achieve than one would hope. Carolyn Gratton (2000) tells the following story in her book, *The Art of Spiritual Guidance*:

> It seems that there once were some fish who spent their days swimming around in search of water. Anxiously looking for their destination, they shared their worries and confusion with each other as they swam. One day they met a wise fish and asked him the question that had preoccupied them for so long: 'Where is the sea?' The wise fish answered: 'If you stop swimming so busily and struggling so anxiously, you would discover that you are already in the sea. You need look no further than where you already are (p. 5).

I am told that churches in Moscow are now on the map. Perhaps the western world is now willing to place the human person on the map in a way that is ontologically profound. The solutions to our problems, whether of medicine or culture, are never as far away as we would think. May we, as in the vision upheld by Socrates, be physicians rather than politicians and seek, not to serve the existing tastes and interests of the people, but rather to improve their souls. Let us seek to give back to our institutions the second eye of wisdom.

REFERENCES

Gratton, C. (2000). The art of spiritual guidance. New York: Crossroad.

Kierkegaard, S (1962). Works of Love. Howard and Edna Hong (Trans.), New York: Harper and Row.

Merton, T. (1996). Gandhi on non-violence. Boston: Shambhala Publications.

Schmemann, S. (1997). Echoes of a native land: two centuries of a russian village.New York: Alfred Knopf.

Tarnas, R. (1991). The passion of the western mind: understanding the ideas that have shaped our world view. New York: Crown Publishers, Inc

Tournier, P. (1965). The healing of persons. New York: Harper and Row.

Ware, K. (1996). "In the image and likeness:" the uniqueness of the human person. In J. Chirban (Ed.), Personhood: Orthodox Christianity and the Connection between Body, Mind and Soul. Westport, CT: Bergin and Garvey Press.

Zizioulas, J. (1993). Being as Communion. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

© Jeffrey D. Rediger, 2004

ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ И ИНТЕГРАЦИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЙ: РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

DIFFERENTIATION AND INTEGRATION OF WORLDVIEWS: RELIGIOUS EXPERIENCE

THRESHOLDING AS A METHOD OF CULTURAL TRANSITION: IMMANENT TRANSCENDENCE AND THE HUMAN NICHE – THE EXAMPLE OF ST. AUGUSTINE

Peter F. SAEVERIN
Heinrich Heine University Duesseldorf
Private University Witten/Herdecke, Germany

Macroscopic Level: Theoretical Framework

1.1. The significance of transition and the meaning of 'threshold'(ing)

This essay puts forward the following hypothesis: Transitions as a general phenomenon have a deeper meaning in understanding the complexity of the *conditio humana* and therefore in understanding pathdependent development of culture and history. Nevertheless only few explicit contributions are to be found in philosophy, although transcendence literally means to transgress. On the contrary: Implicit contributions are to be found as a prevalent subtext to philosophy. Karl Jaspers for example states in his major contribution on "axe-time" to the philosophy of history, that 'everything great appears in transition'.[1] Furthermore Jaspers speaks of 'ages' as phenomena of transition. A second example can be seen in the cultural anthropologist Arnold van Gennep, who states in his prominent *rites de passages*, that transition is a general

phenomenon, that can be found 'in Biology, Physics and even in the Cosmic Sphere' (van Gennep, 1986, 175).

These very examples already show, that the phenomenon of transition is not to be analysed in terms of precise scientific language, because there is a certain, processual vagueness involved, that can be described as 'connotative vagueness'. Instead of turning away from the subject, the author aims to comprehend this fuzziness as a specific method of understanding, that allows to describe processual development and thus enables the connectivity between the involved parameters, instead of only viewing one parameter within the framework of *ceteris paribus*.

But what other terms are accessible or existing to describe the phenomenon of transition? And what does it philosophically (in terms of the logical foundation) mean to be in transition? Therefore I suggest to introduce the term 'threshold'[2] that gives the phenomenon of transition a locus within a paradox setting (and thus introduces a third value besides the categories of either/or). The place on the threshold is paradox in so far as the place *on* the threshold does signify to be at two places and at none of them at the same time. The place on the threshold can be described as the 'excluded middle' following the Aristotelian laws of logic. The threshold is the place of an interim that has a quality of its own. The term ‚threshold' describes the qualitative shift in transitions, as well as the physical transition, which can be described as a matter of quantitative change on a scale (more on that in the next chapter).

The Philosopher Stephen Erickson is one of the few who has described the meaning of thresholds by coining the term 'thresholding'. By adding the ing-form the dynamics of transition can be expressed. But there are further insights to gain, when we follow Erickson and his vivid examples describing thresholding. His description of the 'interim' gives proof for the coexistence of two antagonizing states: "In the interim - during the time of the wall"s existence – there was a pause of sorts: a brief hiatus which was both a "no longer" and a "not yet." By grammatical analogy I shall refer to such a moment as a comma" (Erickson, 1999, 103).

As stated above, the moment of transition should be understood as having a quality of its own. Erickson's allegoric connotation of a comma illustrates this quality of being "in between". A second quality is the dynamic that is involved in the process of transition which Erickson describes as follows: "A threshold can be thought of as that point at which a location is available for

exit, and another location made accessible for entry“ (Erickson, 1999, 118). Here again we find the picture of a point, which in logical terms has to be understood as the excluded middle. Instead of analysing the logical foundations and the philosophical consequences of including the excluded middle[3] I will concentrate on the idea of thresholds and their meaning to cultural change. Therefore what has been described as ‘threshold’ has to be systematised by a catalogue of criteria that constitute transitions as thresholds.

1.1 Criteria for thresholds – a suggestion

The idea of threshold cannot be described by a clear-cut definition, because the involved vagueness in transition demands an approximation that follows heuristic methods. This approximation can only be described by a catalogue of criteria that - taken altogether – give an impression of what thresholds are about. The presented criteria are to be seen as an approximation based on the inclusion of the excluded middle, because there is empirical evidence[4] for not excluding the middle-state as it happened in Western Philosophy.[5]

1.The sovereignty of the moment of transition.
2.Being energized while being in transition
3.The two Dimensions of transition
4.Vertical and horizontal transitions
5.The relevance of the location

1. The sovereignty of the moment of transition. Following van Gennep and his *rites de passage* we find the period of separation, the liminal period and the period of reintegration. The liminal period has a quality of its own, which can be described as being in between, or, with Turner as being ‘betwixed and between’. As shown with Erickson this ‘place’ can be called a comma or an interim. This state or place is the ‘home’ of the so-called ‘Third’ in philosophy that is beyond the categories of either/or.

2. Being energized while being in transition. Terms as *threshold country* or *pain threshold* show on a trivial-associative level, that certain energy is released after crossing the threshold. When the threshold is crossed a certain dynamic will be set free, that makes is unpredictable what will happen next, although the principle of pathdependency[6] will have influence on the time after crossing the threshold.

3. The two Dimensions of transition. By crossing a threshold two dimensions are crossed at the same time. The Latin prefixes *trans* and *per* explain the two dimensions. *Per* means *through*, whereas *trans* means *over.*

For visualisation the construction of a bridge will show the two levels in their physical reality. *Per* stands for the road, whereas *trans* stands for the bow that holds the tension and thus enables the construction

4. Vertical and horizontal transitions. For example by entering a church one crosses the threshold by entering the building (horizontal) and at the same time one crosses the threshold from the profane world into the sacred world (vertical).

5. The relevance of the location: Following Aristotle in the Metaphysics, something is threshold only when the threshold derives from the location and not vice-versa. This might seem trivial but it is the one and only indicator for the authenticity of the threshold.

These criteria (on a connotative level) give an idea, what constitutes the idea of threshold. Thresholds also have a symbolic meaning, which underlines the moment of transition by emphasizing the fact of being connected as well as being separated at the same time. In summary we can present the following main functions of 'thresholds':

to separate and connect at the same time, to enforce dynamics, to pause (in the sense of contemplation) and to transform.

The term threshold as presented here describes transitions as a general phenomenon. In the following I will focus, how cultural change takes place and how it can be described. Therefore I will present some models of cultural or institutional change to show the spectrum within which cultural change can take place.

1.2 How to describe Cultural Transition on a macroscopic level

In transformation theory (which is a subdivision of philosophical economy and institutional theory) there are two major concepts of how to depict cultural change. One is called the *Big Bang* theory, the other is called *Gradualism*. The two constitute the idealised polar field within which changes take place. The two concepts deal with the time involved in that particular change.

The two can be also seen as strategies from an external or political point of view of how to modulate transitions. In our terms it is the question of how to deal with thresholds.

But first let us look how the different concepts are described: "Big Bang is a strategy […], which tries to achieve all the changes, which are considered necessary simultaneously and quickly […]. [G]radualism, which is a strategy of piecemeal and stepwise change of the institutions" (Kasper/Streit, 1999, 485). What matters in transition is the speed applied, which is a function of time and

expresses the density of changes within a time span. On the macroscopic level *Big Bang* transitions for example can be seen in revolutions or wars. Gradualism for example can be found in the process of liberalization of the economy.

The two methods explain the differences. In *Big Bang*, as the connotation of the word already announces, a new beginning is created, whereas in Gradualism the old state 'stepwise' is to be changed which does not enable a completely new beginning in terms of a *Big Bang*. In both cases, and that is where thresholds come into play, there is a time in between, where there is a 'no longer' and a 'not yet' true at the same time, the comma, as Erickson called it above. On this phase of an interim I will concentrate on in the awareness that transition can take place within the range of this two methods.

Game theorist M. Aoki has developed an advanced model of how to describe cultural change. To him in the phase of transition different codes of communication such as belief systems or ideologies **"**may be experimented with and **put into competition**" (Aoki, 2001, 19). They converge towards "the saddlepoint of an instable equilibrium" (Aoki, 2001, 19 and 139). The equilibrium is achieved at the mid-point, the moment of conversion, which is equal to the moment *on* the threshold. This particular moment constitutes a new beginning and it is upon time if this bifurcation will have the effect of a *Big Bang*. Therefore we can say, that the second criterion of thresholds, the dynamics involved, is attached to a deeper meaning of understanding transition. This process can be described with the words of Aoki as a "*punctuated equilibrium* featuring both path dependence and novelty, as well as both endurance and juncture points." (Aoki, 2001, 183). If pathdependency is superior to novelty we might speak of gradualism. If novelty is the leading characteristic, we might speak of a new beginning in the sense of a *Big Bang*.

E. Schlicht emphasizes the fuzziness involved in the process of change. This fuzziness can be described as the phase of an overlap, the *liminal period* in terms of van Gennep. Schlicht points out: "Great fuzziness permits fast change, but for some change to occur, it is sufficient to have some fuzziness" (Schlicht, 1998, 57). In any case we can declare that transition comes along with fuzziness and that this is the immanent reason, why transitions cannot be described in precise language. Some ambiguity has to be allowed; otherwise we will have a *ceteris paribus* model that is only valid within the frame of the one parameter chosen. But culture or history are much too complex to be understood by only one parameter and therefore fuzziness, ambiguity and paradoxes have to be admitted and acknowledged as a method.[7]

Microscopic Level: The participating individual

1.3 Human Development and its implications on cultural development: The Human Niche

All cultural development is related to human action. If we consider cultural development or cultural transition in terms of a threshold, we have to consider the participating individual as an agent of the particular transition. As shown in the macroscopic perspective the factor of time is of major importance of how the transition will take place. Thresholds describe the connectedness between the two spaces and then connectedness becomes the relation between the involved parameters during the time of the overlap. Erickson points out: "In the movement toward (and within) thresholding, what we ourselves must explore is something neither quite past nor future, though difficult both to understand and to explain: that "in-between" or "meantime" which has conventionally and traditionally been labelled the present" (Erickson, 1999, 106). The notion of present refers to the first criteria of thresholds, which is the sovereignty of the moment of transition, the included middle. This very present is the place of action for the participating individual, that by the principle of pathdependency[8] is connected to the past and by this dependency achieves a disposition for the future (which is just a probability and has literally nothing to do with the forthcoming future in the way it will happen).

The place, where the past gets transformed into the future, and that is what change is about after all, is the present. Considering cultural change is related to human action and therefore we need a certain description of how to transform the past into the future by human action, which is the 'human niche'.

The term 'human niche' was brought into the discussion by Deepak Lal, who links it with the ability of learning from the past. He describes the niche in another paradoxical notion that corresponds with the concept of transition given above: "Both power to change and resistance to that change are fundamental properties of the human niche" (Lal, 1988, 5). The concept of the niche implies, that the participating individual has the ability and the will to fill this niche. Lal points out: "Learn the niche yes; but stick to what the elders teach you. The power to change the niche by learning, therefore, was coupled from the earliest days with a necessary conservatism that resists the change" (Lal, 1988, 5). By sticking to the necessary conservatism, the past will have access to the present by giving authority to the 'elders'. At the same time by the process of learning, which is the relational process of connectedness, the power to change the niche will have an effect on the future.

Therefore the character of cultural transition depends on the way how individuals interconnect the past with the future within their reach, or to say it with the terms of Deepak Lal: Cultural transition depends on the way, by what means participating individuals fill their niche by connecting the past which is brought to them by former experience and the authority of the elders, with the future which depends on the power to change and at the same time the power to resist to that power.

This power lies within every individual and cultural transition therefore is a critical mass phenomenon that depends on the will to resist that power to change on the one hand or to apply that power on the other hand to reach the phase of an overlap that characterises cultural change.

1.4 *Historiographic* Retrospective: St. Augustine as '*liminal entity*'

What has been described in the previous chapters remains on a highly abstract and theoretical level. The only legitimate reason for constructing this level of academic reflection is to apply it and see, whether it does help in understanding transitions. Therefore I will refer to one of the most important cultural transitions ever taken place in the Western hemisphere: The transition form antiquity to the Middle Ages. Again the first thing one is confronted with is the fuzziness and ambiguity mentioned above: When does the antiquity end and when do the Middle Ages start? Historians have different opinions on that turning point and without listing all different findings we can state that there is a phase of transition, a phase of an overlap as described by Aoki above, that has the minimum duration of approximately 100 years and the maximum duration of approximately 800 years. Such terms as *late antiquity* or *early Middle Ages* give reference to the vagueness involved. Nevertheless the purpose of naming epochs lies in the purpose to give historical orientation to the people living afterwards.

In terms of thresholds, which are the method to be applied here, we first have to find the two 'spaces' where the threshold is located (This refers to criteria 5, the *significance of the location*). We have made out, that this is the historical construction of epochs. But what constitutes the specified epochs?

The next step is to describe the threshold, which again is a fuzzy task, because different milestones have been mentioned to describe the turning point. So the fall of Rome certainly has to do with the cultural change, the rise of Christianity also is a major milestone, just as the invasion of the barbarians. Again we see, that many parameters at the same time make up the scene and the introduced method of thresholds will try to take more than one parameter into consideration.

What we need is a particular perspective how to describe all involved parameters. And since history is made up by men, we are looking for an individual, that participates in the cultural transition in both an active and passive way.

In my eyes this particular, participating individual can be seen in the person and work of St. Augustine. What makes him an outstanding peak – the saddle-point one might say - in the transition form antiquity to the middle age is his personal, intimate history coming from classical Philosophy of Plato and Plotin and arriving at Christianity and moulding Christianity for the next centuries, as Methewes points out, when he states that Medieval Christianity was essentially "an extended elaboration of the Augustinian program" (Methewes 2001: 31).

Philosopher Kurt Flasch even states, that the transition from antiquity to the Middle Ages took place within the very life of Augustine and St. Augustine.[9] And yet in his life there was a time of an overlap, where he was both Philosopher, which is a representative of the antiquity, and Theologist and Bishop, which are representations of the Middle Ages. Augustine-Biographer Peter Brown describes the two dimensions of change as the *inner change* and the *outer change*. In Augustine, he points out, inner change and outer change were united in his work, mainly in his *Confessiones*.[10] The 3rd criteria of thresholds can be seen as fulfilled as well.

As a result St. Augustine can be understood as "liminal person" as depicted by Victor Turner, who characterises 'liminal people' as "agents of innovation". Turner points out: "Liminal entities are neither here nor there; they are betwixed and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremonial" (Turner,1969, S. 95).

Without going into detail some characteristics will be explained, in how far Augustine can be understood as historiographical construction of the threshold between antiquity and the middle ages, and in how far he has to be described as an "thresholder" or "liminal entity" himself. The perspective I want to introduce here is the perspective of the participating individual that does make a difference.[11] Therefore in terms of the human niche described above, Augustine connected the past, which was the Philosophy of Plato and Neoplatonism with the upcoming movement of Christianity. He became an agent of innovation concerning Christianity, since his work on Trinity still is the reference for the Trinitarian Christian thought.

Stephen Erickson points out: "Early in the Christian era ***St. Augustine*** absorbed Plato into a more personalized vision and outlined a more intimate pilgrimage. Not eros, but restlessness was his fundamental description of

the human predicament" (Erickson, 1999, 128). The restlessness can be described as the dynamics involved in the process of transition (criteria 2). The process of absorbing illustrates that out of the past by experiencing the present something new will come out, which was the Trinitarian Christianity. Augustine's time as a member of the Manichean sect can be seen as part of the phase of the overlap, where he combines classical philosophy with spiritual, religious connotations and deals with what Blumenberg called "the Gnostic challenge" (Blumenberg 1983, 142).

Bianchi speaks of the "honeymoon between theology and philosophy" (Bianchi, 1998, 101f) that ended only in the condemnation of 1277. What remains it the integration of reason into theology that goes back to Augustine, as Holopainen points out.[12]

Following Flasch Augustine's *Treatise on Grace* describes the fall of the antique self-conception of freedom. His *Treaties on Grace* reflects the transition from antiquity to the Middle Ages just as it was part of that very transition. Only by this union, Flasch points out, it was possible that the work of Augustine lasted for so many centuries (Flasch, 1994, 424). Augustine's method can be described as a dialectical process, following Holopainen:

> "We should not underestimate the significance of Augustine"s works for those who pioneered in applying dialectical tools to theology. Augustine was the greatest authority in the theological sphere, and in a twofold manner he authorized the approach adopted by Berengar and Anselm. First, there are some passages in Augustine's work in which he explicitly deals with dialectic and its usefulness in theological discussion. Second, there are passages in which he actually makes use of dialectical tools in a theological context or presents critical comments about such use" (Holopainen, 1998, 554).

By constructing Augustine and his work as a threshold phenomenon we might get an explanation of how it could happen that his work persisted for so long. German Theologist Ritschl points out that the heritage of St. Augustine still has a major influence on contemporary Christian dogma. Ritschl compares his work with a lens that condensed classical Greek and Latin Theology and Philosophy to gleam a new Theology towards the future. St. Augustine – following Ritschl – was the last church father who knew how to unite the Wisdom of the East with the West (Ritschl, 1976, 106). This can be seen as another example of how dense his work was punctuated on the threshold and how significant the threshold was he was crossing and with it the change in history of thought.

Conclusion on the Meso-Level: Thresholding as Method of immanent transcendence by filling the Human Niche

The macroscopic and the microscopic part of the paper gave substantiation of the significance of transitions. The conclusion will take a look at the mesolevel, that connects the macro- and the microlevel, just as it connects the involves phases between the transition. Therefore the conclusion might also be called a mesoscopic conclusion giving reference to the relevance of transitions and providing a methodological tool for transition-research.

This method can only be applied, if the recognition of fuzziness is not considered to be a setback, but as an enrichment. By recognizing thresholds the attitude of either/or will be transcended towards an attitude of connectedness, what itself is an expression of transcendence. Still, transcendence has to be seen in two ways. First of all as the Transcendent, which is out of reach from the immanent world.[13] And second it has to be seen as the process of moving from one logical order to another. The etymology of the world already suggests this second interpretation, for the reason that transcendence derives from Latin *trans-cedere*, which means to transgress. Therefore by applying the method of thresholding as put forward by Erickson or Saeverin the process of applying itself is an indication of transcendence. Therefore it can be described as immanent transcendence, because the sphere of the immanent has not to be left. St. Augustine showed the very meaning of transcending by himself and by his work as well. In this particular sense transcending means to reach the phase of an overlap, which is to be seen a process and not a fixum.

Following Jaspers again, Transcendence is an integral part of humankind.[14] Following Panikkar "every question is a opening to the transcendent" (Panikkar, 2001, 4).

But on the other hand, the phase of an overlap, the place on the threshold is the "region of maximal vulnerability" (Erickson, 1999, 118).

And it is the very responsibility of Philosophy to deal with the particular meaning of transitions and borders. Adorno (following Hegel here) described the relation of immanence and transcendence as unity. To him there is no contradiction between the two.[15] Again following Panikkar it is the very responsibility of Philosophy to ask the question of what cannot be answered within the parameters of the immanent world: "Philosophy implies an effort consciously to transcend the limits of what is given empirically" (Panikkar, 2001, 2).

Therefore the whole subject of cultural change and transition is interrelated with the subject of transcendence in the way it has been described as *immanent transcendence* here. The place (within the immanent world) where this immanent transcendence takes place is the Human Niche, as it has been presented here. By understanding the process of transition in the way it has been presented here a non-dualistic perspective of cultural change can be achieved, which basically is a consequence of the inclusion of the excluded middle. Therefore a quality enters the description that can only be described by metaphors such as the spiritual. But still it has to be stressed that this perspective is possible within the framework of the immanent world and therefore does not involve any kind of esoteric theory, because the leading forces are the logical premises. With Augustine the example is given in how far this Human Niche can be filled and how its influence can last over centuries. He is one of the most suitable examples to show the process of immanent transcendence, which can be seen in the biographic transitions and conversions he went through his life.

The concluding question is: In how far does the presented way of understanding cultural transition as threshold phenomenon help to understand our present situation? Of course we can rely on the historical perspective and on how the past influences the present the way we interpret and observe it. Yet a second perspective can be applied and thus is the question if there is a cultural change going on at the moment and if we do have any indicators for that.

If this cultural transition does take place, the presented method of understanding transition as threshold phenomenon might help to understand (in the words of St. Augustine's conception of time from the XI Book of his confessions) how the present of the past will be transformed into the present of the future by the present of the present, which is the phase of an overlap, where both time modes exist at the same time just as they do not, because the present of the present constitutes a quality of its own, that has to be described as the included middle.

Stephen Erickson dares to ask: "What if the turn of the twenty-first century marks another transition? Are we living in a very significant and in fact epoch anticipating comma? What then? Over what threshold might we be crossing and into what new clause?" (Erickson, 1999, 103).

NOTES

[1] See Jaspers 1960: 292.

[2] In German the onomatopoetic word 'Schwelle' means 'threshold' and 'doorstep' at the same time, which expresses its muli-semantic connotation.

[3] Which I have done elsewhere. See Saeverin (2002) on fuzzy logics and thresholds.

[4] Terms like *threshold price, aggression threshold* or *pain threshold give a first orientation*. For a list of empirical evidence see Saeverin (2002), Chapter 2.

[5] Anthropologists like van Gennep (1909) or Turner (1969) and sociologists like Luhmann (1987) or Baecker (1997) are aware of the middle state in their theories, whereas Philosophy mostly (at least analytical Western philosophy) remains within the framework of the Aristotelian laws of logic.

[6] See North, 1990. Ch. 2.

[7] Schlicht also points out the disadvantages that go along with fuzziness and ambiguity: "Ambiguity allows for different interpretations, and there is scope to select the interpretation with an eye to personal advantage" (Schlicht, 1998, 57).

[8] See North, 1990.

[9] See Flasch 1994: 10.

[10] See Brown, 1982: 7.

[11] Flasch points out, that the work of St. Augustin had a major infulence on western thougth. Although he was perceived as an Theogist and not as philosopher. But still, Augustin remains a mileston, as Flasch points out (Flasch, 1996, 12).

[12] Holopainen speaks of "the role of reason in theology and their indebtedness to Augustine" (Holopainen, 1998, 553).

[13] Panikkar described Transcendence metaphorically: "Transcendence is not "ground" but rather air, sky, atmosphere, a non-terrestrial soil on which one cannot set foot" (Panikkar, 2001, 4).

[14] See Jaspers, 1960: 264.

[15] See Adorno, 1989: 318.

REFERENCES

Adorno, Theodor W. (1989): Philosophische Terminologie, Bd. 2. [Hrsg. Rudolf zur Lippe]. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Aoki, Masahiko (2001): Toward a Comparative Institutional Analysis. MIT Press. Cambridge, Massachusetts, London, England

Baecker, Dirk (1997): Organisation und Gedächtnis in der Transformationsgesellschaft. In: Corsten, M.; Voelzkow, H.: Transformation zwischen Markt, Staat und Drittem Sektor. Metropolis-Verlag Marburg. 39 – 61

Bianchi, Luca (1998): 1277: A Turning Point in Medieval Philosophy? In: Aertsen, Speer: Miscellanea Mediaevalia: Was ist Philosophie im Mittelalter? Walter de Gruyter, Berlin, New York. 90 – 111.

Blumenberg, Hans (1983): The legitimacy of the modern age. Cambridge MIT Press.

Brown, Peter (19822): Augustinus von Hippo – eine Biographie. Frankfurt am Main : Societäts Verlag.

Erickson, Stephen A. (1999): The (coming) Age of Thresholding. Kluwer Academic Publishers Dordrecht/Boston/London.

Flasch, Kurt (1996): Augustinus. München : Diederichs (Philosophie jetzt!).

Flasch, Kurt (21994): Augustin – Einführung in sein Denken. Reclam Stuttgart.

Holopainen, Toivo J. (1998): Augustine, Berengar and Anselm on the Role of Reason in Theology. In: Aertsen, Speer: Miscellanea Mediaevalia: Was ist Philosophie im Mittelalter? Walter de Gruyter, Berlin, New York. 553 – 559.

Jaspers, Karl (1960): Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Piper Verlag München.

Lal, Deepak (1988): The Hindu Equilibrium, Vol. I – Cultural Stability and Economic Stagnation. India c1500 BC-AD 1980. Clarendon Press Oxford.

Luhmann, Niklas (1987): Soziale Systeme - Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main.

Mathewes, Charles T. (2001): Evil and the Augustinian tradition. Cambridge University Press.

North, Douglass C. (1990): Institution, Institutional change and Economic Performance. Washington.

Panikkar, Raimon (2001): Philosophy as Intercultural Transgression. In: Crossing the Borders. Amaladass, Anand; Rocha, Rosario (eds.), Satya Nilayam Publications Chennai.

Ritschl, Dietrich (1976): Die Last des Augustinischen Erbes. In: Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie. Bd. 28. Herbert Lang Bern. 102-122

Saeverin, Peter F. (2002): Zum Begriff der Schwelle – Philosophische Untersuchung von Übergängen. BIS Verlag Oldenburg.

Saeverin, Peter F. (2003): Transcendence matters! Metropolis Verlag Marburg.

Schlicht, Ekkehart (1998): On Custom in the Economy. Oxford Clarendon Press.

Turner, Victor W. (1969): The ritual process - structure and anti-structure. London: Routledge and Kegan Paul.

© Peter F. Saeverin, 2004

THE INFLUENCE OF CHRISTIANITY ON MIDEASTERN CIVILIZATIONS AND ON THE CONCEPT OF THE DIALOGUE

Fr. Paolos SAFAR
St. Ephrem Monastery, Maarat Saydnaya, Damascaus, Syria

Introduction

First of all, I want to introduce the following paper presenting an idea about the Middle East. The Middle East has been, from ancient history, a fertile land for the many civilizations that settled in its territory. This part of the world contributed since the beginning of history to the development of human life and societies. We refer to the Assyrian and Babylonian Empires and the Aramean Kingdoms, which were real examples of developed and organized states and cities. It is worthwhile now to recall the first collection of law, which was written in Babylon, the so-called Hamurabi collection. But the most important event ever to happen in the Middle East was the birth of Christianity in its heart. This event changed the entire world in many aspects, and that will be the subject of our humble research in the present paper.

The Cultural, Economical and Political Situation in the Middle East at the Time of Jesus

Most of the territory of what is now called the Middle East was under the rule of the Roman Empire at the time of Jesus. It is well known that Greek culture rather than Latin culture, was more dominant in the aforementioned empire. The majority of habitants of the Middle East were a mixture of Arameans, Arabs, Egyptians and Jews with Romans and Greeks who had their presence in the big cities. The dominant culture was a mixture between that of the original people which was the Aramean-Egyptian and recently arrived Greek culture. The main spoken language in Syria was Aramean or Syriac, in addition to Greek in the big cities. In Egypt the main language was Coptic and Greek. The influence of the Greek language was centered close to the Mediterranean Sea where the Greeks settled. Even though the Romans ruled the place, the Greeks had more influence regarding language, philosophy and other elements of culture. The direct contact of two or more people

created a positive interaction between civilizations, each of them influencing the other. The prevalent characteristic in Syria and Egypt regarding the relationship between the two parts, the ruler and the ruled, was the feeling of being occupied by foreigners. But that did not obstruct the development and the flourishing of civil life in all its aspects. Religions had a deep imprint on the life of people, and their main characteristic was the worship of many gods. We see that each city had its own god, which they worshipped according to their customs and tradition.

Pagan worship usually was related to necessity, fear or the will of the king. The pagan religious had bad influence on the lives of the people, because in most cases they served the interests of a small number of powerful persons, making miserable the life of the majority, especially women. It was a sort of slavery of the mind.

Economic standards were reasonably good, and we can say that they were better during the stable periods and times of peace because of the natural richness of the area, and its location on trade routes. The Middle East, especially Syria, had crucial commercial importance between the East and the West. One cause of economic instability was the war between the Persian and Roman Empires, which also changed in many cases the demographic distribution.

The interaction between the incoming Greek philosophy and the local religious beliefs created a continuous evaluation, renewal and understanding of human values. The philosophy introduced the tendency of reviewing the traditional beliefs and associated the new ideas and values with the traditional religious practices. In the middle of the variety and the differences of ethnicity and beliefs we find a people who believed in one God and had survived a lot of difficulties, people who were trying to maintain their identity which was connected or associated with their beliefs. These people were divided in their tendencies between national values and religious ones, enduring and facing plenty of challenges waiting for the Messiah for centuries. The Jews had competing comprehensions as to what the Messiah meant. One part saw in the attendant Messiah a grand political and military leader and the others longed to see the desire of the generation, a spiritual leader. Both of them read the scriptures trying to determine his attendant coming with patience.

The new Christian Concepts

The appearance of Christianity caused a real revolution in the spiritual, ethical, political and economic concepts. Jesus came out with new ideas, and

he was totally against the corruption of society. Even though evangelization spread peacefully, the reaction of some categories of people who failed to be negatively affected by the new religion created a large persecution against Christians. Jesus in his teaching reversed many bases in the societal system, from which had made humankind had suffered for long centuries. He focused on re-giving human beings their dignity lost because of sin, which had transformed the life of people from master into slave. Christianity did not interfere directly to criticize the social slavery system, but we see St. Paul consider that there are no differences before God between slave and master "There is no longer Jew or Greek, there is no longer slave or free, there is no longer male or female: for all are one in Christ Jesus (Gal, 3:28); all people who believe in Christ are children of God, no matter what their color, nationality or sex. These differences, along with other reasons, had originated the slavery social system. So Christianity treated the causes of the problem, not the symptoms. Considering human dignity as a priority for Christian teaching was a real social revolution, albeit a peaceful one. Jesus focused on the presence of the other. He emphasized that if want to the will of God, we should love our neighbor as Jesus loves us, which means that we must get outside of our selves and consider the presence of our neighbor and his good. This new thinking was one of the radical social changes, which elevated the level of the relationships to a better position. The principle is "good and stable relations among individuals mean secure and peaceful society". The not acceptance of the other yields instability and obstacles in the development group. Jesus said: "I came that they may have life, and have it abundantly" (John, 10:10). He did not intend that only the eternal life have an eschatological dimension, but also the physical one. The Christian message was not only a spiritual and metaphysical calling people for salvation from the sin to inherit the kingdom of God, even though that is the essence of the Christian mission, but the Christian teaching has another purpose which is oriented to establish the foundation of better social system regarding various cultural and economic aspects. Some of the Christian teaching contributed indirectly towards some points for building a solid economic system. Jesus encouraged people to work and blessed the hard workers. In the parable of the "Talents" Jesus blessed the hard workers who made a successful and legal investment of money, time and sweat. In the parable of "The Sower and the Seeds" (Matt, 13:3-9), Jesus focused on the necessity of working hard to prepare the good land to receive the seeds, which means to remove the obstacles, to improve our capacities and to make use of our gifts to be produc-

tive and active members in the society. That will lead the economy toward development. On the other hand Jesus drew guidelines for a secure and just society. He emphasized that a solid and developed society is founded on a fair economy, which is based on the fair distribution of jobs and fair wages. The best example is the parable of "The Laborers of Eleven o'clock" (Matt, 20:2-16), in which He outlined the importance of good relations between the owner and the worker. Jesus advised the owner to try to provide a job and chances for people to work, if it is possible, so he can benefit from their time and effort, and at the same time to avoid all the bad effects of unemployment, which might produce poverty and crime. The owner and the whole society would be the victims of those negative effects. The call of Jesus for fair treatment of poor people and workers is not only for spiritual values, but also to establish a secure and peaceful society and for the good of humankind. Jesus wanted to find a fair solution for the conflict between rich and poor people founded on spiritual and human values. To reach a steadfast civilization requires an active, peaceful and secure society based on a stable economy and social justice. Christianity determined another essential element for reaching a developed and democratic civilization which is the role of the leader among people. "Whoever wishes to be great among you must be your servant, and whoever wishes to be first among you must be your slave" (Matt, 20: 26-27). This golden verse reshuffled the values of the ruling systems. It yielded a real revolution in the concept of power and governing: to rule means to serve the needs of people and to feel their pain. All the democratic theories and systems started from this point and are founded on this golden saying.

The Concept of Dialogue in the Christian Language

Dialogue means discussion of a certain question or matter, which causes difficulties or problems between two or more equal parts. Actually if there is a big difference in power between the parts, we might not call it dialogue; it could change into exertion of power. The same applies if one part does not recognize the authority or the legality of the other part, we cannot call it a real dialogue. Christianity introduced a new respect for people as human beings without regarding the differences between them; it respects the dignity of all people. That was the real revolution, considering the presence and the right of the neighbor which opened the door to dialogue. Before Jesus humanity did not know the real meaning of dialogue, because the recognition of the other as "the neighbor" in the Christian view did not exist. Jesus

considered all people at the same level before God. Thinking in this way means to recognize the rights of our neighbor; therefore we can start a dialogue with him. Jesus did not ask us to love only our relatives and friends, but he went further asking his followers to love their enemies too: "But I say to you, love your enemy and pray for those who persecute you." This teaching introduced a new concept, which helped to resolve our problems and conflicts with others in a peaceful mode that involves dialogue. Jesus practiced what He asked us to do when He initiated a dialogue with the Samaritan woman near the well of Jacob. He started by asking her to give him water, and after a short discussion he changed her whole life. This woman was converted into an apostle, preaching the word of God; that was an ideal, creative and effective dialogue. At the time of Jesus power was the absolute master and the unique resolution for all conflicts. We see that the message of Jesus was a real change, which established a new basis for better and more solid relationships.

Conclusion

The Christian message of salvation does not include only the eschatological dimension, but it contains the physical one also. In other words, Christian liberty extends to our entire lives as individuals and as groups too. Jesus liberated our hearts and minds from hatred and fears, he opened our eyes to see the others with a different perspective, and to accept their weaknesses and recognize ours, so we can live together and build our own future and that of our children. He encouraged us to love life and live with hope, looking forward to a better life. Those are the essential elements for fertile civilization.

© Fr. Paolos Safar, 2004

UNITY AND DIVERSITY: ESSENCE AND CHALLENGES OF DIALOGUE IN ISLAMIC THOUGHT

Mohamed MESTIRI
International Institute of Islamic Thought,Paris

The Islamic approach of dialogue refers to both a sacred and an ethical concept of unity. The dialogue is a major transcendence of unity and an elementary expression of diversity. Epistemologically, the notion of dialogue admits an exchange between two and more, different, non similar, and maybe non comparative elements. What it is about is a double and complex way of exchange in divine and human dimensions, and also a sense of validation of this exchange.

Horizontal and vertical dialogue

The dialogue could be conceived horizontally, between the sacred unity of God and the sacred diversity of values. It could also imply a direct expression of relationships between The Supreme Creator God through His unity and Man, the vicegerent creature. The phenomenon of prophecy, and the unity of its message which is Adoration, is the model of Man's vicegerency in this world. And through the concept of *Fitra*, the created good nature of Man, the essence of prophecy becomes global, general, and identified to Man's existence.

In this horizontal experience between God and Man, many relationships dualities could be formed. In the Islamic thought's history have developed the dualities of sacred and profane, reason and revelation, sacred text and interpretation, *Sharia* (religious law) and *Hikma* (human wisdom in literature's meaning, and philosophy in usual meaning), and also mysticism facing rationalism, as the essence of dialectics in the process of the horizontal relationships. Relating religion to philosophy has been the main issue along the history of the Islamic thought.

From these dualities integrated in the horizontal's concept of dialogue, emerges the vertical process of dialogue. This dialogue's process is also based on dualities, organizing the relationships between different men or societies in general, with differences of race, sex, culture, social status and experience.

The dialogue is coping with multiple functions and positions inside this double way in interrelations, horizontal and vertical. It is the subject, the objective, and the ontological motor for and mechanism of existence.

Unity and diversity in sacred text

The philosophy of ontological opposition, contradiction or paradox, between different elements of the existence, has no place inside the Islamic system, based on the concept of ontological harmony through an eternal complex movement between unity and diversity in vertical and horizontal ways.

Unity is not a subject of unification but a source of diversity. Then difference is conceived as the main material for the ontological unity. Sacred and profane values are not in a process of contradiction or opposition in term of ethical unity. Unity in Islamic conception is a sacred as well as a profane value.

On the head of unity, oneness of God (*Tawhid*) is the sacred origin of all others expressions of unity in the created profane world. From the absolute perfection of God's oneness proceeds and transcends the ontological unity, manifested through the cosmos harmony.

The unity of human being is conceived as a sign of God's oneness, through the concept of unity in *Fitra*, this created human nature and natural tendency to the goodness, also the concept of unity in vicegerency, the unique human mission on earth[1] , and finally the concept of human capacity unity, through the notion of the duality soul / body and the notion of relativism in action.

The philosophy of unity is based on diversity and for diversity. God's oneness is presented through multiple names, signs and proofs. The diversity of cosmos and human creation is a major proof of the unity and the perfect substance and existence of God. Also, the revelation's truth is presented in plural forms respecting differences between nations, and through different epochs. Islam is not the unique religion having the monopole of truth, but is the religion which confirms the content of God's messages, which is Adoration.

The diversity in the ontological and human creation is the source of the rational and spiritual unique truth. Exchanging the multiple ways to the truth is a necessary condition to understand happiness light. Man needs diversity to identify his role and the ways to happiness in his vertical exchange, and needs at the same time a horizontal exchange with sacred truths to purified himself. Sacred Unity (*Tawhid*) establishes / creates human diversity, and this created diversity found human unity. In this philosophical

Islamic approach, multiculturalism is similar to the destiny that we could not escape, and a main principle of human being.

The Islamic speech of Koran is directed not just at believers but much more at Humans in general. The terminology of man is used more often than believers, and Koran starts and finishes by mentioning Man as the subject and the objective of its message. (Koran 96/1-8, 5/3)

The differences between communities and nations are conceived as part of the created nature, of God's wisdom, and also as signs and proofs of His existence. *If Allah had so willed, He would have made you a single people, but (His plan is) to test you in what He hath given you.* (Koran 5/48)

Dialogue between religions is a religious obligation, through the best ways and not only the good ways. O People of the scripture, come to one word that is just between us. (Koran 6/64) Do not argue with the People of the Scripture except in the best way. (Koran 29/46)

Freedom of religion or anti-religion is a basic principle for human dignity. There is no compulsion in religion. (Koran 2/256) To you your religion and to me my religion. (Koran 109/6) Don't insult whom they worship besides God. (disbelievers). (Koran 6/108)

The religious conflicts could represent for this approach the main reason of the disbelief. Being extremely peaceful and believing in the good nature of man is therefore a recommended position for believers. *And the believers in God are those who walk on the earth with humility and when the ignorant address them with bad words, they say: "Peace!"* (Koran 25/63)

Man's responsibility is extremely personal and individual due to his ontological status as the vicegerent of God. The rational and discursive arguments and methods are essential for faith process to identify the individual responsibility facing the global challenges. And using reason joins systematically the faith, as an entity.[2]

The social responsibility is conditioned by the respect of the individual responsibility. In this way three concepts are proposed for managing dialogue between men: *Nasiha* (mutual advice), *Amr* and *Nahy* (enjoining goodness and forbidding evil), and *Choura* (mutual consultation). Through the notion of Ummah that means social unity, the social responsibility becomes a large human responsibility, related to Man in general and not just to a specific community or nation. Social unity in the meaning of human being unity is based on an ethnical, religious and intellectual diversity.

The notion of *Ijtihad* [3], in the meaning of rational interpretation on revelation, is the major condition for respecting human difference in both thought and faith.

This original philosophy produced a large atmosphere of human creativity with new expressions and forms of cohabitation between philosophy and religion.

With the Islamic philosophy, a kind of fusion occurred between philosophical rationality and religious rationality, in traditional terms. Philosophy started to be religious, and religion has been thought philosophically. It is until now very difficult to establish rigid limits between Islamic philosophy and philosophy of Islam. It is not admitted to consider a theology which would exist separately from philosophy.

That could explain the difficulty of researchers in Islamic heritage and thought to apply the word theology on Islam. The science of *Kalam*, this kind of Islamic "theology", is more than a science of religious fundamentals, and it is not just a philosophy of religion. It is at the same time the science of religious dialectics and a fundamental Islamic approach of philosophy. It is the school of intern dialectics between all Islamic tendencies in religion, rationalists, literalists and mystics, but also of inter dialectics in the perspective of interreligious dialogue.

Through the topics of human status in divinity, sacred and profane values, destiny and liberty, God's oneness and human diversity, and others, the Islamic "theology", Kalam, tried to discuss the place of human responsibility inside the religious rules and limits. Multiple methods, disciplines, and schools have been developed inside the dialectics of Kalam, in different ways: dogma, ethic, comparative religion, spirituality, and even political and social thought through the question of *Imamat* (religious status of the leader) or the question of justice.

As example of the multiple tendencies, the problem of defining the religious obligation has been conceived by three main ways:

– The position of the rationalist school with their leaders, essentially the Mu'tazilah, has been Nadar, which means the interpretation.

– The Sufi (mystic) school has adopted the contemplation as a priority in the notion of religious obligation.

– As for literalist and traditionalist tendencies, God's adoration is the main process in religious obligation.

In the Hellenistic Islamic philosophy schools, the major problem has been how to integrate the religious view and problems, coming essentially from the dialectic theology of Islam, into the antic philosophy, and neoplatonic philosophy, reviewed by Islamic rationality and civilization. It is a kind of Islamization process of antic philosophy from the new theory of emanation or ideal city for Farabi, or the multiple attempts to make a balance between spiritual and rational truth for Ghazali, or between Shari'a (Islamic law) and Hikma (philosophy) for Averroes.

In conclusion, the principle of the unique entity of vertical/horizontal dialogue associates the preoccupations of both theology and philosophy in Islam, based on the mutual relationships between unity and diversity.

During its history, the Islamic thought was able to integrate the disagreement culture developed in society from the influence and inspiration of unity and diversity dialectics. Believing in disagreement becomes a source of several dialectic concepts, sciences and institutions.

Etymologically Kalam, the science of Islamic theology, means word and speech. The word Jadal is more fitting to the meaning of dialectics and it has represented also a science around the philosophical and theological discussions, even though this science has been considered "not a science based on the advancing of any specific evidence, but rather a skill or a talent which enables a person to triumph over his opponent".[4]

The choura, this ethic of consultation, has a big impact on managing different opinions in order to constitute a public opinion. It is still considered in Islamic culture as an ethic, and an institution at the same time.

To conclude these brief examples, we have to mention that disagreement, called Ikhtilaf, has been conceived inside a science of disagreement ethic.

In this ethic, disagreement could be constructive for the purpose of finding out the truth and establishing unity without unification, in order to constitute a mutual understanding and agreement concerning the fundamental coexistence rules.

This positive disagreement view needs to be founded on the rational argumentation, and knowledge, in the perspective of avoiding following vain desire (*Hawa*) and imitation (*Taqlid*), the major handicap for a constructive disagreement. (Koran 40/5)

Perspective notes on interfaith dialogue

– Dialogue is not a simple question of respect or tolerance, but it is basically a question of believing in the difference, a fundamental belief, and a practical belief, as the only way to understand the human being.

– This fundamental consciousness of Dialogue is the only constructed conception of Dialogue that could save us from the destructive dialogue founded on the obsession of the conversion, xenophobia, and exclusion.

– The basis of interfaith dialogue is the intern dialogue inside each faith and religion. We need to develop both concepts at the same time.

– Negation of dialogue starts from the concept of identification of Unity and unification.

– One truth is not one way to understand truth. The origin of religious genocides is the unconstructive dialogue, or the absence of dialogue due to the absence of the belief in dialogue.

– The civilization clash, this concept of the post conflictive relations West/East, starts to be replaced by the conflict Islam/West, according to Huntington, and is a real danger for the inter religious dialogue. We need to contradict this concept with a constructive, and pragmatic, and not formal and idealist interfaith dialogue.

– Politics seems to be more and more interested in religion. The conflicts – Jews/Muslims in the Middle East, Catholics/Protestants in Ireland, Muslims/Catholics in Indonesia – are expressive examples. A big effort related to scholars needs to be done in order to settle limits between religion and politics.

– Islam, Islamism, Islamic society, Islamic culture, Islam civilization… All these concepts and others related to Islam need to be analyzed with different methods. The confusion between them is one of the main causes of Islamophobia, and could handicap a real process of understanding the Islamic world and dialogue with it.

– Islam could never been conceived in singular but usually in plural. The unity of principles means the large diversity in interpretation or Ijtihad.

– The researcher on Islam needs a non static approach, able to follow the evolution of the Islamic conceptions. Islamic culture has a big philosophical and ethical potential to change even despite the real development obstacles. A static ideological position in view of the Islamic thought could not generate serious scientific approaches.

– The priority of dialogue intern faith and interfaith has to be on the head of scholars agenda in this new century, against the idea to uniform the world in a unique system of globalization.

Islam and challenges of multicultural society

The evolution of intercultural and intercivilizational relationships in the modern society is one of the highest consequence of globalization. The unique national model of society in ethnical, religious and ideological terms start to disappear and be replaced by a new philosophy of multinational identity.

The liberal concept of large liberty in exchanging interest between people from different cultures, create a new ethic of tolerance and the respect of difference in cultural expression, based not on specific and identified religious or traditional principles, but on a liberal social conventions. The role of religion in managing multicultural public life become very limited.

The main question raised by modernity is how to found unity on diversity or how to save multicultural social unity without making unification of different social elements.

This new methodology of thinking the duality issue: unity/ diversity of cultures in modern society, is still a real challenge for religion in general and especially for Islam. The contemporary Islamic thought is facing a fast and condense evolution of the social and pragmatic-oriented concept of ethnical freedom, essentially based on liberal interest within a consistent conviction in multicultural and multiethnic justice as the main basis of ethnical freedom and the origin of belief in multicultural society.

New modernity has developed a fragile concept of multicultural tolerance that could not be admitted as a principle of accepting difference, but as a skeptical approach of social freedom. Tolerance means not recognizing the difference in epistemological, philosophical and ethical words, but an accepting of a difference reality, limited in time and space. Behind multicultural life exist the ideas of civilization clash and ethnical genocide. Paradoxically, the modern multicultural life concept could generate two opposite ways of managing differences: conflict and dialogue.

The dimension of plurality in multiculturalism is a complex issue conditioned by a multitude of human and non human values and interests at the same time. Models of multiculturalism are differently evaluated and judged as available or positive or even dangerous. The concepts of social freedom, justice and interest are the main evaluation factors. The contemporary history

has testified a variety of multicultural experience failures due to the absence or weakness of one of these three factors.

The multiculturalism is the major social identity factor in modern societies not only intern-civilization but also inter-civilizations. Multiculturalism establishes two fundamental relationships between people: inside the diversity of every culture and civilization, and also between different civilizations. The fast evolution of medial, scientific, and political globalization increases the universal meaning of multiculturalism and transforms it into an evident condition for modern societies.

Today it is not possible to save human being life system from multiculturalism in national or international space and condition. The theory of unique culture and unique ethnic has no more justification in fact and even in history, due to the evolution of social experience Man which lays the foundations of the need of multiculturalism. However this evolution does not have a big impact on the cultural system which continues to be dominated by one cultural tendency. The historical influence of religious and ethnical conflicts still has a big influence in making decisions, choosing the cultural political orientation, and so the cultural system domination. The domination of Judaic/Christian culture on western culture, even though the Islamic culture represents socially one of the largest religious potentials in the West, is a clear example of the historical handicap in relationships between Islamic civilization and Western civilization, that curbs the evolution and the authenticity of multiculturalism.

The multicultural expression in society did not generate a multi-system able to manage ethically differences between cultures. The modern models of unique culture system are the only ways to conceive and practice multiculturalism. Multiculturalism is a fact and an evolution in the process of human experience exchange. It is not only an ethical concept, but it also has pragmatic dimensions based on the western civilization interests facing others civilizations, especially the rest of oriental civilizations, despite their real weakness.

Religion is made out of the way, due to its incapacity theoretically to produce conflict from its basis of ethical multiculturalism conception. Multiculturalism belongs to the modernity fundaments and is not just an ethical value. It is admitted as a secular concept unconnected literally with religious principles, but could be inspired partially from their philosophies and ethics.

The modern Islamic thought is facing a big and complex challenge, philosophical, ethical and practical. Philosophically, defining unity and diversity, as

well as the relationships between them as an entity, has been as we explained the main topic in the process of theoretically founding the multiculturalism.

Paradoxically, Islamic thought is more advanced in the expression of philosophical principles than in ethical theories. The Islamic thought contribution is still very limited in the social and political concepts as the issues of freedom, justice, consultation, pluralism, disagreement, dialogue, and rights of non Muslims in a Muslim society. These concepts are much more conceived as principles and belief, than as ethical thought. However, multiculturalism system has emerged from social ethic and the determination of limits of social action in multicultural context. Two kinds of issues are related to this question: development of Islamic socials sciences methods and theories, and essays on contemporary sensitive questions.

The practical challenge of multiculturalism is the most difficult, comparing to the philosophical and ethical challenges, due to the weakness of philosophical and ethical Islamic modern studies. It could be possible for Islamic culture today to be integrated into a different and new multicultural experience because of its large positive multicultural literature and history, but it is difficult to create by itself a modern multicultural experience, because of its few and limited modern literature.

The multiculturalism experience in the western modernity provoked an evolution of several values of modernism, such as the concepts of liberalist liberty, democracy, human rights and civil society. The crisis of these values produces by the uniform system of globalization, would be the main conceptual challenge in the future for preserving the culture of diversity, through a process of redefining the human being and thinking the ethic of unity without unification.

NOTES

[1] *Al Najjar Abdelmajid*, The vicegerency of Man between Revelation and reason: A critique of the dialectics of the text, reason, and reality, Ed. IIIT, Virginia, US, 2000, 21-24.

[2] *Al Ghazali Mohamed*, L'ethique du musulman: Les fondements de la morale, Ed. Al Qalam, Paris, 1993, 293.

[3] See: *Khan Imran Ahsan*, Theories of Islamic law: the methodology of Ijtihad, 1994.

[4] *Al'Alawani Taha Jabir*, The ethics of disagreement in Islam, Ed. IIIT, Virginia, US, 2000, 12.

© M. Mestiri, 2004

MODERNITY, RELIGION AND THE WAR ON TERRORISM

Richard Dien WINFIELD
Distinguished Research Professor, University of Georgia, USA

The war on terrorism has been launched under a cloud of obscurity, veiling the true identity of its antagonists and the fundamental character of the conflict. Contrary to the commonly intoned bromide, the war on terrorism is not a war on terrorism of every stripe. The war is being waged against neither all groups conspiring to attack officials and civilians of targeted regimes, nor all governments sponsoring such groups or terrorizing their own subjects. The enemy instead is a specific movement of religious warriors, waging holy war to purge infidels from the territories dominated by its creed, there impose religious rule over political, social, family and cultural affairs, and assault secular nations resisting its struggle. Although religious militants clinging to Christianity, Hinduism and Judaism have violently attacked secular institutions and opposing religious groups, the war on terrorism addresses not them but an Islamist militancy bent on holy war.

This focus is not unrelated to the predominant protagonist in the war on terrorism. An international coalition may have been enlisted to wage the war with greatest effect and cooperation, but it is the United States that is both preeminent foreign victim of and preeminent force battling the enemy movement.

The central role of the United States would be contingent if all it rested upon were the immediate objects of Islamist ire on the threshold of 9/11: American toleration of Israeli occupation of Gaza and the West Bank, the stationing of American troops in Saudi Arabia, and United States support for the United Nations sanctions on Iraq. Each of these foreign policies could have been rescinded in accord with the principles of freedom to which the United States appeals in legitimating its institutions, without removing the enduring antagonism.

To be consistent, American Middle East policy must abide by the democratic proviso that ables individuals not be deprived of participation in self-government. This right to political freedom neither restricts political autonomy to ethnically defined peoples, nor gives each such people a right to self-determination. Either alternative would imperil the political rights of minorities

and set the stage for ethnic cleansing. As the United States exhibits, a democracy need not be a nation-state, for the identity of a self-governing citizenry is genuinely defined by adherence to a common constitution, rather than by cultural unities given independently of political association. This principle for defining the unit of self-government enables Palestinians to gain their political freedom in whatever body politic they can join in as democratic equals. Because, however, the Israeli government refuses to grant them full citizenship in a greater Israel and Palestinians remain largely unwilling to join Israelis as fellow citizens in a democratic binational state, the two state option is a legitimate alternative, offering the most feasible accord with the same principles of self-government to which the United States subscribes. Accordingly, the United States could cease tolerating Israel's refusal to grant full independence to Gaza and the West Bank, including East Jerusalem, without compromising America's own institutions and professed principles.

The same consistency to democratic principle could just as well have been fulfilled by ending the stationing of American forces in the Arabian peninsula and withdrawing United States support of the United Nations embargos on Iraqi trade. Although the Arabian nations that hosted American troops at least formally agreed to their presence, as deterrence against Iraqi aggression, the forces could have been earlier withdrawn without undermining freedom in the United States or further deepening oppression in the Arabian peninsula. Similarly, even though the hardship of the Iraqi civilian population under the United Nations embargos had no small connection to the ruinous foreign adventures and domestic tyranny of Saddam Hussein, the United States could have consistently supported removing trade restrictions as ineffective instruments for diminishing Iraq's threat to the freedoms, however limited they may be, of its neighbors and its own peoples.

If the terrorist movement advocated these specific changes in the name of making United States foreign policy consistent with America's own principles of freedom, there would be no intractable conflict. The two sides of the war on terrorism could reconcile themselves through the avenues of political liberalism, respecting each other's legitimacy and coming to an understanding on how their shared normative commitments could be made more consistent with themselves.

The Islamists waging holy war do not, however, oppose American foreign policy in the Middle East for its inconsistency. Bringing self-government to the Palestinians is not their aim. It is instead to erect an Islamic state

extending over all Palestine from which infidels would be expelled and excluded, and under which Palestinians would submit to their clerical masters. Similarly, the Islamists demanded an end to the embargos against Iraq not in respect of the universal rights of Iraqi civilians, but in defense of Muslims against the pressures of infidels. Analogously, the withdrawal of American forces from the Arabian peninsula has been demanded not in defense of the secular autonomies of political and social independence, but to cleanse holy Islamic territories of the pollution of non-Muslim warriors and diminish the influence of infidel power over the Arab Islamic heartland.

On these terms, any reconciliation is precluded. Even if the United States were to revise its policies in the Middle East to comply with the Islamist agenda, America would still comprise the greatest enemy Islamist militancy has ever faced, an enemy whose very existence is intolerable for the Muslim zealot. What makes the United States the most formidable challenge to holy warriors is not just that America is the most economically dynamic, militarily powerful, politically resilient and culturally influential threat to Islamist hegemony, but that the United States stands as the greatest bulwark of the project of civilization that distinguishes modernity from all other historical forms of life. Although modern times have been ravaged by an unmatched carnage between conflicting world views, one has emerged whose agenda calls into question the legitimacy of all given traditions, demanding instead that what counts as valid in theory and practice be sanctioned by an autonomous reason, emancipated from all prevailing dogma, and thereby recognizing conduct to be legitimate only once it has overthrown the hold of given practices and enacted the system of institutions giving freedom reality. All other civilizational projects encumber reason and conduct with privileged foundations, whose given character leaves thought and action conditioned by some particular ground, whose authority can always be questioned. By setting reason and conduct free from tradition and embracing rational autonomy, modernity advocates practices whose self-determined character possesses universality precisely by eliminating dependence upon any external, particular conditions. For this reason, the modern institutions of freedom have an inherently global reach and authority, in contrast to pre-modern formations, whose attachment to particular roots makes their global expansion problematic. Unlike other forms of community, those of modernity have a foundation-free legitimacy that allows for their philosophical defense without appeal to the pragmatic assumptions of political liberalism, which can

offer no answer to those who do not share its presuppositions.

The history of the United States brings into the sharpest relief all the normative struggles that attend the rise of modern institutions of freedom. On the one hand, the United States has been and remains riven with the challenges internal remnants of pre-modern practices pose to any emergent system of freedom. Slavery and the persistence of racism, both legal and private, have had to be combated to realize the universal rights of property, moral accountability, family membership, civil society and self-government. Lifting the oppression of women in the household, in society, and in politics has been an equally abiding task, which the reform of family law in line with marital equality, the enforcement of equal opportunity for all genders in the economy, and the granting of women's suffrage have only partially achieved. Similarly, the campaigns for gay rights and freeing marriage and parenting from restriction to heterosexual unions present another chapter in the distinctly modern agenda of removing all obstacles to bringing conduct into accord with self-determination. And the ongoing battles to secure equal economic opportunity through regulation of market relations, to ensure that civil and political affairs accommodate family responsibilities so that household roles not jeopardize social and political opportunity, and to prevent economic and other social power from subverting political equality all reflect the endemic domestic challenge of making society fully civil and keeping civil society in proper harmony with household emancipation and democracy.

Just as the trajectories of American domestic history are circumscribed by these imperatives for overcoming internal impediments to modernity's institutions of freedom, so the history of the United States' external relations exhibit the problems of keeping an emergent modern state true to the agenda of freedom in its relations with pre-modern regimes, regimes being modernized from without, and post-modern foreign enemies. The wars against native Americans and their subsequent internment in a reservation system have been marked by the same pre-modern racism and ethnic chauvinism that have imperiled domestic freedom, but they equally reflect the unavoidable conflict between the modern state and traditional communities ordered by kinship and other hierarchies incompatible with the universal rights of the system of freedom. Similarly, the late entry of the United States into colonial conquest and its subsequent withdrawal from most possessions exhibit not just the temptations of self-serving imperial exploitation, but the dilemma of how to modernize oppressive communities without subverting the sought

after institutions of freedom, whose own community requires free participation by those upon whom it is imposed. Although the United States has supported many a regime that violates political, social and household rights, aided in the suppression of opposition movements seeking to realize the freedoms of modernity, and promoted global economic policies favoring American corporate wealth at the expense of more equitable international development, none of these international transgressions of its own principles of freedom would make the United States the focal enemy of Islamist militancy. If the United States were just another imperial colossus, projecting its influence in the tradition of every world power before it, holy war could just as well proceed on its peripheries, confronting lesser powers who are all the more oppressive.

Yet, for all its history of internal and external transgressions, the United States has figured for almost a century as the greatest pillar of family emancipation, civil society, self-government, and cultural freedom, playing the central role in defeating the totalitarian challenges to the existence and further globalization of modernity. These challenges contested modern principles of right on very different grounds from those setting pre-modern traditionalists against the institutions of freedom.

Marxist-Leninist regimes and movements, on the one hand, have contested the universal claims of civil society and self-government, regarding each as a tool with which the particular social interest of capital exercises hegemony. Yet, the solution offered by the communist dictatorships in the name of the proletariat has only collapsed the demarcation of state and society, substituting state management of the economy for the achievement of equal economic opportunity while substituting domination by a particular self-appointed vanguard for social autonomy and self-government.

By contrast, Nazi and Fascist regimes have repudiated the universality of modern rights by promoting the hegemony of a particular ethnically defined people, immediately embodied in the unrestrained will of a leader. Although their repudiation of modernity gets couched in terms of pseudo-scientific arguments of racial superiority, their most powerful ideological support is provided by the post-modern diagnosis of rationality as will to power. On this grand narrative, all normative claims in theory and practice always proceed from historically contingent given foundations, which therefore are insusceptible of any unqualified justification. Action and thinking are thus endemically heteronomous, always plagued by the dilemmas of foun-

dationalism, where what allegedly possesses validity remains distinguished from what confers validity. This distinction leaves the privileged foundation of justification always suspect, insofar as it can never meet its own standard of legitimation, which requires that it derive from, rather than be, the privileged source of validity. So long as justification is identified with foundationalism, every normative claim consists in an attempt to impose particular values upon all, values that ultimately are advanced because their advocate chooses to foist them upon others in what amounts to a play for power. Although every value system will thereby be an instance of a will to power, this does not provide justification for neutrality towards all values, as the closet liberals among post-modernists would like to believe. Since not all value systems are tolerant of others, value neutrality is itself a particular standpoint, whose claims of universal validity are bogus. Instead, the alleged contingent foundations of all norms leaves one value system uniquely consistent so far as it imposes its norms as nothing other than particular values rooted in the will of its advocates, who make their bid for hegemony without masking the arbitrary particularity of their efforts. This recipe for a new aristocracy of world conquerors, who seek domination for their particular values, is the guiding principle giving fascism its strongest rationale against the freedoms of modernity.

In securing the defeat of fascism in the second world war and in containing and facilitating the collapse of Stalin and his heirs, the United States has emerged as the single most crucial representative of the civilizational project of modernity. For its part, among all contemporary religions, Islam contains the most widespread and dangerous anti-modern movement. These facts raise two general questions. To begin with, how can religion stand in opposition to modernity? Secondly, what is it about Islam that allows it to be a privileged vehicle for anti-modern terrorism? In order to comprehend the answers to both these questions, one must first consider the basic clash of civilizations that attends the emergence and expansion of modernity.

Modernity and the Clash of Civilizations

The rise of modernity itself entails a clash of civilizations, comprising the revolutionary struggle where the founders of the first emergent modern community overthrow the pre-modern institutions that had prevailed. Although this struggle reaches its acme with the supplanting of traditional rule with self-government, that political transformation is not possible unless a

wide ranging conflict has already been underway, liberating secular affairs from religious authority and replacing pre-modern household and social forms with the emancipated family and the economic and legal relations constitutive of civil society. Unless these cultural, family and social reforms have come to term, individuals remain caught in various hierarchical dominations that obstruct their participation in democratic governance as full-fledged political peers. Whereas the institutions of property, moral, family, social and political right all have universality owing to the unconditioned, foundation-free character of self-determination, the pre-modern civilization from which modernity arises is particular, rather than universal, rooted in given traditions that are endemically limited in scope. Consequently, the clash in which modernity first emerges is necessarily regional, stamping the first modern community with the particular identity of its historical origins. In so far as modernity thus arises from within a particular tradition, the universal institutions of the original modern community come into the world clothed with extraneous features deriving from the culture it has transformed. Accordingly, when emergent modernity faces its surroundings, the new opposition between the new civilization of freedom and the remaining pre-modern communities appears as a conflict between particular cultures. In this way, once the first modern nations arose in the West, the project of modernity confronted pre-modern civilizations in the guise of a conflict between the West and the non-West, bringing into opposition the different religious traditions distinguishing their respective regions.

In principle, the regional birth of modernity sets the stage for two civilizational conflicts that are defined independently of any particular traditions. On the one hand, the first modern state faces unmodernized communities, characterized by practices grounded in given traditions, necessarily violating the rights constitutive of the emancipated family, society and body politic that give modernity a legitimacy escaping the dilemmas of foundationalism. The normative challenge of facilitating a global modernization may not give license to colonial and other imperial domination, but it does confront modern nations with the imperative of assisting pre-modern countries to emancipate themselves from their own oppressive traditions.

On the other hand, the first modern states face the counterrevolutionary challenge of post-modern movements and regimes, which, in contrast to traditional civilizations, do not privilege some given tradition, but instead contest the very possibility of liberating conduct from the hold of particular

foundations. Fascist movements may have posed this challenge on the basis of pseudo-scientific justifications of ethnic and racial superiority, but the most powerful formulations of the post-modern challenge dispense with such fables. As we have seen, they embrace the arbitrary assertion of openly particular values and seek world hegemony in blatant pursuit of a will to power.

These axes of conflict get supplemented by a further divide, once modern relations have penetrated all corners of the globe and direct colonial rule by the first modern nations has been supplanted by post-colonial regimes. Whereas the first modern nations have modernized themselves, post-colonial regimes bear the distinctive liabilities of nations that have had modern relations thrust upon them from without, both through direct conquest by metropolitan powers and by the economic expansion of capital, already established in the original modern nations. Post-colonial nations thereby suffer from three complementary disadvantages: First, they contain significant remnants of their indigenous pre-modern cultures, which obstruct the emancipation of their people. Second, they bear the scars of a forced modernization serving the interests of previous colonial masters. Whereas these factors already compromise the viability of any new implantations of household freedom, civil society, and self-government, these difficulties are further enhanced by the disparity between post-colonial nations and the "first world" nations who modernized themselves. Due to the terrific accumulation of wealth and technology that civil society entails, the first established modern nations have an overwhelming economic and military advantage over their post-colonial late-comers. This predominance not only secures greater vitality to first-world political institutions, but compounds a competitive advantage that will only increase unless special countermeasures are taken to counteract the inherent imbalances of "free trade" globalization.

The majority Muslim populations providing the wellsprings of Islamist militancy all lie within territories subjected to modernization from without, first by the juggernaut of Westernization, and then by the post-colonial globalization of a modernized first world whose civil society ever more gravitates around a Pacific rim where Asian tigers divest modernity of at least some of its initial Western particularities. This situation must be kept in mind, for the anti-modern revolt of Islamist militancy is immediately directed at the external modernization ravaging the traditions of the Islamic heartland.

Religion and Modernity

Nevertheless, the antagonism of the war on terrorism revolves around a general tension, as pivotal for the original rise of modernity as for the

ensuing modernization of post-colonial nations. This tension resides in the challenge that religion presents to modernity. The very possibility of any opposition might appear illusory insofar as modernity's institutions of freedom seem to allow for the maximum religious freedom. The universal rights of property ownership, moral accountability, marital and parental autonomy and equality, economic and legal freedom, and self-government all give individuals equal opportunities to express indifference to religious affiliation. Unlike pre-modern regimes that undercut household, social, political and general cultural autonomy by privileging a particular faith centering some traditional heritage, modern civilization establishes religious freedom precisely by liberating the different spheres of right from any special religious tutelage. So long as any religion rules over a form of association, members of other faiths cannot enjoy equal opportunity. Further, even if religious unanimity prevails, the subordination of practice to religious control subverts self-determination by subjecting individuals to a rule of life dictated by a religious dogma to which they must submit. Consequently, although all may have chosen to share the same faith, none retains the entitlement to independently make that choice. Modernity, by contrast, makes religious toleration possible by rendering religion a private matter, enabling family, social and political life to become independent secular domains whose emancipation from clerical domination first provides the space for self-determination to be realized. It might thus appear that modernity's privatization of religious practice overcomes any possible conflict between religion and secular institutions, allowing total toleration of religious diversity. Is this not what de Tocqueville could celebrate, in observing how the most modern nation of his day, the young United States, could combine the most fervently and diversely religious citizenry with radical separation of church and state?

The religious freedom that modernity makes possible, however, can only apply to religions that are compatible with both toleration of other faiths and of spheres of right emancipated from direct religious rule. If religion automatically fit these requirements, universal religious toleration would be unproblematic and any opposition between modernity and faith would be precluded.

Yet can all religions be tolerated? Can they all be privatized? Indeed, can any religion remain true to the basic aspirations of faith if it accepts the limitations required for a creed to accommodate religious freedom and the correlative independent secular domains of modernity?

Religion generically represents the truth of humanity in divinity, to which individuals must relate to attain their true essence. This relation involves worship, where individuals expressly acknowledge their piety in practices performed individually or as members of a religious collectivity, as well as whatever other practices are mandated by the ideal of the divine. How divinity is represented can vary, entailing differing prescriptions on what is of fundamental value for humanity and differing prescriptions on how individuals should act, both towards divinity and towards one another, to achieve the truth invested in the divine. To accord with modernity, religion must represent the divine in such a way that individuals' true relation to divinity entails recognition of the exclusive normativity of freedom. If the divine is instead represented in ways that challenge the supreme value of rational autonomy, religious practice will present impediments to the realization of right that modernity brings to consummation. Insofar as the depiction of the divine represents what is of absolute significance, the more divinity diverges from rational agency, the more humanity's alignment with the divine will involve a renunciation of both the institutions of freedom and the privatization of faith that secular emancipation and religious freedom involve. Although it may be historically contingent what forms of religion have arisen and continue to be practiced, the possible ways of construing the divine allow for varieties of religious faith that present very unequal challenges to modernity.

This diversity in compatibility with modernity's embrace of self-determination gets concretized by the specific requirements of the different spheres of freedom.

Property rights comprise the most basic arena of self-determination since unless individuals interact in recognition of one another's ownership of their own bodies, persons are subject to enslavement precluding their exercise of any other rights. In order for individuals to determine themselves as owners, an external domain must be present that does not comprise the reality of some other agency. In other words, nature must be desacrelized if individuals are to be able to embody their wills in some external factor that can be recognized by others as the receptacle of their self-determination as owner. If instead, nature is regarded as invested with spirit or spirits, individuals have no external reality divested of will in which they can objectify their own volition and achieve the recognized status as owner without which no other exercise of freedom is possible. Accordingly, any religion that con-

strues the divine as nature, worshiping natural powers and treating the natural environment as sacred and invested with spirit, deprives humanity of any room for self-determination. Under the thrall of this most savage form of religion, individuals subordinate themselves to a divine with which they can unite only by forsaking every iota of independence and bowing down to powers of nature completely alien to rational agency. Such religion has its counterpart in a community organized wholly in terms of kinship and other naturally conditioned relations in which universal ties of right have no entry.

Property rights first become possible for religious individuals once the divine they worship distinguishes itself from given nature. Only then is a desacrelized external domain available for giving the free will a recognized embodiment. If, however, property rights are to extend to all competent agents, in conformity with the *right*, rather than *privilege* of ownership, the divine must further be freed of any natural distinctions that would enable birthright to determine an individual's proximity to what is of absolute value.

The entitlements of moral accountability impose yet greater demands upon religion. The freedom of morality requires that subjects be held responsible only for what they do on purpose, and only for those consequences of their purposive actions that they intended. Moreover, moral autonomy extends a right of conscience to individuals, entitling and obliging them to determine the content of the moral good for whose realization they hold themselves accountable. Although morality is not the last word on freedom, given how conscience must always struggle to determine an objectively valid good with subjective resources, it provides the only valid avenue for self-determined conduct in the interstices untouched by the ethical obligations of family, civil and political association. Religion can respect moral autonomy only by according individuals two coordinate religious freedoms - the freedom to choose one's own faith and the freedom to interpret one's creed without subjection to clerical authority. Under these allowances, individuals can subscribe to their faith in complete conformity with their freedom of conscience. If a religion instead requires adherence to a doctrine of the good whose interpretation is imposed upon its followers by a clerical hierarchy, moral autonomy is violated.

Household emancipation, for its part, requires that individuals be free to marry without restriction to religious affiliation, race, sexual orientation or any other factor irrelevant to the ability to observe the rights and duties of conjugal relations. If instead a religion refuses to sanctify interfaith marriage

or demands conversion of an infidel spouse, or otherwise imposes restrictions upon marital freedom and the equality of spouses, it will obstruct household self-determination, which is itself a precondition of social and political emancipation. Generally, the more a religion construes the divine as incongruent with rational agency, the more likely it will prescribe family relations diverging from household autonomy.

The economic, legal and cultural rights of civil society pose yet further challenges to religious belief and practice. To be compatible with equal economic opportunity, the related freedoms of occupation and consumption, and the due process of equal legal standing, religion must free its creed of all sanction of social hierarchies defined by birth and natural differences. When, for example, a religion construes unification with the divine as an overcoming of individual subjectivity, proceeding through reincarnations where previous lives have their value registered in different stations of rebirth, civil freedom becomes incongruent with salvation. Decisive for congruence with civil freedom is the degree to which a religion can recognize the authority of civil law. This requires relinquishing any hegemonic claims of religious law, accepting instead that submission to sacred edict be voluntary, applying only to whoever chooses to follow the creed. Making religious law a private matter, however, is only part of the reformation mandated by civil society. To be fully congruent with civil law, the voluntarily accepted sacred law must also shape its edicts so as not to violate the rights legalized in a proper civil code. Only then can a religion fit within the association of civil freedom, wherein it can coexist with other religions provided they have reformed themselves in the same manner.

The reformation of religion securing conformity with civil society has direct political ramifications. Insofar as religious law must be privatized to uphold household and social freedom, religion must be strictly separated from state power. Not only can no religion be privileged by government, but no religious organization can be permitted to vie for political office. If religiously defined political parties are allowed, political freedom stands in jeopardy. The very problem of factionalism for which political parties have been pilloried would be insurmountable if parties are permitted to distinguish themselves by religious faith, instead of by competing programs for how to realize the constitutional rights of all citizens in face of changing circumstances. If parties are defined by a particular religious affiliation, or for that matter, by any other exclusive interest, the identity of ruler and ruled will be sub-

verted the moment any such party wins office. Given its sectarian identity, the victorious party will wield power not as a representative of the entire citizenry, but as a dominating faction, lording over a subject class comprising everyone else. Then, the universality of political ends and the reflexivity of rule will be replaced by imposition of the particular ends of a sectarian group. Further, if the religious party takes power to impose religious rule, the ensuing subversion of self-government will be accompanied by the destruction of civil society, family freedom, and equal toleration of other faiths. For these reasons, the Algerian and Turkish military authorities were right to annul elections about to be captured by religious parties, but wrong to have allowed such parties in the first place. Blocking religious groups from gaining entry into the political sphere is as much a bulwark of civil society as it is of self-government. The same is true of prohibiting fascist movements from contesting elections. Because one cannot have a right to conspire to destroy the institutions of freedom, democracy cannot consistently tolerate anti-democratic parties, be they religious or secular.

All these requirements that religions must satisfy to accord with the institutions of freedom might appear to be external compromises imposed by a modernity essentially alien to religious concerns. Certainly the foundation-free character of self-determination alone entails that modernity's system of right stands in need no more of a religious than of any other foundation, even if religions must be of a certain character so as not to obstruct modern freedoms.

Nonetheless, the imperative to shape religious belief and practice to accord with the exclusive normativity of self-determination is wholly immanent to religion. Instead of coming from without, the identification of freedom and value is a fundamentally religious concern to the extent that religion, to be worthy of the name, seeks in our relation to the divine what is of essential importance to humanity. Any assignment of fundamental worth to a religiously sanctioned oppression falls prey to the dilemmas of foundational justification. So long as a valid life owes its character to something external, instead of to its own self-determination, what confers validity remains separate from what possesses validity. As a result, the foundation that allegedly bestows validity upon humanity cannot meet its own standard, which consists in being determined by the privileged ground it comprises. To function as the foundation of validity, this ground constitutively determines something other than itself. If the privileged foundation were to determine itself, which it must do to satisfy its own validity requirement and become self-referentially consistent, the de-

fining difference between foundation and what is founded would collapse, leaving validity consisting in what is self-determined. Accordingly, the exclusive normativity of self-determination need not depend upon any external assumptions. Any attempt to offer an alternative automatically treats what is valid as owing its validity to something other than itself, resurrecting foundational justification, which, on its own terms, demands eliminating the distinction between foundation and validated practice, leaving self-determination as the only possible bearer of normativity. Consequently, if religion is to be true to its own vocation and locate the truth of humanity in its relation to the divine, divinity must be so construed that humanity's relation to it entails the emancipation of humanity. To be a law expressing the divine's true prescriptions to humanity, religious law must be a law of freedom, allowing individuals to worship and belong to their religious community without impeding the exercise of their rights as owners, moral subjects, free and equal spouses and parents, members of civil society, and self-governing citizens. As we have seen, this entails granting individuals religious freedom, empowering them to decide independently what their faith will be and obliging them to respect others' entitlement to do the same. It can include observances distinct from the general strictures of secular law provided that any such ritual practice not violate the rights of individuals at home, in society, or in political community.

The resulting privatization of religion and ecumenical tolerance might appear to involve a self-defeating concession to religious relativism, fatally undermining religion's own constitutive claim to locate the absolute truth of humanity in relation to the absolute. This would be true for any religion that construes the divine such that worship and religious practice imprisons humanity in a community of subservience. If, however, religion represents the divine in conformity with what is justifiably of value in human life, the acceptance of religious freedom does not devalue religious doctrine; instead, it only confirms the exclusive validity of the religious doctrine whose divinity prescribes human emancipation. For this reason, the modernization of religion is not a recipe for relativizing faith and undermining the appeal of religion. Modernity is fully congruent with religion so long as religion consummates itself on its own terms. What de Tocqueville observed in the juvenile United States was not the flourishing of every sort of religious practice, but a cornucopia of religions that had sufficiently modernized themselves to coexist without forsaking their own creed.

Islam Versus Modernity

In important respects, Islam comprises a religious faith that has overcome many of the doctrinal obstacles to modernization. Like Judaism and Christianity before it, Islam has purged the divine of all residual traces of natural determination at odds with rational agency. Allah is the Lord, a pure absolute will, in which divinity has been thoroughly spiritualized, divested of physical encumberment and the finitude any such shaping entails. Like Jehovah, Allah is the creator, existing entirely independently of nature, which is relegated to a creation generated by and remaining over and against the divine. Although this renders humanity itself a creation, Allah, like Jehovah and the God of Christianity, has created humanity in the image of the divine, a divine whose characterization as the sovereign Lord implies that the essence of humanity resides in freedom of will. Insofar as freedom of will is universal to competent agents, the religious law of Islam essentially applies to all its faithful, irrespective of rank. In this respect, Islam follows in the footsteps of the Torah's ten commandments, which broke new ground by putting all Jews under the same rules, in contrast to the separate particular codes of hierarchical caste communities.

Yet, whereas Jewish religious law applies without discrimination to all Jews, Islam extends this universality beyond the limits of a particular people, joining Christianity in the ranks of religions who proselytize, offering a way of relating to the divine that is inherently good for all. This extended universality overcomes the given boundary of consanguinity, which has no right to put any frontiers on relations of freedom. Admittedly, the restriction of Jewish religious law to a particular people is not based on any natural privileging. After all, not only does the Torah proclaim that all humanity is created in the image of God, but the relation between the Jewish people and the divine is based on a freely entered covenant, rather than upon a bond determined by nature, independently of will. Nevertheless, Islam's claim to be a universal religion, prescribing a relation to Allah to which all should subscribe, would seem to be most congruent with the global normativity of modernity's civilization of freedom.

Further, the basic observances of Islam pose no inherent obstacle to the exercise of rights. The primary Muslim injunctions to follow certain dietary restrictions, pray towards Mecca five times daily, make a pilgrimage to Mecca, give to charity, and resist assaults upon the faith need not violate any entitled freedoms of others, provided, of course, these injunctions apply only

to those who have voluntarily adhered to the faith. Then, all can be followed without transcending the privatization of religion that modernity requires.

Nonetheless, the universality of Islamic faith becomes of utmost danger to modern institutions of freedom when it gets informed by hegemonic aspirations enshrined in the religious significance given the life of Mohammed in Islamic tradition. Unlike the prophets of the Jews, Mohammed does not lead a particular people out of oppression to establish a community of its own where it can enter into a true relation to the Divine. Instead, Mohammed is a religious conqueror, forging an ever widening empire of faith by military conquest and imperial rule. Through his founding example, holy war passes from defense to offense, an offense without limit, given the universal reach of Islamic proselytization.

In contrast, the particularism of Judaism becomes its saving grace. Because Judaism, like Hinduism, has no aspirations of proselytization, combining religion and rule is not sought, except in exceptional circumstances, such as enslavement under the Pharaohs and the Nazi final solution, when the political independence of the religious community may be necessary to secure the safety of the faithful and the continued practice of the religion. Otherwise, Judaism is generally fit for the privatization of faith allowing integration into civil society. Toleration of other faiths poses no threat to Jewish religious practice, so long as these faiths are tolerant in return. By the same token, Jewish religious law can consistently apply solely to the Jewish community. Since that law prescribes communal observances that by and large leave secular freedoms unimpeached, it readily allows for a secular law governing citizens of all faiths in an emancipated body politic. Admittedly, orthodox Judaism may spurn interfaith marriage and personal freedom of belief. Yet even these impositions on the marital and moral freedom can coexist with civil society to the extent that they persist as self-imposed commitments in a freely joined ghetto.

The imperial tradition of Mohammedan conquest transforms the universality of Islamic dogma into a global challenge to moral accountability, family rights, civil society, and self-government. Other pre-modern opponents to modernization defend traditions rooted in a particular heritage that cannot consistently seek to transgress its local bounds and strive for world supremacy. They may seek to roll back the external modernizations already implanted within their community and screen out any further development, but this resistance, such as waged by Hindu militancy, has no global ambition. By contrast, because Islam has sufficiently spiritualized the divine so that Allah appeals to all humanity, the example of Mohammed the religious

conqueror has no regional limitation. The contemporary spread of Islamist militancy may have, as V. S. Naipaul observes,[1] supplanted the local forms of prevailing Muslim culture with an Arabic liturgy and specifically Arabic architectural and artistic motifs. Nevertheless, this Arabic cultural imperialism could just as well be jettisoned without subverting the hegemonic aspirations of a world-embracing Islam.

These aspirations are reflected in the pervasive Islamicist demands to make Islamic law supreme and exclusive, to liquidate any cultural dissidence that questions the authority of Islam, to destroy non-Muslim culture, both contemporary and historical, and to ban proselytization by other religions. These demands apply wherever Muslims reside, just as support for conversion to Islam remains a global imperative. Symptomatic of the combination of universal inclusion and hegemonic exclusivity is the operation of the holy sites in Mecca and Medina, to which converts from all over the world are welcomed, but from which non-Muslims are strictly barred.

So long as adherence to the Mohammedan example ties Islam to the creation of an Islamic state, all modern freedoms, with the exception of ownership, stand in jeopardy. Even if Islamic law were interpreted so as to proscribe unequal treatment of women and forbid holy warriors to murder civilians, the mere advocacy of religious rule would still signify a repudiation of the privatization of faith and religious tolerance undercutting the freedom of conscience, marital and parental rights, the social autonomy of civil society, and self-government. Under the religious law of an Islamic regime, individuals lose the right to determine independently the moral good, forfeit their entitlement to marry and raise children to autonomy without subordination to a particular creed, become deprived of the cultural liberty and legal equality generic to civil society, and have their political freedom usurped by religious clerics. Given the exclusive normativity of self-determination, Islamist reaction cannot coherently represent Allah in a manner congruent with the truth of humanity.

The Modernization of Islam

Because the war against terrorism is a war against Islamist reaction, victory cannot be ultimately achieved without the modernization of Islam. Terrorist groups can be dismantled. Religious political parties can be prohibited and clerics can be banned from holding public office. Quality secular education can be made universally available. Palestinian independence can be won, sanctions can be lifted against Iraq, United States forces can leave the Gulf, and

unprecedented efforts can be made to diminish the glaring inequalities between the nations who modernized themselves and those subject to external modernization. Yet none of these measures will suffice to rid modernity of its greatest pre-modern antagonist unless Islam fully modernizes itself.

Although religions widely vary with respect to how much they must reform their dogma, observances, and hierarchy to become congruent with the civilization of freedom, all possess the capability of reinterpreting their creed to make it more compatible with modernity. Fundamentalists may wish to uphold their own authority and repress religious freedom by laying claim to an unambiguous literal reading of their holy scriptures. Nevertheless, no scripture interprets itself, even if the basis of interpretation always lies in common understandings that make communication possible. Reinterpretation of prevailing dogma must retain some recognizable connection to religious tradition in order to comprise a religious reformation, rather than a revolutionary founding of a new faith. This requirement, however, leaves religious reformers otherwise free to reshape their faith in greater conformity with the institutions of freedom. Because religion seeks in the divine what is of absolute value for humanity and absolute value can lie nowhere else but in self-determination, theologians can always make a case for embracing ecumenical privatization and secular freedom as a consummation of absolute religious truth, rather than a sacrifice of faith to relativism.

Admittedly, Islam, like Judaism before it, construes the divine as a Lord whose absolute will stands in an external relation to humanity, which, although created in the image of the divine, still relates to it by submitting to external commands requiring positive actions. This reflects the abstract character of the denaturalization common to Jehovah and Allah. Both stand apart from their creation, such that the sovereignty of the divine over everything natural still presents an abiding distinction leaving the infinity of god tainted by a limit - the externality of the finite. Accordingly, as much as the pure will of Jehovah and Allah implies the freedom of a humanity created in its image, humanity still stands subject to positive prescriptions that are external to self-determination. The basic Muslim prescriptions on diet, ritual prayer and pilgrimage may all be as inoffensive to the rights of individuals as the corresponding sacred commands on Jews and Sikhs, but they lack any inherent rationality and any inherent recognition of how self-determination involves submission to self-legislation. Nevertheless, just as Judaism has been reformed to render strict observance of positive ritual requirements something inessential to faith, so

Islam can undergo a similar self-reinterpretation without abandoning the basic sovereignty of Allah and the universal character of Muslim faith. This involves the same recognition of personal freedom of religion that entails jettisoning the identification of Islam with rule fostered by canonizing the historical career of Mohammed and his imperial successors. These paths of religious reformation are not entirely untraveled, as the lives of modernized Muslims can testify. The struggle to make them the predominant self-interpretation of Islam will determine whether the Muslim faith can be at home in the modern world and true to what is of ultimate value to humanity.

What makes this theological struggle especially challenging is that it must predominantly take place in post-colonial nations, burdened by pre-modern traditions, the deformations of colonial exploitation, and the inequalities between self-modernized and externally modernized countries. The promise of modern institutions of freedom is tainted by the bleak reality of the post-colonial condition, where the new secular order progressively strangling traditional relations offers a society in which the widening gulf of its own rich and poor and between itself and the "first" world overwhelms efforts to secure equal economic opportunity, puts enormous destructive pressures on marital and parental relations, and undercuts the ability of government to escape widespread corruption, political inequality, outright dictatorship, and subservience of its economy, culture and government policy to foreign influence. These are conditions that give allure to the proto-fascist alternative of the ethnic political solidarity of pan-Arab movements and their counterparts, as well as foster nostalgia for the pre-modern moorings of Islamist theocracy.

Although overcoming these conditions does not guarantee the self-modernization of Islam, it would be illusory to think that the war on terrorism can succeed unless these barriers to religious reform are given no less attention than combating the holy warriors. Doing so is not merely a pragmatic strategy. Alleviating the post-colonial condition is itself an imperative of the principles of modernity, an imperative whose fulfillment just as much secures the globalization of the institutions of freedom against which religious reaction rebels.

NOTES

[1] *V. S. Naipaul, Beyond Belief:* Islamic Excursions Among the Converted Peoples (New York: Vintage International, 1998), XI.

© Richard Dien Winfield, 2004

РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ НА УРОВНЕ БЫТОВОЙ ОБРЯДНОСТИ РУССКИХ, БУРЯТ И ЭВЕНКОВ ЗАБАЙКАЛЬЯ

Андрей БУКИН

На территории Забайкалья сформировалось поликультурное пространство, представляющее собой сферу сосуществования и развития разных этнических культур. Одним из факторов развития культуры является её взаимодействие с соседними культурами. Через призму другой культуры по-новому отображается знание о своей собственной, острее воспринимаются существующие различия. С принятием этих различий приходит необходимость осознания заимствования того лучшего, что выработано культурой народа, в контакте с которым существует этнос. Такое заимствование происходит не только в плане материальной культуры, но и в не меньшей степени – духовной.

Бесконфликтность сосуществования на стыке национальных культур требует, как минимум, уважения религиозных представлений и обычаев соседнего народа, а в лучшем случае – принятия их. Последнее особенно важно при длительном проживании народов на одной территории, поскольку определяет уровень комфортности в сфере межкультурной коммуникации. Всё это присутствует в сложившемся культурном комплексе Забайкалья.

Национальная религия для представителя другой культуры проявляется в обряде. Формирование представления о ней происходит через его расшифровку, которая порождает вторичную интерпретацию религиозной идеи. Рассмотренная через призму присущих религиозных этнических представлений, она создаёт в этническом мировосприятии личности подуровень, выстроенный по своим принципам, но с учётом образов и функций сущностей инородных религиозных представлений. Здесь мы сталкиваемся с тем фактом, что на уровне различных культур не равнозначно трактуется понятие религиозного обряда. Например, русское население не воспринимает лечение как часть религиозного обряда, в то время как у бурят это – одно из направлений обрядовой деятельности. Здесь воз-

никает специфическое поле религиозного синкретизма, требующее дальнейшего исследования.

Различия в мировосприятии двух культур, оформляющие представления об опасностях, поджидающих человека в жизни и о том, как их избежать, проявляются, в том числе, и в религиозной сфере. Так, например, при трактовке человеком «ожидания опасности» через парадигмы другой культуры, просыпается инстинкт самосохранения, который воплощается в вопросе: «Если «это» опасно для них, то «это» может быть опасно и для меня?». Восприятие «чужого» как «своего», таким образом, диктует «выход» из сложной, порой, не управляемой ситуации. Например, русские, проживающие в районах эвенков, воспринимают действительность через призму их мировосприятия. Исторически эвенки относятся к действительности с учетом антропогеографического фактора. Природные условия, природопользование диктуют им необходимость бережного отношения к природе, разумного отношения к своим потребностям. Отношения между людьми, находящихся в одном культурном пространстве, определяются символическим языком, который не многословен, но конкретен по своему отражению. Например, слова «есть путь» раскрывают многозначность смысла: погода благоприятствует, время пришло для свершений, боги не возражают и т.д. Для русских эти слова не столько ритуализованы, сколько конкретны и реалистичны, но в пространстве данной культуры они воспринимают ситуацию в соответствии с этническим шифром. Это приводит к образованию следующего специфического поля религиозного синкретизма.

90-е годы XX века сформировали в регионе условия для расцвета религиозной, в том числе и протестантской деятельности, которая выступила альтернативой традиционным конфессиям. На этом фоне определилась политика восстановления исконно традиционных обрядов и традиций. Учитывая поликультурность региона, можно предположить, что на человека оформилось воздействие нескольких религиозных учений и, что более интересно, образцов различных систем бытовой обрядности, воспринимаемых как из окружающего социума, так и из исторических источников. Этот процесс продолжается в настоящее время и создаёт новые прецеденты религиозного синкретизма, требующие своего исследования и осознания.

Возникновение религиозного синкретизма как исторического явления определяется взаимопроникновением элементов культур. Рели-

гия создаёт в этносе своеобразную бытовую обрядность – тот мир, в котором живёт народ. В повседневной культуре Забайкалья синкретические религиозные воззрения – залог мирного сосуществования и источник выработанного в течение нескольких веков опыта толерантности и положительного межкультурного взаимодействия. Забайкальский регион относится к уникальным в России местам, в которых межкультурная коммуникация выстроена на взаимопонимании и стремлении к мирному сосуществованию. Для полиэтнических регионов России опыт народов Забайкалья может быть полезен при определении возможных векторов дальнейшего развития собственной религиозной и социальной культуры. Поэтому в настоящее время более глубокого изучения

RELIGIOUS SYNCRETISM IN EVERYDAY RITUALS OF THE RUSSIAN CULTURE, BURYATS AND EVENKS OF THE TRANSBAIKALIAN REGION

Andrei BUKIN
State Technical University of Chita, Russia

The territory Transbaikalian is a poly-cultural region that represents the co-existence and development of diverse ethnic cultures. One factors influencing the development of a culture is its interaction with neighboring cultures. Through the prism of another culture, one derives a better understanding of one's own culture, the differences are seen in a new light. With the acceptance of these differences, one acknowledges the necessary borrowing of the best that a culture has created. The borrowing happens through contact with the existing ethos, and it comes not only in the form of material culture, but also in the spiritual realm.

Peaceful coexistence at the junction of national cultures requires, at minimum, respect for the religious perceptions and traditions of the neighboring people, and at best, acceptance. The latter is especially important when different peoples have long existed on the same territory, since acceptance defines the level of comfort in the realm of intercultural communication. These conditions are present in the complex cultural context of the Transbaikalian region.

The national religion of a person is reflected in that person's rituals. Perception of the ritual is formed through a decoding that evokes secondary interpretation of the religious idea. Seen through the prism of inherent religious ethnic beliefs, the ritual creates in a person's ethnic world-view a sublevel that is shaped according to its own principles, but which accounts for the images and functions of that people's religious beliefs. Here we face the fact that at the level of different cultures the concept of a religious ritual is not interpreted equally. For example, Russians do not see curing as part of their religious rituals, while for Buryats it is one type of religious practice. Here we encounter a field of religious syncretism that demands further exploration.

Differences in the worldviews of various cultures, giving shape to the dangers that await a person in life and how to avoid them, are reflected in the religious realm. If, for example, in a person interprets the "expectation of danger" through the paradigms of another culture, he or she feels the instinct of self-protection which is presented in the form of the question: "If "this" is dangerous for "them", can "it" be dangerous for me?" Perceiving "someone else's" perceived danger as "one's own" can dictate a way out of a difficult and sometimes uncontrollable situation. Russians living in Evenk areas see the world through the prism of their word-view. Historically, the Evenk perception of reality takes into consideration the anthropo-geographic factor. Environmental conditions and their dependence on nature dictate a gentle and careful attitude toward nature and a reasonable satisfaction of one's own demands. Human relations in this region are determined in a symbolic language that is not very wordy, but is concrete in its reflection. For example, the words "there's a way" discloses a polysemantism of meaning: the environment is favorable, time has come for action, the gods do not mind, etc. For Russians, these words are not so ritualized, as they are concrete and realistic, but Russians living in the cultural space of the Evenk area perceive the situation in accordance with the local ethnic code. This allows the formation of religious syncretism.

Since the 1990s, Protestant and other religious activities have provided an alternative to the traditional confessions, which has created the conditions for religious developments. Against this background, people have sought to restore primordially traditional rituals and customs through political means. Taking into account the region's polyculturalism, one can assume that all persons of the region have been influenced by several religious teachings and, what is most important, by the examples of different systems of everyday rituals that

are perceived both in the surrounding world and in historical sources. This assimilation process continues to this day and it creates new precedents for religious syncretism that ask for exploration and comprehension.

The beginning of religious syncretism as a historical phenomenon is determined by the interpenetration of the cultural elements. Religion evokes special everyday rituals which texture the world in which a people lives. In the everyday rituals of the culture of Transbaikalian Region syncretic religious beliefs represent a pledge for peaceful co-existence and a source of century-old experience of religious tolerance and positive intercultural interactions. Transbaikalian Region is one of those unique places in Russia where intercultural communication is based on mutual understanding and the wish for peaceful co-existence. For polyethnic regions in Russia the experience of Transbaikalian peoples may be useful in determining the possible vectors of future development in religious and social culture. Therefore, the phenomenon of high religious tolerance in Transbaikalian Region merits deeper exploration.

© Андрей Букин, 2004

ФОРМИРОВАНИЕ ТЕХНОЭТИКИ В УСЛОВИЯХ РЕЛИГИОЗНОГО ЭТИЧЕСКОГО ПЛЮРАЛИЗМА

Андрей МИРОНОВ

Основой современной капиталистической экономики и рыночных отношений является протестантская трудовая этика. Это обусловлено доминированием европейских стран (до последней трети XX в.) в мировой экономике. Современное общество потребления базируется на нормах протестантизма, как в первоначальном виде: США, страны Западной Европы, так и в заимствованном виде (весь остальной мир) – таковы правила экономической «игры». В этой системе взаимоотношений социума и окружающей среды мораль практически полностью была лишена экологической составляющей [2].

Использование существующих ценностных приоритетов и методов экономической деятельности вступило в серьезный конфликт с условиями существования биосферы. Для сохранения среды обитания человека, необходимо формирование экологического сознания как одного из базовых элементов мировоззрения [4]. Столь важная роль, которая отводится экологическому сознанию, не может не вступить в конфликт с уже существующими мировоззрениями, основанными на традиционных религиях народов Земли. К сожалению, экологическое мировоззрение рассматривается как принципиально новое и противостоящее традиционным ценностям [2], [8].

Однозначное отрицание религиозных ценностей, навязывание новых ценностей, (даже и экологических, даже и с благими намерениями) порождают аномию (рассогласование ценностей) у представителей традиционных культур. Преодоление аномии, подчас, находит свое выражение в разнообразных экстремистских формах религиозного фундаментализма, как способа противопоставления традиционных ценностей религии агрессии ценностей «западной культуры». Таким образом, вместо разрешения проблем вызванных экологическим кризисом могут порождаться новые религиозно-культурные конфликты.

Возможен ли в настоящее время этический проект, привлекающий внимание представителей различных религий и жителей стран с различным уровнем экономического развития?

Постараемся показать, что новые этические проблемы, возникшие в результате научно-технического прогресса и внедрения технических устройств в повседневную жизнь общества, затрагивают все страны и все религии. Всепланетное единство экологических проблем формирует новую возможность для формирования единых ценностных представлений на основе сохранения среды обитания человека для грядущих поколений людей. Перед опасностью уничтожения жизни, во мраке экологического кризиса формируется новое единство человечества. Существование единого проблемного поля, связанного с экологическими проблемами, позволяет говорить о возможном преодолении аномии в общепланетарном масштабе.

Ценность жизни, выраженная в разнообразных религиозных запретах на убийство, роль Бога в процессе продолжения жизни, преодоление идолопоклонства (в монотеистических религиях) являются ценностями, разделяемыми большинством религиозного населения Земли. Эти ценности игнорируются развитием науки и техники. Как этически нейтральные, наука и техника могли бы рассматриваться только вне человека и общества. Но так как наука и техника есть результат человеческой деятельности и составной элемент культуры, то подобная точка зрения представляется неоправданной идеализацией скрывающей этические проблемы, порожденные широким внедрением достижений естествознания в повседневную жизнь современного общества. Для включения науки и техники в сферу этической рефлексии необходимо не только вскрыть их внутреннюю этическую компоненту, но и этически оценить изменения в человеке и обществе произошедшие под непосредственным воздействием данной формы человеческой деятельности.

В результате промышленной деятельности (применения техники и научных достижений на практике) ценность жизни ставится под сомнение. Современные методы ведения войны, превратившие эту часть сосуществования людей в технологический процесс, способны уничтожить все человечество. (Угроза глобального ядерного конфликта стала менее актуальной, но осталась реальной.) Биотехнологии способны резко изменить существующий состав биоты на планете, что ставит под сомнение и существование естественного видового

разнообразия. Превращение техники в формы идолопоклонства замеченное еще Э.Фроммом и описанное как проявление характерологической некрофилии и стратегии «иметь» – широко распространены в современном обществе потребления [9], [10]. Все эти и сходные с ними процессы не могут быть игнорируемы представителями различных религий.

Рассмотрим еще одно проявление экологического кризиса, обычно не связываемого с научно-техническим прогрессом и нарастанием деструктивных процессов в биосфере. Глобальный экологический кризис проявляется и в культуре. Человечество как часть биосферы разрушает своими действиями не только внешнюю, по отношению к себе, среду обитания, но и сама стабильность человеческих отношений, устойчивость социальных институтов, взаимопонимание и согласованность действий ставится под сомнение.

В результате научно-технического прогресса, доминирование техники во всех видах коммуникаций становится определяющим. Следствием подобной «технизации» является катастрофическое отставание в разработке норм этической адаптации общества к последствиям научно-технического прогресса. *Скорость смены поколений технических устройств, появление новых технических возможностей порождает конфликт уже не между отцами и их детьми, а между поколениями с десятилетним отличием в возрасте.*

Традиционный путь выработки этических норм занимает столетия. У человечества нет такого запаса времени. Высокая скорость научно-технического прогресса требует разработки этических норм ответственности за использование технических средств (научных достижений) на практике, а так же их внедрение в мировоззрение людей различной религиозной и культурной принадлежности.

Этика поступка, преумноженного технической мощью, требует современной рациональной разработки. На современном этапе снова требуется рациональная этика как «recta ratio agibilium» – поведение согласно разуму. «Но поскольку мы, люди не столь рациональны, мы можем лишь стремиться и в какой-то степени приближаться к тем оптимальным решениям, которые способно выработать совершенное рациональное существо» [11]. Поэтому *необходимо создание и методика трансляции норм этической ответственности за использование технических средств (научных достижений).*

Исходя из реалий научно-технического прогресса, насущной необходимости перехода к устойчивому развитию и преодолению последствий экологического кризиса (понимаемого и как кризис в духовной сфере), предлагаю начать формирование нового направления в философской этической проблематике – «техноэтику».

«Техноэтика» своей первой морфемой отражает техническую и технологическую мощь человечества, ставшего, согласно В.И. Вернадскому, «геологической силой». Вторая морфема отражает распространение моральных отношений на возможность применения и оценку последствий использования технических усовершенствований.

Самостоятельной областью техноэтики является установление для всех землян *этики использования, применения и распространения технических устройств.* Воздействие этих технических устройств на окружающую среду, последствия изменений, как природной, так и социальной среды требуют этической оценки. Представляется особенно важным, что *выработка этических представлений регулирующих отношение человека к новым техническим устройствам должна постоянно эволюционировать вслед за развитием техники*. (Принципиальное различие между техникой и технологией в данной статье не рассматривается).

Современная ситуация не позволяет ни одному обществу успешно адаптироваться к воздействию научно-технического прогресса традиционными способами вековых проб и ошибок. Высокая скорость научно-технического прогресса и социальная инерция общества требует разработки этических норм профессионалами. На современном этапе стихийное формирование этики должно смениться систематическими этическими исследованиями повседневной человеческой деятельности. На Западе этот процесс уже начался: «современная этика в англоязычных странах характеризуется возрастанием интереса к практическим проблемам морали...», – пишет Гроарк [1]. Важное место в современной этике уделяется формированию профессиональной этики. Но подобная профессиональная этизация оставляет вне своего рассмотрения общефилософские и общекультурные этические проблемы. Сведение этики к набору кодексов чести соответствующих профессиональных сообществ выводит этику из общественной жизни. Последствия подобной «деэтизации» культуры и повседневного общения обещают мало хорошего. Этика, превращенная в составную часть профессиональной подготовки, перестает регулировать отношения между членами общества.

Какие процессы могут возникнуть из-за отставания общества в развитии этической сферы? Первым и очевидно негативным последствием будет разрушение смыслового поля как в рамках одной культуры, так и в процессе межкультурных коммуникаций.

Этика, стихийно формируясь в результате коммуникаций, и используемая как средство коммуникаций [6], будет заведомо неадекватна способу коммуникаций. Поясним это на следующем примере. В момент начала телефонного разговора традиционной формой вежливости является слово «алло», перенесенное же из контекста технического общения в непосредственное, «живое» общение, использование этого слова расценивается как грубость.

Другой пример покажет проблему межкультурной коммуникации. Использование публично обнаженного женского тела стало частью европейской культуры. Представитель, например, исламской культуры обладает возможностью не ходить на стриптиз и таким образом сохранять нравственный облик. Однако кинематограф, наиболее развитый в Америке, пропагандирует сексуальность и таким образом вторгается в культуры различных народов. Доступность просмотра американских кинолент воспринимается не только представителями исламского фундаментализма как культурная агрессия. В данной ситуации только зашоренный идеологическими догмами человек будет рекомендовать «не смотреть американские киноленты». В глобализированном современном информационном мире не смотреть американское кино – значит, не смотреть ничего вообще. Подобный шаг может расцениваться как проявление культурной агрессии, что нарушает межкультурную коммуникацию и разрушает то этическое поле, на котором мог возникнуть обмен мнениями. Таким образом, возникает дилемма: либо смотреть и быть вместе со всем миром, либо не смотреть и стать и политическим, и культурным изгоем. Последствия подобной культурной самоизоляции хорошо известны, в первую очередь – это политический конфликт с гарантом мирового устройства по американскому образцу Соединенными Штатами Америки.

Этика, как условие и результат коммуникаций, оказывает определенное воздействие на общество. Вне этических ценностей не могут существовать ни социальная организация, ни культура. Разрушение этических норм приводит к разрушению и общества, и культуры. Этика, являясь социальным регулятором в традиционных обществах, направлена, в том числе, и на достижения гармонии общества и природы, устойчивость

общества к изменяющимся условиям внешней среды [2]. Разрушение этики или ее отставание от реалий внешних изменений неминуемо приведет к утрате стабильности общественной организации и в конечном итоге к разрушению общества, вплоть до разрушения государственного образования. Для общества с традиционными культурами это особенно опасно, так как чревато социальными конфликтами как внутри самого распадающегося общества, так и с непосредственным окружением. Средства коммуникации сделали мир единым. Невозможен развал общества или государства без последствий для всего остального мира. Безболезненно разрушить государственное устройство за последние 150 лет еще никому не удавалось. Для стран христианской культуры, и в первую очередь для США, пренебрежение культурной и религиозной самобытностью иных народов может обойтись очень дорого. Но и для всего мира возникающее новое противостояние, например, ислама и христианства не несет ничего хорошего. Как жители Нью-Йорка и Вашингтона, так и жители Кабула, Багдада и т.д. не почувствовали удовлетворения лично ощутив подобное противостояние.

В середине XX в. физик Энрико Ферми сформулировал вопрос о том, почему мы до сих пор не столкнулись с инопланетным разумом. Учитывая возможность существования иных цивилизаций в огромных просторах Вселенной, их возраст и технический прогресс, необходимо допустить либо прямой контакт с землянами, либо иные проявления инопланетного разума в доступных для земного наблюдателя формах. До сих пор ничего достоверного, подтверждающего существование технологически равного землянам инопланетного разума не обнаружено. Возможно, что, достигнув определенного технического уровня, цивилизации уничтожают себя в результате войны или в иных техногенных катастрофах [3]. Предложим свое видение данного парадокса. Достижения цивилизаций в технической сфере сочетаются с нарастанием экологических проблем. В основе этого процесса лежит дисбаланс между ролью техники и катастрофическим отставанием в регламентирующей использование ее достижений этике. Общество приходит к катастрофе, так как не способно выработать соответствующие этические нормы и применить их на практике. Возникает дисбаланс в отношениях между обществом и внешней средой, а так же и внутри самого общества, который приводит к гибели при определенном состоянии дисбаланса между техническим развитием, и этическим отставанием от дос-

тигнутого уровня развития техники цивилизации. Пока земная цивилизация развивается именно этим опасным путем.

Обсуждение этических проблем, связанных с ролью техники, конечно, не должно рассматриваться как игнорирование иных проблем современного человечества. Но осуществление перехода к устойчивому развитию без использования техноэтической составляющей столкнется с навязыванием экономически развитыми странами своего видения мира. Финансовое и политическое могущество, помноженное на технические возможности, породит новые проблемы. Создание техноэтики позволит лишь найти этические рычаги для перехода к сценарию устойчивого развития. Если современные экологические проблемы порождены протестантской этикой, то предложение новых этических норм должно позволить быстрее и эффективнее перейти на рельсы устойчивого развития на иных этических основаниях, нежели существующие. Все вышесказанное не отменяет необходимость принятия политических решений, изменений приоритетов в экономике и других действий, направленных на создание таких форм экономической деятельности, каковые будут направлены, в первую очередь, на сохранение окружающей среды, и только во вторую – на удовлетворение потребностей человечества. Формирование основ техноэтики позволяет лишь расширить сферу активного противостояния глобальной экологической угрозе.

Создание форм этики регламентирующие отношение и использование технических усовершенствований должно опираться на принцип биоцентризма, дополненный техноэтическими представлениями. Биоцентризм делает упор на «абсолютную ценность живого во всех его формах, на *этическое восприятие живого* (выделено мной – А.М.), на понимание человека и человечества как части планетарного биоса» [7]. Человечество, как часть биосферы, наделено определенными техническими возможностями, влиять на окружающий его мир. Признание ценности жизни должно ограничивать как применение, так и направления развития науки и для реального, а не мистически-декларативного «благоговения перед жизнью».

Одним из базовых принципов этики становится уважение к иным культурам и религиозным ценностям. Подчас, это декларативное утверждение, но в техноэтике оно становится одним из краеугольных камней. *Создание и использование техники должно осуществляться в соответствии с нормами морали, права, религии конкретного народа или*

религиозной общности людей. Широко освещаемые средствами массовой информации события, связаные с присвоением идентификационных номеров (ИНН) и фотографированием женщин-мусульманок на паспорт без головного убора, показывают игнорирование религиозных ценностей в угоду технике идентификации индивидуума.

Техноэтика не должна быть принципиально новой этикой, хотя часто предлагается именно принципиально новая этика [2], [8]. Подобный подход представляется неверным. Любая принципиально новая этическая система будет претендовать на роль новой религии. Такая этика вступит в конфликт и с традиционными для различных народов представлениями – будет рассматриваться ими как еще один способ навязывания иной культурной идентичности. Для формирования экологического сознания необходимо найти опору в уже существующих этических моделях.

Представляется гораздо продуктивнее разрабатывать такие формы техноэтики, которые не будут вступать в противоречие с существующими религиями, а, наоборот, будут создаваться на их основе и нести тот уникальный нравственный потенциал, который уже выработан в них.

Мною были предложены следующие техноэтические нормы для православных христиан:

- православный не использует технические устройства ради престижа, они используются в утилитарных целях по их назначению;

- перед использованием технических средств православный задумывается и оценивает вред, который они могут причинить ему и окружающим;

- православный ищет возможность использовать вербальные способы передачи настроения, избегая суррогатов эмоций в Internet – смайлов;

- православный отказывается от просмотра церковной службы при помощи средств массовой информации, как замены непосредственного участия в ней. Православный не стремиться к научному и техническому прогрессу, лишенному этической компоненты;

- православный ученый, инженер, техник не участвует в исследованиях способных нанести вред человеку и обществу по моральным соображениям;

- православный избегает использовать товары и услуги, в которых составные натуральные компоненты, без необходимости, заменены искусственными [5].

Следствием разработки этических норм в соответствии с требованиями различных религий, станет не отказ от протестантской этики, а ее дополнение и «экологизация». Экономике, построенной на базисе трудовой этики протестантизма, может и должна быть противопоставлена экономика, построенная на иных этических основаниях. Опасность глобальной экологической катастрофы в глобальном применении единой экономической системы и ее единой этической основы. «Монополизация» этической основы экономики так же опасна, как и монополизация в национальной экономике, как и транснациональная монополизация в экономике глобальной. Необходимо чтобы наряду с протестантской этикой и другие религиозные этические системы не просто получили право на существование, они имеют право фактом своего воздействия на умы миллиардов людей, а получили право решать экологические проблемы, стоящие перед конкретными народами и регионами. Задача, стоящая перед представителями религиозных конфессий – сохранение данного нам в пользование мира на приемлемых для каждой конфессии основах.

Создание единой глобальной техноэтики, способной применяться везде и всегда, и служащей государствам «золотого миллиарда» для своей культурной и промышленной экспансии, недопустимо. В подобном «исполнении» техноэтика не облегчит разрешение экологических проблем, а породит новые культурные конфликты. Уже сейчас культурные конфликты обходятся дорого для стран «золотого миллиарда». Одним из источников международного терроризма, ассоциируемого не всегда правильно, исключительно с исламским фундаментализмом, является противостояние национальных культур навязываемой западной (американской) культуре.

Учет разнообразных географических и культурных условий, в рамках которых осуществляется человеческая деятельность, так же делают невероятным нахождение единых норм для всех народов, либо эти нормы будут предельно общими и неспособными отразить многоцветие мира. Опора на существующие религиозно-этические системы позволит сделать техноэтику востребованной множеством людей. С изменением этических ценностей возникнет реальное изменение социальной организации и структуры экономики. Техноэтика, как один из многих факторов, способствующих переходу земной цивилизации к сценарию устойчивого развития, будет способствовать «неограниченно долгому существованию человечества».

TECHNOETHICS FORMATION IN CONDITIONS OF RELIGIOUS ETHICAL PLURALISM

Andrey MIRONOV
Moscow State University

The basis of the modern capitalistic economic system is the Protestant work ethic. The modern consumer society is based on the norms Protestantism, as in the initial form (in the USA and the countries of Western Europe), and in borrowed forms (the rest of the world). In the capitalistic system the mutual relationship between the environment and morality was practically completely deprived of ecological considerations [2].

The priorities, methods, and ideals of modern civilization have entered into serious conflict with the conditions of existence of the biosphere. The formation of ecological consciousness is a basic element of the necessary new outlook [4].

The global ecological crisis is apparent also in culture. Its consequence becomes a catastrophic backlog in the development of norms concerning the ethical adaptation of a society to the consequences of scientific and technical progress. The speed of change between generations of technical devices and the occurrence of new technical opportunities cause conflict not so much between fathers and their children, as between generations with ten years difference in the age.

In the traditional context, the development of ethical norms takes centuries, but mankind not longer has such a stock of time. The high speed of scientific and technical progress demands a rapid development of ethical norms regarding human responsibility vis-a-vis the practical applications of technological innovations (scientific achievement) and as their introduction through the education system in society.

To meet the challenge for a new set of ethics proceeding from the realities of scientific and technical progress and to promote the possibility of steady development, I offer to begin the formation of a new direction in resolving the philosophical ethical problematic – “Technoethics”.

This independent field, Technoethics, addresses the need to define the ethical uses, applications and distribution of technical devices. It examines the influences of technical devices on an environment, and the ways in which ethical views create influence both the natural and social environments. Tech-

noethics focuses especially on the role of ethical views in regulating man's changing attitudes toward new technical devices.

The field of Technoethics assumes that it is ncessary to develop an alternative to the Protestant work ethic. The transition to sustainability, from a Technoethic point of view, takes into account the still existing polyphony of cultures against a background of aggressive globalization.

Technoethics does not necessarily involve the generation of essentially new ethics, though essentially new ethics are frequently offered [2], [8]. Such approach is considered wrong. Any essentially new ethical system would become a new religion, and such a system would be examined by representatives of most countries and peoples as another imposition by other culturally advanced countries. For the formation of ecological consciousness it is necessary to find a support in already existing ethical models. These are the traditional religions, wherein the performance of ethical norms is rigidly controlled.

The task facing representatives of the confession religions in light of the global ecological crisis is developing acceptable stewardship practices, for the world was given us to use, based on the confession.

The account of various geographical and cultural conditions is a contextual framework within which human activity is carried out. It is improbable that we can develop uniform norms for all peoples, unless these norms are so common and simple that they are unable to reflect the multiplicity of the world. The need to support existing ethical systems will make Technoethics a necessary solution. Achange of ethical values happens concurrently with real changes in the social organization and the structures of economy. Technoethics, as one of many factors promoting the transition to a world civilization characterized by steady development, will promote «beyond all bounds the long existence of mankind».

БИБЛИОГРАФИЯ

1 *Гроарк Л.* Практический разум и полемика вокруг порнографии // Мораль и рациональность. М.: ИФРАН, 1995.

2 *Данилов-Данильян В. И.* Экология и проблемы этики // Глобальные проблемы биосферы М.: Наука, 2001.

3 *Крик Ф.* Жизнь как она есть: ее зарождение и сущность. М.: Институт компьютерных исследований, 2002.

4 *Медведев В. И., Алдашева А. А.* Экологическое сознание: Учебное пособие. М.: Логос, 2001.

[5] *Миронов А. В.* Православие и техноэтические проблемы // Материалы XII Международного конгресса «Взаимодействие науки, философии и религии на рубеже тысячелетий: прошлое, настоящее и будущее». СПб.: Изд. центр Морского технического университета, 2002.

[6] *Назарчук А. В.* Этика глобализирующегося общества. М.: Директмедиа Паблишинг, 2002.

[7] *Олескин А.В.* Биополитика. Политический потенциал современной биологии: философские, политические и практические аспекты. М.: МГУ, 2001.

[8] *Петрищева Г.Ф.* Духовные составляющие устойчивого развития // Введение в теорию устойчивого развития: Курс лекций. М.: Ступени, 2002.

[9] *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. М.: ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1998.

[10] *Фромм Э.* Человек для себя. Иметь или быть? Минск: Издатель В.П.Ильин, 1997.

[11] *Хэар Р.* Как же решать моральные вопросы рационально? // Мораль и рациональность. М.: ИФРАН, 1995.

© Андрей Миронов, 2004

САКРАЛЬНОЕ И СВЯТОЕ: ДЕФОРМАЦИЯ ХРИСТИАНСТВА?

Дмитрий НОВИКОВ

Речь пойдет о границе. О пределах, в том числе, о совместных пределах философии и религии, но также одновременно о границе, отделяющей деконструкцию от той хайдеггеровской «уже» не философской мысли, которая, покидая или стремясь покинуть пределы онто-теологии, осознает себя вне этих разграничений. Возможно, эти разные по сути границы в каком-то смысле совпадают, совмещаются, возможно, в некоторой логике странных оппозиций это одна и та же граница. И если так, то может ли она быть представлена, «репрезентирована» в языке или это уже то, что называют границами самого языка?

I

Может показаться, что «философская деконструкция» каким-то невероятным образом вырывается вовне, избегая тех альтернатив, из которых складывается наш выбор, выбирая странный метод: изживая альтернативы, делая их невозможными, вводя требование невозможного. Однако что это такое – невозможное, о котором сегодня деконструкция ведет речь, не находящее место ни в нашей речи, ни в ее молчании, ни в памяти, ни в самом большом забвении, самом отторгнутом бессознательном, самом неосуществленном невозможном? Ибо «ввести невозможное – невозможно; если оно осуществимо, оно уже возможно. Оно должно быть возможно и невозможно одновременно – это и есть то затруднение, в котором сразу путается наша логика, вот апория», замечает Деррида. Желающий не сказать о чем-то уже говорит об этом, он молчит об этом в своей речи. Остается… нечто невозможное только как опыт самого невозможного, непомысленного, абсолютно забытого. То, с чем связывает не память, но *обещание памяти*, скорбь по прошлому, которого нет, по тому отсутствию, которое никак не восполнимо, то, что, по-гамлетовски нарушая порядок времен, историю, раскрывает зияние прошлого, которое только еще *должно* наступить. То, «что показывает, скрывая». Стоит только вглядеться, – пишет Деррида, – наша

история в самом деле полна призраков. Но нужно сразу заметить, что все это, похоже, не только заимствует определенную лексику мессианизма, но и оказывается глубоко родственным мотивам той теологии, которая так или иначе связана с апофатической традицией и с момента своего возникновения стремится вернуться к самому началу, к чистоте божественного первоисточника, незамутненного толкованием, повтором, вторичностью слова. И это мотив не только деконструкции, в каком-то смысле он всеобщ.

Собственно, где проходит граница между дискурсами теологическим и рациональным, философским, разве границы веры, в пределах которых разуму следует верить, не были достаточно точно указаны Кантом? Проблема, однако, не в том, что, как может показаться, дискурс деконструкции (или же Хайдеггера) является дискурсом теологическим, неявно принимающим онтологические посылки негативной теологии. Скорее она в том, что между дискурсами политики, теологии, философии, науки, начиная с эпохи Просвещения претендующими на раздельность, существует странная тайная взаимосвязь, которая не просто переплетает их между собой, но, оставляя внешне самостоятельными, вводит невидимые правила. Имя этой «невидимой руки» – дискурс исключенного, поскольку, как это будет ясно, у него собственно нет имени, и даже в соответствии с определенной традицией назвать его дискурсом исключения будет некоторым преувеличением. Так, между хайдеггеровским дискурсом, стремящимся коснуться изначального – «изначально забытого» во всей непосредственности его забвения, и дискурсом негативной теологией организуется бесконечный *скрытый обмен*, с одной стороны, делающий возможным сам этот дискурс, открывающий для него определенный резерв, некоторый «метафизический ресурс», а с другой – лишающий его автономности, делая его на определенном уровне неотличимым от дискурса негативной теологии, постоянно вписывая в этот последний иной – «главный», значимый – дискурс.

Собственно, возможность оценить парадоксальность этого, по сути двойного, дискурса предоставлена самим Деррида, демонстрирующим одновременную ориентацию такого дискурса и на изначальность начала, и на изначальную невозможность начала, одновременно – «с самого начала». И здесь, пока пути Деррида и Хайдеггера не расходятся, это и есть их общее видение. Но представить то, «что показывает, скрывая», то изначальное, или «раннее», которое настойчиво стремится проду-

мать Хайдеггер и к чему должна вернуться наша мысль (ибо, как он часто повторял, – чем более велик мыслитель, тем значительнее его непомысленное), невозможно ни в какой «мысли»(*denken*), продолжающей всегда держаться языка и его «представления», ни в какой мыслящей поэзии (*dichtung*), возводящей «дом бытия».

Однако это не значит, что изначальное нельзя некоторым образом стереть, то есть стереть саму запись «бытия», «мысли», и т.д. в новом, более сильном прочтении, тем самым возвращая запись, стирая ее в обратном прочтении как то, что не читается, высвобождая эту невероятную графику в самом записанном. Запись самой записью – стертый, нечитаемый *след*, код творения, и, одновременно, перформатив, сам акт творения в его осуществлении, открытый бесконечному повторению, – именно он только и может быть возвращен, возвращен *письму*, в котором он был записан. Письмо, эта необратимая утрата, – произошедшая невосполнимая растрата, образовавшаяся нехватка, – не может быть компенсирована «отныне» никаким смыслом, никаким значением текста, не может быть восстановлена ни в каких новых границах, но смысл должен быть растрачен до конца, *умереть*, завершая расход, растрачивая всю растрату, окончательно исчезнуть в чьем-то ином, *некотором* письме. И если письмо как «нехватка» есть то, что с самого начала отмечено работой смерти, то эта растрата растраты осуществляет работу до конца, высвобождая абсолютно невосполнимое, исчезновение, смерть, в которое вписано или которым пишется всякое *письмо*.

Невосполнимость письма может быть восполнена только полной утратой, абсолютным уничтожением, в котором исчезнувшее исчезает второй раз, до конца, и это повторное исчезновение как раз сохраняет его в исчезновении как окончательно исчезнувшее в некотором особом тексте, письме, хранящем след исчезновения. Это повторное исчезновение, исчезновение исчезновения, «след следа», раскрывает тот горизонт исчезновения, в котором исчезает само письмо, – исчезает и пишется, раскрывая горизонт исчезновения, в котором оно может пропасть, стать непонятным, нечитаемым. То есть стать посланием.

Горизонт послания и горизонт исчезновения – это один и тот же горизонт. (И, соответственно, горизонт сокрытия и раскрытия тоже один и тот же.[1]) Письмо и есть то исчезновение, которое делает возможным послание, та необратимость, «смерть», в горизонте которой и возможна *посланность*, посыл без «смысла», вне «жизни», вне «настоящего», вне

«времени», и потому открытое для смысла, для чтения. Ведь посланность и есть исчезновение, «отправка».

Иначе говоря, письмо и есть совпадение точки исчезновения и точки появления, чтения и не-чтения, видения и слепоты, – то, что «лежит» на краю. Очевидным следствием этого является совпадение чтения и письма, поскольку парадокс исчезновения заключается в том, что исчезнувшее в письме не есть нечто, существовавшее «ранее»; нет, исчезновение есть лишь акт трансляции, передачи, в котором открывается сама возможность послания, посланности как условия чтения – то есть сокрытие *всегда уже* произошло. И чтение в качестве *повтора* исчезнувшего, впервые раскрывающее изначальность, вторящее некому недостижимому первосмыслу, отныне утраченному, но никогда не существовавшему оригиналу, образцу, вписано в акт письма-чтения, в само посылание. Поэтому деконструкция как «мышление письма» вовсе не ориентирована на поиск письма как скрытого, тайного первоначала, *архэ*, остающегося недоступным: говоря словами Деррида, для «олимпийского взгляда Аполлона» – светового зрения, которое преодолевается лишь дионисийской мудростью Селена, «глазом, открытым в смерть».

Речь не идет о таинственном, первичном крипто-письме, уже навсегда скрывшемся и скрывшим от нас подлинный, первичный смысл, оставшемся запредельной загадкой. Речь не идет о мистическом. Хотя, – и это не противоречит тому, что мы только что сказали, – приведем еще раз слова Деррида: «здесь есть нечто от тайны». Проблема, однако, в том, что сокрытие, осуществляемое в традиционном чтении-письме, недостаточно, метафизично, поскольку чтение происходит внутри презумпции самодостаточности смысла, владения кодом послания, гарантированности настоящего/ прошлого, то есть внутри определенного рода сокрытости в отношении сокрытости, оставляющей сокрытость сокрытой. Чтение, раскрывающееся к сокрытости, которое предлагает деконструкция и, в частности, Деррида, и есть чтение, при котором происходит полное сокрытие, в котором целиком исчезает знак, язык как коммуникация, в котором целиком исчезает значение и смысл, там – в зоне максимального сокрытия, которое и есть послание – *игра мира, ребус или соучастие первоначал*[2]. Речь, конечно же, идет о неисчерпаемости самого сокрытого или сокрытости.

И, быть может, в этом как раз и заключается одно из основных отличий между, с одной стороны, «повторением» метафизики и ее «забыто-

го», непомысленного прошлого, которое развертывает Хайдеггер и с которой он связывает определенную надежду на ее завершение, и, с другой стороны, с деконструкцией, приглашающей приблизиться, заглянуть в «зеркальную бездну», где «нет начала» и где всякое приближение к чему-либо немедленно отошлет к множеству других зеркал, «множеству других отражений, в которых оно существует». Поэтому в деконструкции и не идет речь о завершении метафизики – «по той простой причине, что метафизики как одной метафизики, единой метафизики, некоторой конкретной метафизики нет» и, соответственно, нет такой точки, такого дискурса, из которых ее можно было бы окинуть одним взглядом как целое. И, наоборот, стремление окинуть метафизику одним взглядом, мысленно очертить ее контуры, предъявить ее уже отмечено сокрытием сокрытия, нарциссическим желанием, удерживающим единство некоторого «живого» настоящего в точке говорения, собиранием себя в логосе.

Эта незавершаемость метафизики, метафизического сокрытия, как уже ясно из сказанного раньше, изначальна, поскольку изначальна открытость, о которой Хайдеггер говорит, что «бытие говорит всегда и всегда многими голосами»; а предельная стертость, то есть предельная память послания, открывается как раз в той нечитаемости-читаемости, которая, лишая какого-либо – любого – горизонта, этим «отсутствием» открывает послание, обнаруживая незавершаемую *множественность исчезновения*, в котором записано послание. Собственно, «войти» в след – это и значит читать неистощимое поле записи, *архиписьма*, в котором текст всегда уже пишется, в котором он открыт как посланность письма. Сокрытость и есть множественность послания, всегда больше одного, где 1 всегда уже 1+n: *дессеминация*, и в смысле рассеивания и в смысле де-семинирования, истощения, рассеивания смысла. Это, говоря словами Бергсона, «сверх-жизнь» текста. Письмо всегда и есть дессеминация.

II

Деконструкция как возвращение письма предлагает чтение странных, не образующих прямой линии графем, в которые вписан «наш» текст, места записи, про которые нельзя сказать ни что они есть, ни что их не существует: чтение того, что получило обозначение *онтологической метафоры* как метафоры бытия, парадоксальным образом открывающей саму его возможность. В этой измененной по отношению к Хайдеггеру перспективе сокрытия бытия теологическая проблематика получает но-

вый и несколько неожиданный оборот. Поскольку метафизика есть, следуя Хайдеггеру, метафизическая метафора бытия, которому она «дала место», то высвобождение этой особой метафоры возможно лишь как ее повторение в некоторой другой метафоре, «дающей место» первой в *отступлении* самой метафоры.[3] В таком метафорическом повторении ключевым моментом является именно отступление, поскольку мы меняем направление взгляда, и «отступление» – это то место, которое приоткрывается в метафорическом переводе и откуда становится возможным помыслить метафору метафизики, бытие, обнажая сам изначальный метафорический сдвиг языка. Сама метафора теперь мыслится как место определенной текстуальной вписанности. Метафора показывает, скрывая, и повтор онтологической метафоры (то есть, строго говоря, никакой не метафоры, а того, благодаря чему и возможна метафоричность) освобождает как раз от самой метафоричности как концепта, изначального метафизического концепта, в котором еще продолжают мыслиться отношения метафизики и бытия у Хайдеггера.

В свете вышесказанного становится ясно, что окончательный выход за пределы этого концепта, его полное растворение вовсе не осуществимо, поскольку процесс метафорического удвоения, метафорического «набегания» и есть де-метафоризация, возвращение взятого взаймы концепта метафоры, который представляет собой нечто большее, чем просто концепт, но принадлежит нашей историчности. Говоря другими словами, сокрытие у Хайдеггера мыслится все еще исходя, или, скорее, «внутри» этого концепта, что приводит к постоянному возврату «представления», из которого он настойчиво пытается выйти, к постоянному возвращению сокрытия там, где он стремится его преодолеть, обращаясь к «ранней», «изначальной открытости», алетее, остающейся сокрытой, утаенной. Хайдеггер освобождается от определенного мимезиса метафизики, но он и остается в него включен. Отсюда и вся сложность отношений Хайдеггера с политическим, с историческим повтором изначального, «греческого образца». Но в данном случае важнее то, что дискурс Хайдеггера, стремящегося не говорить языком онто-теологии, метафизики, с определенного момента избегающего слова «бытие», ставящего знак креста поверх этого слова для демонстрации разрыва с традицией, в которой оно понятно, является по своей сути дискурсом апофатическим, и, более того, дискурсом негативной теологии, постоянно говорящей о Боге, не говоря о Нем. Эта вписанность Бога в дискурс определенного не-говоре-

ния приобретает у Хайдеггера некую предельную, высшую метафизическую форму, по сравнению с апофатическим дискурсом Платона, говорящего и не говорящего одновременно о «месте всех мест» – *хоре*, или по сравнению с апофатикой Дионисия Ареопагика и Эркхарта. Это не-говорение образует своего рода необходимый фильтр, «без которого никакой текст не возможен»; в негативной теологии это место – *письмо* – есть место вписанности Бога в апофатическую речь.[4]

У этой речи своя парадоксальная политика, политика присвоения имен, политика мест и определенного избегания. Уклонения не отчего-то определенного, но уклонения впервые создающего дискурс, открывающего пространство, политическое и его призрачного двойника, а точнее, сонм призраков, с которыми отныне борется Политик. Троп этой безымянности не демонстрируется ни в какой речи и не исчезает ни в каком пере-присвоении имен. Но последствия ее могут быть катастрофичны.[5] Мы сможем теперь согласиться с Деррида, который настаивает, что, не образуя непрерывной линии, граница политического, однако, далека от того, как негативная теология определяла границы Бога, которые «всюду и нигде». Парадокс хайдеггеровской речи заключается в том, что он создал, написал определенную теологию, не написав ее и не желая, как он об этом неоднократно заявлял, ее написать. Однако, – вполне резонно задается вопросом Деррида, – действительно ли он не хотел ее написать, и что значат эти повторяющиеся заявления об абсурдности христианской философии, что это – нонсенс, «круглый квадрат»? Речь в данном случае идет не о внутренне противоречивых мотивах творчества мыслителя, про которые, по крайней мере, сама деконструкция, похоже, не берется судить. Речь идет не о глубинном колебании между мотивами, что никогда не исключено, но о колебании самого дискурса внутри самого письма, внутри записанного языка, его двойной, как минимум, логики: изначальность начала и изначальная невозможность начала, одновременно – «с самого начала».

«То, что я пишу, – не теологический дискурс, но совсем другой… – Да-да, мы как раз это и имеем в виду, говоря о чистоте теологического первоначала … – Нет, это другой дискурс – Да-да, вы это сами понимаете намного лучше, чем говорите…», словно три шага в бреду.[6]

Эта внутренняя вписанность дискурса негативной теологии в дискурс хайдеггеровской «деструкции» метафизики, «внутренний», или секретный, обмен, который между ними происходит, организуя сам значи-

мый хайдеггеровский дискурс, собственно и есть след хайдеггеровского письма, как бы постоянно изгоняющего нечто, его не изгоняя, оставляя в некотором «вовне», которое оказывается внутри – или «нутрью» – текста, и, в данном случае, изгоняя то, что по линии сопротивления этого текста самому себе выстраивается, будучи извлечено из ее «плена», как некая теология – теология изначального, нетронутого сакрального. Это то сопротивление, в преодолении которого организуется и замыкается смысл хайдеггровского текста, то исключенное, что может принимать разные имена – Бога, истины, другого – и что отныне становится местом его вписания, вписываний. Это исключенное, непомысленное приобретает у Хайдеггера – «великого мыслителя» – действительно грандиозные масштабы. Хайдеггер неожиданно вписывает себя в собственный проект, тайно организуя свое собственное непомысленное.

«Я не пишу теологию» – с какого момента это читается как «Я пишу теологию»? С какого момента «Что я пишу?» читается как «Что я не пишу?». Когда наступает роковой момент не-написания чего-то? Собственно, он всегда, как сократовское акмэ. Но хайдеровское ненаписанное столь необъятно именно в силу его сверх-избегания, избегания речи о Боге, где избегается само слово *бытие*; оно зачеркивается крестом: «распятое бытие», – скажет Левинас. Это уже графический след Бога, его запись за пределом всякого бытия и всякой метафизики, любой метафизической речи, ставший зримым, единственным, неисчерпаемым местом сокрытия. Что он не написал, что сведено за или под этот знак, уже переставший обозначать, перечеркнутый?

Странный, парадоксальный итог Хайдеггера, всего опыта алетеи, ставшего опытом не-говорения, опытом исключения – религия без веры, сакральное без молитвы, культ без богов, возвращение к первоначалу в противостоянии самой идее первоначала. Хайдеггер эпохи текстов «мыслящей поэзии» – Тракля и Гельдерлина – хранитель сакрального. «На другом конце», как замечает Деррида, тот, кто пошел по альтернативному пути: Левинас.[7] Его исключенное носит действительно несколько иной характер. «От сакрального к святому» – название работы и указание пути человека и человечества. *Другой* – вера без культа, святость без сакрального, Бог без Бога. И Хайдеггер, и Левинас – каждый по-своему – о чем-то молчат, молчат, продолжая говорить, – то ли о Боге, то ли о Другом, то ли о сакральном, то ли о святом… Молчание их невозможно отличить от разговора, потому что

здесь неразличимы явление и явленность, потому что обмен, скрытно меняющий их местами, всегда уже состоялся, и мы не знаем, о чем же мы говорим – молчим о сакральном или святом. След – их неразличимость, неразличимость речи от не-речи, своего от другого, исключенного «вовне». Точка максимальной опасности и возможного спасения, точка максимума веры и максимума безверия – точка послания. Опыт невозможного. Код, который никогда не совпадает с нашим текстом, но «в котором» мы открыты для понимания и которому, следовательно, принадлежим «изначально»: одновременно – и «без начала», и «с самого начала». Код: безначальность начала – всегда двойной код как насилие письма. Вспомним, насилие метафизики, о котором пишет Левинас, и которого он хочет избежать обращаясь к Другому, не изначально – изначально насилие письма.[8] Здесь, в этой записи обитает «несуществующая» граница языка, мысли, теологического, политического, граница историчности – передача, послание. И лишь избегая этот опыт, мы различаем сакральное и святое. А во всем диапазоне между ними – светское и теологическое, разум и веру, научное и вненаучное. Стоит ли говорить, что эта вера и это сакральное вряд ли противостоят научному и рациональному, нет, они характеризуют *невозможное сообщество*[9], изначально открытое посланием, самой простой и бесконечно сложной коммуникацией, утерянной и найденной, где «техника» или «религия» есть лишь некая малость, стремление в несимметричном противостоянии исключения организовать свои самодостаточные сообщества, свое неисчезающее настоящее, свою вечность. Между ними сообщество первой и последней коммуникации, одновременно.

М. Мамардашвили как-то заметил, что «философ – это тот, кто умеет мыслить, существуя на границе». Мы давно можем расширить эту формулу и сказать, что это также тот, кто умеет стирать без остатка свои следы, оставляя их всем, и кто умеет стирать границы между собой и иным, например, Хайдеггером, не стремясь изгнать его попытки завершения метафизики куда-то вовне, вновь обратившись к непомысленному, забытому началу, но, продолжая вписывать себя в его текст, этот невероятный незавершенный, уже разосланный текст, высвобождая его несуществующую границу, не противостоя и не утверждая. Тот, кто ни избегает речи, ни говорит.

SACRED AND SAINT: DEFORMATION OF CHRISTIANITY?

Dmitry NOVIKOV
Moscow State Institute of Foreign Affairs (University) of MFA, Moscow

The problem of the borderline between philosophical and theological discourse, so laboriously studied by *Kant,* seems to be of secondary importance for our global vision. It probably hides beneath a kind of permanent "non understanding" which frames the unusual meaning of political discourse. More precisely, the problem is represented by the "discourse of exclusion", where nothing concrete is exempted and nothing concrete is denied. Nevertheless the act which establishes the discursive limits of a community has already taken place in the immemorial past. In the history of philosophy, deconstructive thought starts where *Heidegger* and *Levinas* left off, and it tries to analyze the reasons why the permanent exclusion of a consideration can have a devastating effect on political forms, and why the excluded cannot be localized in any rational philosophical discourse.

This primitive violence could be derived from *Derrida'*s works – *scripture (ecriture)* which exerts a violence toward any completed sense forcing its way against non-sense. But non-sense becomes a kind of a ghost, which visits in a clandestine way the meaningful text, in the opposition to which the politics of exclusion has now been born. So the text of the discourse on the religion that has developed since This text could be regarded as one of the deconstructive theses on the religion. These developments cause one to ask is philosophical discourse on religion now impossible, as *Shleiermacher* has suggested? The question may also be put in these terms. In speaking or non-speaking on religion can one ever avoid secret religious language, secretly made religious statements where some political thinking is already taking place towards the sacred and saint? Is the negation or abnegation of religion the best solution? Does not speaking of religion always contain some apotheosis, and is not non-speaking a form of negative theology? Heidegger's silence on the topic of religion is exemplary.

The contemporary "war of religions" could be viewed in this perspective as an attempt to escape evil and find salvation in the paradoxical struggle against the force that makes the discourse on salvation possible. Namely the struggle against the communicative openness of our modern technical world which presupposes that some very primitive belief in the Other must occur in order

for us to understand the message in the situation (the meaning of the times). Nothing guarantees that we will ever possess the code to ascertain this message. Nevertheless this code is an *open code* and it can now be rewritten as a demonstration of the very code of the inscription in which the message exists. Paradoxically, *Derrida* argues, this belief in an open *community of creed*, namely a community where the meaning of life could be read and is read, would constitute an "impossible society" (*M. Blanchot)*. Here sacred and saint are no longer discernable. The situation is analogous to what happens to the object during the process of seeing, in the total phenomenon of vision. The indiscernible is just *a trace*, in which the metaphysical violence is now exhausted, and sacred and saint are no longer excluded. The trace becomes readable exactly because it is not longer readable. We have stepped out of our usual text and have broken open the code to which we belong. This code evidently looses its transcendence with the inclusion of the excluded. The inscription discerned at the non-identifiable limit of language and thought constitutes a double code consisting of the text and a supplementary code that is no less than historicity itself, which can be seen as an act of transmission. Thus, by breaking open the code to the whole of "history".

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Похоже, что именно здесь обнаруживается какой-то род наследования от библейской традиции к Кьеркегору, Хайдеггеру и Левинасу наследование, так сказать, самого этого особого места «внутри» этого места, ключевого момента, открывающего интерпретацию: «абсолютная субъективность», «ситуация», «лицо».

[2] *Деррида Ж.* О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000.

[3] *Retrait* и как отступление вспять и как повторное начертание – *re-trait*. Естественно, далее возникает вопрос о «самом» *trait*. "Le retrait de la metaphore" Derrida J. *Psyche`*. Paris, 1987.

[4] "Comment ne pas parler" Derrida J. *Psyche`*. Paris, 1987.

[5] См. например: *Лаку-Лабарт Ф.* Поэтика и политика // Логос, 2000. №3. (О мимезисе без мимезиса и о противостоянии, внутри которого организуется политический, то есть национал-социалистический дискурс М. Хайдеггера.)

[6] *Derrida J.* De l'esprit. Paris, 1992.

[7] *Derrida J.* Fois et savoir // "La religion". Paris, 1995.

[8] *Деррида Ж.* «Метафизика и насилие» – «Письмо и различие». М., 1999.

[9] "Невозможное сообщество" – не есть ли один из примеров неописуемости сообщества, то есть того, что было названо Бланшо – *inavouable*? См.: *Бланшо Морисс* . Неописуемое сообщество. М., 2000.

© Дмитрий Новиков, 2004

СТАРОВЕРИЕ НА СТЫКЕ КУЛЬТУРНЫХ ПАРАДИГМ: ОПЫТ XX ВЕКА

Надежда ПАЗУХИНА

Рассматривая историю и современное состояние староверия в Латвии, можно сделать некоторые обобщающие выводы, касающиеся основных культурных механизмов, действующих в староверческой субкультуре, о моделях приспособления староверов к внешней (*мирской*) культуре и реакциях на изменения окружающего культурного поля. В этой связи особый интерес вызывает насыщенный кризисными ситуациями недавний опыт XX века. Основанием для предлагаемых выводов являются исследования культуры латвийских староверов-беспоповцев, которые являются одной из самых стабильных субкультур в общем культурном контексте Латвии.[1]

Староверческая субкультура, несмотря на свою изолированность от светского мира и светской культуры, достаточно чутко реагирует на изменения в окружающем мире, связанные как с политическими и экономическими, так и с культурными процессами. При этом «общекультурные» кризисные ситуации зачастую вызывают ответную реакцию в среде староверов.

После раскола Русской Православной Церкви в середине XVII века староверы занимали в обществе маргинальное положение, обусловленное вынужденной оппозиционностью как представителям официальной Церкви, так и той части общества, которая не разделяла апокалиптические настроения противников реформ патриарха Никона. Причем уже изначально староверы находились в жестких условиях: на стороне «реформаторов» было государство, механизм репрессий и официально признанная правда, на стороне гонимых староверов – только правда веры и вера в правду традиций предков. Таким образом, формирование специфической староверческой субкультуры было вызвано как желанием сторонников древлеправославия изолироваться от мира антихриста, так и тем, что само общество хотело вытеснить из активного обращения свое прошлое («пережитки прошлого»), отказываясь от диалога с ним. Свое принципиальное противостояние официальной культуре староверы должны были

оправдать определенной идеей, которая могла стать объединяющим фактором для всех сторонников сохранения устоев *старой веры*. Такой идеей на первом этапе истории староверия (вторая половина XVII – начало XVIII века) было эсхатологическое мессианство, которое обосновало особое положение и призвание староверов – последних хранителей истинной православной веры в мире воцарившегося антихриста.

События последующих двух веков поставили перед староверами, в особенности перед беспоповским согласием, задачу переосмыслить и по-новому сформулировать эсхатологическое учение. Поскольку ожидаемый конец света был связан с неопределенным временным промежутком земного существования, староверы-беспоповцы разработали свою теорию о «духовном антихристе» (в отличие от староверов-поповцев, считавших, что пришествие антихриста еще не состоялось). Существование мира антихриста для староверов было связано с исчезновением благодатного и истинно православного священства, что подтверждалось жестокими репрессиями со стороны иерархов официальной Церкви по отношению к противникам реформы. Богословский вывод о мирской истории как о царстве антихриста стал основой взаимоотношений староверов с окружающим обществом как с обществом, отпавшим в ересь. Самоизоляция староверов объяснялась не только гонениями со стороны государственных институций, но и жесткими каноническими запретами, которые сложились в Церкви еще в раннехристианские времена с целью изолировать правоверных христиан от еретиков. Именно эти канонические правила легли в основу особой этики поведения староверов.

Твердое соблюдение традиций предков как в религиозной жизни (*древлеправославный* обряд, *старопечатные* богослужебные книги, иконы *древлего письма*), так и в повседневном укладе жизни способствовало тому, что в староверческой среде вырабатывались культурные механизмы сопротивления светской, в особенности европейской (*латинской*) культуре, что однако не мешало староверам осваивать светские науки (например, историю, филологию, палеографию) для того, чтобы использовать эти знания в богословской полемике с православными *никонианами* или с другими староверческими согласиями. Таким образом, формировалась специфическая особенность староверческой субкультуры – владение двумя культурными кодами, ситуация своеобразной культурной диглоссии.[2] Это позволяло староверам выживать и

достигать определенного благополучия даже во время жестоких репрессий, например в период 30-50 годов XIX века.

Отношение староверов к светской культуре имело зачастую откровенно прагматическую направленность. Начальное образование, носившее как правило религиозный характер, староверы получали дома или в общине, в дальнейшем, путем самообразования или обучаясь за границей (в Российской империи староверы не имели права получать образование в государственных учреждениях вплоть до 1905 года), многие осваивали естественные науки и передовые технологии, которые позволяли с успехом вести дела в сфере промышленности и предпринимательства. Вспомним, что значительная часть российской экономики до 1917 года концентрировалась в руках староверов – купцов, предпринимателей и фабрикантов. По мнению Г. Флоровского, этот феномен объясняется своеобразием мировосприятия староверов: согласно учению беспоповцев, в мире воцарившегося антихриста благодать отсутствует, следовательно, человек может надеяться только на свои собственные силы, отсюда – успешная хозяйственная деятельность староверов.[3]

Однако развитие русской культуры на протяжении XIX, и в особенности на рубеже XIX - XX вв., в целом ориентировалось на европейский образец, что безусловно повлияло и на образ жизни староверов в городах, где соблюдение патриархальных устоев и традиционного уклада жизни в полной мере не было возможно. До революции 1905 года религиозная жизнь староверов была тщательно скрыта от посторонних, богослужения и религиозные обряды проводились почти тайно, поскольку любые действия староверов строго контролировались со стороны государственных институций. С одной стороны, это способствовало внутренней консолидации староверия, формированию в этой среде специфического социо-культурного опыта и механизмов его трансляции в строго установленных рамках староверческой субкультуры. С другой стороны, ситуация тотального давления и контроля со стороны государства побуждала многих староверов идти на компромисс с мирскими требованиями общественной жизни, отдаляться от строгого соблюдения устоев староверия или даже переходить в официальное православие.

Провозглашенная Манифестом 1905 г. либерализация религиозной сферы, признание (хотя бы на законодательном уровне) политических и социальных прав старообрядцев стало импульсом стремительного развития деятельности старообрядческих общин в Российской импе-

рии и на ее окраинах, позднее в независимых Балтийских государствах и Польше (рубеж старообрядческого «ренессанса» в России – 1917 г., в станах Балтии – 1940 г.). Имея стабильную экономическую базу, староверы получили возможность открыто исповедывать свои взгляды, восстановить внешние формы молитвенных домов, регулярно проводить богослужения, выпускать свои печатные издания, заботиться о религиозном воспитании и образовании молодого поколения староверов. Свобода после длительного периода преследований вызвала необходимость строить новые отношения с окружающим светским миром. Традиции и уклад жизни, которые в период культурной, религиозной, социальной и политической изоляции концентрировались внутри старообрядческой субкультуры, после Манифеста 1905 г. могли стать открыты и доступны всему обществу. Мирская история вновь наполняется содержанием, так же как это происходило на рубеже XVII-XVIII вв., когда братья Денисовы фактически создали религиозную доктрину староверия, ограничив таким образом крайние проявления религиозных настроений ревнителей старой веры (гари, самосожжения). В период 1906 – 1914 годов российские староверы стремятся сформулировать новую позицию как по отношению ко внешнему миру, так и в отношениях в своей среде. Созываются Всероссийские съезды старообрядцев, на которых обсуждаются как вопросы возрождения старообрядчества, так и экономические вопросы, связанные с возвращением конфискованного имущества староверов. Интересы старообрядчества отстаивались и на политическом уровне: в Государственной Думе была создана специальная комиссия по старообрядчеству.[4]

В независимой Латвийской Республике (1918 - 1940) староверы имели такой же юридический статус, как и другие конфессии. Проблемы, с которыми сталкивались староверческие общины в Латвии, в основном касались сохранения традиций, *исконно русского* уклада жизни, активизации религиозной практики и привлечения к ней молодежи. Такой круг задач, надо отметить, не был характерен для староверия предшествующих столетий. Общая секуляризация культуры в начале XX в., последствия войны и разрыв патриархальных отношений в среде городских староверов поставили перед общинами серьезную задачу миссионерской деятельности среди самих староверов. Были организованы курсы для наставников, преподавателей основ вероучения в воскресных и общеобразовательных школах[5], открывались культурные

общества, которые ставили перед собой цель пробуждать религиозное сознание в молодежной среде.[6] В ситуации культурной диглоссии, которая способствовала сохранению самобытности староверов и не давала им окончательно разорвать связь с внешним миром, наметился дисбаланс. Большая часть молодых городских староверов, получив светское образование, отошла от соблюдения религиозных традиций, поскольку не имела строгого религиозного воспитания в семье или не придавала ценностного значения *древнерусскому укладу* жизни.

Следовательно, насущной проблемой было восстановление активного использования культурного кода внутри староверческой субкультуры. Восстановленные формы (храмы, порядок богослужения, общественные отношения) стали новой «знаковой системой», демонстрировавшей стиль жизни *под старину*. Всеобщее увлечение стариной среди латвийских староверов в 20-30-е годы XX века – собирание образцов древнерусской вышивки, костюма, старопечатных книг, до-реформенных икон и т.д. – свидетельствовало о серьезном духовном кризисе, вызванном распадом естественной связи между поколениями. Поскольку был утерян традиционный механизм трансляции культурного опыта (патриархальный уклад и авторитет общины), то было необходимо найти ему адекватную замену. Вместо эсхатологического вектора – сохранение Истины в мире антихриста – предлагается компромиссный вариант, ориентированный на примирение с социальным порядком окружающего мира: сохранение культурных ценностей как основы религиозной и национальной идентичности. Постепенно от радикального неприятия мира староверы приходят к более лояльному отношению к нему.[7] Казалось, 20-30-е годы. XX века – в восприятии самих староверов – были временем творческого всплеска и возрождения *древлеправославных* традиций, открытием духовных ценностей не только для самих староверов, но и для более широкого круга интересующихся русской средневековой культурой.[8] Староверы своими силами пытались реконструировать свой *исконный* мир, при этом типологически повторяя процессы XVIII века. Братья Денисовы, основав Выговскую обитель, стремились создать в ней отдельный мир, не пересекающийся с миром антихриста. Латвийские староверы в 20-30-х годах попытались не удаляясь от мира реставрировать в нем свой мир.

В целом необходимо отметить, что кризис начала XX века, вызванный секуляризацией культуры, латвийские староверы преодолели, пе-

рестроив каналы трансляции духовного опыта с религиозного обряда/традиции на культурные традиции. Был сделан решающий переход от патриархального воспитания староверов к просвещению (деятельность кружков, культурных обществ, воскресных школ), то есть от непосредственно воспринимаемой и передаваемой духовной практики к *комплексу знаний* о ней. Рационализация духовного и религиозного опыта помогла староверческой субкультуре выработать новый механизм самосохранения в меняющемся мире, однако с другой стороны во многом переместила смысловой акцент староверия с эсхатологически-богословского на социо-культурный уровень.

Сходные проблемы в староверческой субкультуре возникли и на рубеже XX – XXI веков. После восстановления независимости Латвии староверы вновь получили равные права (по крайней мере на законодательном уровне) с традиционными и нетрадиционными религиозными организациями. В современной ситуации либерализации и релятивизации религии и морали староверы вновь вынуждены реконструировать свои ценностные установки и традиционный уклад жизни, хотя бы в плане соблюдения религиозных обрядов. Вновь восстанавливается *знаковая система* староверия (реставрация и постройка моленных, выпуск религиозной литературы и периодических изданий, система религиозного образования, коммерческая деятельность). После преследований по религиозному принципу и жесткого контроля религиозной жизни в период советской власти верующим вновь была предоставлена свобода. Однако поскольку экономический потенциал в советский период староверы не сохранили (в отличие от начала XX века) важным для них оказывается восстановление не только религиозного, но и экономического положения. В конце XX – начале XXI века культурные процессы еще более связаны с секуляризацией, только в несколько иной форме – явлений коммерческой и массовой культуры. На фоне этих процессов контакт староверов с окружающим миром часто одновременно является конфликтом. С одной стороны, староверы находятся на позиции отрицания культуры современного мира, с другой стороны, они все же стремятся укрепить свои социальные позиции в обществе, восстановить права, которые имели в первой половине XX века. Нельзя забывать, что проблема передачи духовного опыта и привлечение к религиозной практике молодого поколения в староверческой среде стоит так же остро, как, например, в остальном православии.

Несмотря на сложную ситуацию, в которой оказались латвийские староверы, да и представители так называемого русского национального меньшинства в целом, в последние годы в староверческой среде наметилась и позитивная тенденция открытости диалогу с обществом. Механизм сопротивления унифицирующему воздействию внешней среды (светской культуры), выработанный веками в староверии, позволил современному поколению молодежи – выходцев из староверческих семей – найти альтернативную основу для формирования культурной и религиозной самоидентичности. Вопреки массовой установке на интегрированное общество с едиными ценностями и, в идеале, с одним языком, что с большим или меньшим успехом пропагандируется как в средствах массовой информации, так и на уровне школьного образования, молодые староверы стремятся «вернуться к своим корням» и утвердить свою религиозную уникальность как оппозицию требованиям официальной культуры. Особенно ярко это проявляется в провинциальных городах Латвии, исторических местах компактного проживания староверов (Даугавпилс, Резекне, Екабпилс). Староверы, в отличии от остального русского населения Латвии, очень разнородного по своему социальному статусу и культурным установкам, а также с различным *историческим прошлым*, традиционно осознавали себя как особую субкультуру, причем как субкультуру меньшинства. В современной ситуации это позволяет им быстрее и легче приспособиться к изменениям в официальной культуре, в том числе и в политической обстановке. Практическое возрождение традиций предков, живших на территории Латвии более 300 лет, по сути дела является возрождением механизма культурной диглоссии, при которой ценностью обладают в равной степени как общепринятые социо-культурные нормы современной культуры, так и культурно-религиозные нормы староверия. При этом работа ведется в таком направлении, чтобы последние постепенно приобретали ведущую роль в ценностной ориентации молодых староверов. Так, например, весной 2000 года в г. Екабпилс было основан *Южно-латвийский старообрядческий культурно-просветительный фонд «Беловодье»*, цель которого сформулирована следующим образом: «объединить староверов (Поморского согласия), привлекая заинтересованные юридические и физические лица, содействовать возрождению религиозных и культурных ценностей и традиций староверов как религиозной конфессии и исторически сложившейся этнической группы».[9] Фонд ведет активную деятельность, сотрудничает со

средней школой г. Екабпилса и г. Ливаны, где регулярно проводятся выставки, посвященные староверческой культуре, согласно староверческим традициям отмечаются религиозные праздники, ведется работа с детьми по вопросам религиозного воспитания. «Беловодье» – единственный староверческий фонд в Латвии, который имеет свою домашнюю страничку в Интернете (http://www.belovodije.com), которая информирует не только об истории староверия в Латвии, но и информирует о актуальных событиях в жизни староверов г. Екабпилса. В материалах странички содержатся в том числе и электронная энциклопедия понятий и персоналий, связанных с культурой староверов-беспоповцев, а также советы по «собиранию старины», записи обычаев, воспоминаний, истории староверческих моленных, ссылки на другие ресурсы в сети, связанные с вопросами староверия. К сбору информации приглашаются все заинтересованные лица, вне зависимости от их конфессиональной принадлежности. Интернет-страница принципиально открыта для диалога с теми, кто готов к конструктивному диалогу на основе взаимоуважения и терпимости. Позиция, принципиально новая для староверов, хотя отчасти продолжающая попытки, сделанные староверческими культурными обществами в 20-30-х годах. В современном культурном пространстве Латвии староверы стремятся утвердить свое особое положение хранителей уникальных культурных (прежде всего) ценностей, которые могут быть востребованы всем обществом в целом. Обращение к религиозным и культурным ценностям предков, возрождение специфических традиций гарантирует особый статус староверческой субкультуры, сохраняющей свое маргинальное положение, но вместе с тем играющей роль носителя уникального культурного опыта. Вместо оправдания идеей эсхатологического мессианства, выработанной староверием в начале своего существования, в конце XX – начале XXI века формируется идея культурного мессианства, которая в свою очередь призвана консолидировать не только самих староверов, но и тех, кто причисляет себя к русской культуре.

При этом, разумеется, староверы сталкиваются со многими проблемами, характерными для религиозного сознания в современном мире в целом. Современная цивилизация постиндустриального общества практически окончательно вытеснила *сокровенное* культурное наследие, которое передавалось из поколения в поколение в рамках устной традиции и особой религиозной практики, поскольку сама связь между разными поколениями в современном обществе зачастую не несет цен-

ностной нагрузки. Несмотря на то, что староверы продолжают действовать по принципу культурной диглоссии (используя новейшие информационные технологии, Internet-пространство и масс-медиа), информация о традициях зачастую замещает сами традиции. Комплекс знаний о религиозном ритуале или укладе жизни предков заменяет саму религиозность или образ жизни. В ситуации современной культуры становится невозможным восстановить сам уклад жизни, в лучшем случае делаются попытки возродить элементы этого уклада, а чаще всего – *музеизировать* сохранившиеся традиции, что в полной мере позволяет называть культуру староверия культурой старообрядчества.

Таким образом, общая секуляризация культуры в XX веке, привела к тому, что старообрядцы с необходимостью владели двумя «языками культуры» (двумя культурными кодами). Один использовался для диалога с окружающим миром в той минимальной степени, чтобы выжить в нем, другой – чтобы продолжать диалог с собственным прошлым (традицией), что являлось основой религиозно-культурной самоидентификации староверов (а на окраинах России, впоследствии за ее пределами - также и национальной самоидентификации).

Смена культурных парадигм предполагает смену культурных ориентаций, культурных ценностей (в т.ч. моральных, религиозных и т.д.). Опыт староверия – пример того, как возможно оставаться за гранью современной культурной парадигмы и насколько длительным может быть такое существование. В начале XX в. староверам удавалось сохранять это существование «на стыке», благодаря 1) владению двумя культурными кодами; 2) способности вести «двойную игру» с окружающим миром; 3) осознанию своей избранности, *вне-историчности*, *непринадлежности* к мирской истории. Сама концепция староверия предполагает наличие двух параллельных миров: первый – стабильный и истинный, мир культурных и религиозных традиций предков; второй – преходящий мир современной культуры, за изменениями в котором нужно следить лишь для того, чтобы выжить в нем физически. В конце XX века староверы оказались в ситуации, которая предполагает существование «на стыке» культурных парадигм, различных культурных опытов, которые сложились внутри самого староверия – это существование на границе между староверческой субкультурой и внешним миром, а также на границе между несколькими культурными самоидентичностями. Современное положение староверов в Латвии во многом связано

именно с проблемой сохранения *пограничного* статуса и эффективным использованием сложившегося механизма культурной диглоссии в ситуации многополярного культурного пространства Латвии.

OLD-BELIEVERS AT THE BORDER OF CULTURAL PARADIGMS: THE EXPERIENCE OF THE 20TH CENTURY

Nadezhda PAZUHINA
Latvian University, Riga

The existential experience of the old-believers in the 20th century creates a possibility for some general conclusions about basic cultural mechanisms in the old-believers' tradition. The cultural paradigms of the of old-believers are defined by the following situations:

1. Fin du siecle.

The Cultural Manifesto of 1905 began the process of liberalizing religious consciousness in the Russian Imperial Empire. The old-believers' communities had to change their isolation and adjust to new relations with the secular world. The legitimate status of old-believers made their specific life-style visible to all of society. Renovated "visual forms" (churches, divine services, social relations, etc.) constituted a new "sign system", demonstrating the life-style "like in the old times" as opposed to forms generated by authentic everyday –life traditions.

For old-believers who lived in towns and who had stable lives economically, attempts to dialogue (or compromise) with the secular world were connected with the secularization's process.

At the cusp of the 21st century, after the strong control of *soviet time,* the old-believers in Latvia (as well as in other post-soviet republics) have received legal and equal rights like the other traditional and nontraditional confessions. The old-believers are now renewing their "sign system". This is not being done with the aim of dialogue with society, but for the restitution of their economical and religious status before the *soviet time*. In the old-believers' milieu, the secularization process continues. Contacts with the secular world are often conflicted. Nonetheless, the old-believers use two *cultural codes*, their own traditional one and that of contemporary civilization).

2. Changes in the type of society.

The old-believer subculture is surviving global changes connected with the change of *cultural codes*. The beginning of the schism in the Russian Orthodox Church (17th century) was basically connected with the change of the cultural paradigm, from the Middle Ages to Young Time. The 20th century processes of the *technologization* and *informatization* of society have had an important influence on the old-believers' lifestyle.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Первые поселения староверов на территории Латвии датируются 1659г. Письменные упоминания о первых староверческих общинах на территории Латвии содержатся в Дегуцкой хронике (Хронограф Литовский двухсотлетний, сиречь летописец смиренный, древлеправославного христианства).

[2] Термин *культурная диглоссия* употребляется здесь по аналогии с термином *языковая диглоссия*, который ввел Б. Успенский для характеристики лингвистической ситуации на Руси XI – XIV вв., когда параллельно в употреблении были фактически два разных языка: церковно-славянский (сакральная сфера применения) и древнерусский (язык бытового общения). См. *Успенский Б.А.* Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка // Византия и Русь (памяти В.Д. Лихачевой. 1937-1981). М., 1989.

[3] *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 70.

[4] *Козлов В. Ф.* Московское старообрядчество в первой трети XX в. // Старообрядчество в России. М., 1999.

[5] Согласно закону ЛР об образовании от 1919г. в общеобразовательных школах имели право преподавать Закон Божий представители всех конфессий. По требованию не менее 10 учеников для преподавания приглашался представитель соответствующей конфессии. Программа по Закону Божию для детей-староверов была утверждена Министерством Образования ЛР в 1931 г.

[6] Примером такого культурного общества, имевшего целую сеть филиалов во всех трех Балтийских государствах был Кружок ревнителей русской старины (1927-1940), которым руководил И.Н. Заволоко.

[7] В регионах компактного проживания староверов (Латгалия) в 20-30-егг.XX в. регулярно баллотировались в парламент ЛР (Сейм) представители староверов (С. Кириллов, М. Каллистратов).

[8] См., например, публикации о выставках и деятельности Кружка ревнителей старины в старообрядческом журнале «Родная старина» (Рига, Nr.1-13, 1927-1933).

[9] http://www.belovodije.com

© Надежда Пазухина, 2004

УГКЦ В ИСТОРИИ НАЦИОНАЛЬНЫХ (УКРАИНСКИХ) ВОЗРОЖДЕНИЙ (КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА ХУДОЖЕСТВЕННОЙ И ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ)

Александр ЖИЛАК, Елена ТЮРИКОВА

В XVI столетии в эпоху этнического и религиозного противостояния между украинцами и поляками возникает униатская христианская конфессия, несколько позднее получившая название украинской греко-католической церкви (УГКЦ). УГКЦ сохраняла восточный обряд православной веры при иерархическом подчинении Апостольской столице. Положение униатской церкви на протяжении столетий было далеко не однозначным, она испытывала неприязнь как со стороны римо-католиков (относившихся к униатам пренебрежительно и не соглашавшихся на признание их равноправия с католиками), так и со стороны православных (считавших униатов предателями). Однако история показала, что УГКЦ всегда оставалась твердой и последовательной в отношении к национальному вопросу, в решении которого она занимала позицию защитника, приверженца, пропагандиста украинской идентичности, украинского языка и культуры.

Выдвижение национальных интересов в разряд первостепенных в деятельности УГКЦ было обусловлено всем ходом исторического развития Украины, отличавшегося сменой периодов подъемов (возрождений) и спадов (упадков), государственной самостоятельности и ее утраты, приводившей к существованию украинских земель в статусе провинций других, более могущественных государств. Современный украинский исследователь Я. Дашкевич[1] выделяет в истории Украины с XVI по XX вв. три Национальных возрождения, реализовавшихся в милитаристко-политических преобразованиях, приводивших к появлению самостоятельных украинских государств Гетьманщины, Украинской народной республики (УНР), современного государства Украина. По мнению исследователя национальное возрождение начинается в военно-политической сфере, постепенно переходит в культурную. Во всяком случае такова логика разворачивания событий на рубеже XVI-

XVII столетий. В последующие эпохи для развития возрожденческих процессов культурная деятельность оказывается не менее, если не более важной, чем политическая.

Вплоть до XIX в., когда появляется такая новая социальная группа, как интеллигенция, выступившая культурным и политическим руководством в новой и новейшей истории, приоритетной составляющей культурного (а нередко и политического) слоя украинского общества было духовенство. Особенно это касается УГКЦ, укоренившейся и наиболее широко распространившейся в Западной Украине.

Цель данной статьи состоит в том, чтобы показать эту тройственную (религия – нация - культура) связь на примере анализа художественно-просветительской деятельности греко-католических священников, которая оказалась отражением и стимулятором, причиной и следствием Национальных возрождений. При этом из всего многообразия сфер культуры и культурно-просветительской деятельности священников больше внимания будет уделено рассмотрению музыкальной и этнофольклорной составляющих.

Структура статьи состоит из двух частей. В первой на основании анализа опубликованных фактов рассматривается формирование традиции участия УГКЦ в общественной и культурной жизни Западной Украины, коррелирующей с национальным возрождением. Во второй части предлагается культурологический анализ деятельности УГКЦ в традиционно разнонациональном, наименее украинизированном регионе Украины – Донбассе.

Религиозность особо выделяется среди составляющих ментальности украинцев. В силу различных исторических перипетий она оказалась взаимосвязанной с национальным самосознанием, с чувством национального самоощущения. Первостепенная заслуга в этом принадлежит именно униатской конфессии, сразу же, с момента своего появления оказавшейся наиболее последовательным защитником национальных интересов, языка, культуры украинского народа. Эта установка реализовалась как в духовно-конфессиональной, так и в общественной, образовательной, культурно-просветительсгой, художественной деятельности служителей церкви. Греко-католические духовные образовательные очаги на протяжении столетий были центрами музыкального (до начала XX в. и композиторского), театрального, поэтического творчества, стали ведущими в формировании и развитии русинс-

кой культуры и духовности (русинами до XX в. называли украинцев Галичины – части Западной Украины с центром во Львове).

Появление и упрочение УГКЦ совпало с Первым национальным возрождением XVII-XVIII в. Данный период истории Украины отмечен в целом большим подъемом в политической, культурной, образовательной сферах, не случайно М. Грушевский предложил называть его Первым культурным возрождением.[2]

В первой трети XVII столетия появляется монашеский орден Василиан. Его члены направили свои усилия на упрочение униатства через школы, вели книгоиздательскую и миссионерскую деятельность, способствуя сохранению национального языка и культуры.[3] Косвенным фактом, способствовавшим формированию просветительского направления деятельности духовенства, в том числе униатского, можно рассматривать существование Киевской (Киево-Могилянской академии) коллегии, открытой в 1632 г., – учебного духовного и просветительского центра, основатель которого православный митрополит Петро Могила лояльно относился к идее объединения православной и католической церквей.[4]

XVIII столетие наследует тенденции предыдущей эпохи, несмотря на коренные политические изменения в 70-х годах (ликвидация Гетьманщины и Запорожской Сечи, раздел Польши). Униатское духовенство продолжает играть важнейшую роль в становлении национального самосознания, общественного развития, культуры Галичины. В частности, во второй половине столетия музыкальным центром региона становится певческая капелла главного греко-католического собора Святого Юра во Львове. Этот собор и в последующие столетия вплоть до настоящего времени остается настоящим очагом культуры. Например, в 1827 г. здесь силами хора общества Св. Цецилии был исполнен «Реквием» В. А. Моцарта[5] – произведение высочайшего художественного уровня как религиозного, так и светского искусства. Ведущим композитором здесь в сороковых – начале пятидесятых годов XVIII в. был А. Рачинский – регент святоюрского хора, капеллы архиепископа Л. Мелецкого. Основными жанрами творчества Рачинского были литургические песнопения, а также духовные концерты, фактически предварившие появление шедевров церковной музыки в творчестве М. Березовского, Д. Бортнянского, А. Веделя.[6]

В 1790-1791 гг. в Почаеве был напечатан сборник духовных песен «Богогласник», в который вошли канты из рукописных собраний XVII-

XVIII в. Сборник включал 248 кантов-песен, напечатанных на польском (33), латыни (3) и церковнославянском или книжном украинском языках.

Исследователь украинской духовной музыки Ю. Медведик подчеркивает такую важную особенность духовных песен, как их внеконфессиональность. Музыковед отмечает, что в «Богогласнике» «конфессионально толерантно соединились униатские и православные песни».[7] Составителями и авторами части песен были греко-католические монахи-василиане. Также среди авторов сборника исследователи называют имена православного митрополита Д. Туптало (известного в России как Д. Ростовский), православных церковных деятелей, писателей и ученых Г. Конисского, Е. Славинецкого, Ф. Прокоповича, философа, поэта и музыканта Г. Сковороды.

Популярность и распространенность «Богогласника», выдержавшего несколько изданий на протяжении XIX в., свидетельствует о позитивных результатах национально-просветительской деятельности монахов-василиан, направленной на упрочение украинского языка среди широких масс прихожан. Следует подчеркнуть, что некоторые канты стали очень популярными и сохраняются в активной певческой практике до настоящего времени. В частности, такие колядки как «Нова радість стала», «Дивная новина», «Небо і земля» продолжают перепечатываться в современных сборниках церковных колядок (практика издания таких сборников-колядничков распространена именно в УГКЦ). При этом в музыкальной культуре они функционируют не только как церковные, но и как собственно фольклорные песни.

XIX век характеризуется множеством исторических событий, активизирующих (но и активизируемых) проявление возрожденческих тенденций в политике, культуре, искусстве, что Я. Дашкевичем рассматривается как Второе национальное возрождение. На практике оно реализуется в образовании политических, культурно-просветительских, художественно-исполнительских организаций и коллективов, а также образованием (хотя и на очень короткое время) самостоятельного украинского государства УНР.

Рассматривая историю Западной Украины XIX в., канадский историк и политолог Орест Субтельный[8] отмечает теснейшую взаимосвязь между духовенством и широкими массами. Такая связь объясняется тем, что Галичина на рубеже XVIII-XIX столетий представляла собой преимущественно крестьянское и очень бедное общество, в котором греко-

католическое духовенство составляло своего рода элиту. Для крестьян священники были наставниками в духовных и мирских делах. Благодаря реформам австрийских императоров Иосифа II и Марии Терезии в конце XVIII в. положение греко-католической церкви – духовно-идеологического центра для украинцев-галичан значительно улучшилось. В частности, в 1774 в Вене, а в 1783 во Львове были открыты греко-католические духовные семинарии, в 1784 г. открылся первый в Украине Львовский университет для подготовки образованных чиновников и священников. Хотя в ответ на улучшение условий жизни возникло так называемое «рутенство» (особая ментальность западно-украинской элиты типа «малороссийства»), все же постепенно главенствующим в XIX в. становится рост национального самосознания. Греко-католическая церковная интеллигенция, получавшая образование как в названных заведениях, так и в Риме, Инсбруке, становится по истине проводником национальной идеи во всех сферах культуры – архитектуре, литературе, театре, музыке, живописи, науке, образовании, политике.

В истории культуры, особенно в развитии музыкального искусства, XIX столетие имело важнейшее значение как период формирования национальных композиторских школ, упрочения национального музыкального, литератупного языка. Не обминули эти процессы и Западной Украины. В то же время следует подчеркнуть, что здесь вплоть до конца XIX в. большинство композиторов выходили именно из священнической среды, поскольку широкое гуманитарное, в том числе и музыкальное, образование можно было получить в основном в духовных учебных заведениях, в образовательных программах, церковно-хоровой практике которых большое внимание уделялось церковному пению, теории музыки, композиции.

Наиболее приметным явлением музыкальной жизни Галичины в XIX в. была дьяко-учительская школа в Перемышле, открытая в 1818 г. по инициативе греко-католического епископа И. Снигурского и ставшая базой для формирования так называемой перемышльской (композиторской – *Е. Т.*) школы, к которой украинское музыковедение причисляет композиторов-священников М. Вербицкого, И. Лавривского, В. Матюка.

В начале XIX в. Перемышль вообще был центром возрастающего интереса к национальной культуре. Здесь были семинария и богатые библиотеки. Церковные деятели И. Могильницкий и М. Левицкий организовали «клерикальное общество», одной из целей которого было из-

дание молитвенников и букварей для украинских крестьян на родном языке. Таким образом был поднят языковой вопрос, который останется актуальным на протяжении ближайших последующих десятилетий.

В 30-е годы центром активизации национальных интересов становится Львов, в частности, духовная семинария. По исследованию Л. Кияновской[9] в разные годы на протяжении XIX столетия студентами семинарии были известные передовые деятели Западной Украины, такие как композиторы М. Вербицкий, И. Лавровский, В. Матюк, О. Нижанкивский, Й. Кишакевич, творческое трио «Руська трійця» в составе поэтов и писателей М. Шашкевича, И. Вагилевича, Я. Головацкого. Многие представители духовенства помимо исполнения своих прямых душпастырских обязанностей посвятили себя собиранию народных песен, пословиц, легенд, сказок, других фольклорных и этнографических материалов. Это такие деятели церки, как С. Петрушевич, И. Могильницкий, И. Лавривский, Й. Левицкий, К. Блонский, М. Верещинский, Й. Лозинский и др. В Закарпатье этнографическими исследованиями и записью материалов занимались представители УГКЦ М. Лучкай, О. Духнович, О. Митрак, С. Павлович, А. Кралицкий, Ю. Жаткович и др., в Буковине – священник-композитор И. Воробкевич.

Старшим в этом списке и наиболее значимым для музыкальной культуры середины XIX ст. был М. Вербицкий (1815-1870). Являясь священником, он в то же время стал основоположником перемышльской школы и зачинателем светского профессионального музыкального творчества. Активизация деятельности композиторской школы связана также с появлением кафедрального хора в Перемышле (1829), благодаря которому сформировалась традиция церковно-художественного (профессионального) пения в противовес церковно-народной (элементарной, непрофессиональной) исполнительской традиции. Церковная (профессиональная) музыка Вербицкого является лишь частью его наследия наряду с музыкально-театральными пьесами, светскими хоровыми произведениями, инструментальными опусами, романсами. В его творчестве начинают звучать народно-песенные мотивы, появляются произведения гражданского, патриотического содержания. Например, хор «Ще не вмерла Україна» стал национальным духовным, а с 2003 г. – государственным гимном Украины.

Церковная музыка Вербицкого до настоящего времени используется в исполнительской храмовой практике. Л. Кияновская объясняет воз-

рожденческий характер, популярность и широкое распространение церковной музыки композитора через ее этнонациональную интонационную взаимосвязь с народной песней. По мнению музыковеда, духовная музыка священника «в общих чертах отразила важнейшие признаки религиозного мировоззрения, которые после утраты Украиной государственности, сохранили для нации особую роль, вообще позволили ей сохраниться как нации. Поэтому церковное творчество кроме своего прямого культового назначения начинает играть важную гражданскую роль и в этой миссии неминуемо сближается с песней. Патриотические мотивы не выступают в сакральных жанрах так прямолинейно, как в песнях, но опосредованно – через модификацию песенной мелодики, разнообразные фольклорные ассоциации. Несмотря на универсальный характер, часто именно духовное наследие было ближе к национальным песенным истокам, чем театральные или концертные опусы».[10]

Подобным же национально ориентированным характером отличается творчество и других представителей духовного сана в области композиции (И. Лавривский, В. Матюк, О. Нижанкивский, И. Кишакевич, П. Бажанський, Т. Леонтович, П. Леонтович, И. Воробкевич и др.), вокального и инструментального исполнительства (М. Кумановский, Е. Купчинский), хорового дирижирования (И. Левицкий, Я. Неронович, И.Хр. Синкевич, П. Любович, М. Рудковский). Л. Кияновская называет также работы церковных деятелей в сфере музыкальной критики, фольклористики, истории и теории музыки («Начало нотного пінія в Галицкой Руси», И. Хр. Синкевича, «Спомини» И. Левицкого, «История руского церковного пінія» П. Бажанского).[11]

Особенно ярко связь церковного и народного, светского интонационного начала проявилась в песенных произведениях из учебников для украинских школ, создаваемых для церковных, учебных, культурно-просветительских целей (В. Матюк, И. Воробкевич, А. Вахнянин). Своеобразный пласт подобного интегративного склада представляют песни, входящие и сегодня в сборник церковных песен, предназначенный для широкого круга прихожан и имеющий практическое использование в ежедневной церковной исполнительской практике. Большая часть песен создана названными композиторами-священниками. Обратим внимание на то, что в сборниках напечатаны не только слова, но и мелодии. Однако понятно, что прихожане не пользуются нотными текстами, а перенимают мелодии по слуху, в соответствии с ус-

тной, то есть фольклорной традицией. В результате такой фольклоризации звучание некоторых песен уже несколько отличается от первоисточников, а в содержании, интонационном складе песен ощутимы образно-тематические традиции кантов XVII-XVIII вв. (например, из «Богогласника» 1790-1791 г., также подвергшихся фольклоризации), стилистика церковно-народного пения, а также стрелецких и повстанческих песен, сформировавшихся как явление устно-письменной культуры во время Первой и Второй мировых войн.

Среди песен из названного церковного сборника особенно популярными, которые перешли в статус народных, стали песни «Витай між нами» и «Христос воскрес» И. Кишакевича (1872-1953). Этот композитор-священник стал завершителем традиции создания произведений как в церковной, так и в светской музыкальных сферах, заложенной М. Вербицким. Не имея специального консерваторского образования, он даже был принят в Союз советских композиторов в 1940 г. Творческое наследие композитора составляют большей частью церковно-прикладные жанры (для церковных обрядов и религиозных праздников), а также песни и гимны в честь Девы Марии и разных святых, меньшей частью – хоры светского содержания, кантаты, оркестровый вальс. В музыкальной стилистике гармонично соединились церковно-народная и церковно-художественная певческие традиции, фольклорные истоки, светская академическая музыкальная сфера.

После Львовского собора 1946 г. УГКЦ почти на полстолетия уходит в подполье. Ее возрождение (была легализирована в 1988 г.) совпадает с Третьим (по Я. Дашкевичу) национальным возрождением Украины.

Современное возрождение пульсирует «пробуждением» и «замиранием» на протяжении почти всего XX столетия (украинизация 20-х годов, хрущовская «оттепель», горбачовская перестройка), однако значительно активизируется в последние десятилетия, особенно в период развития и укрепления национальной и государственной самостоятельности Украины. После образования отдельного государства Украина в 1991 г., когда узаконивается свобода вероисповедания, греко-католическая церковь не просто укрепляет свои позиции. Она открывает приходы практически во всех регионах Украины. Такое широкое распространение обеспечили именно национально направленные культурно-просветительские традиции УГКЦ, сформировавшиеся в периоды предшествующих национально-культурных возрождений.

Особенности и проблемы возрождения УГКЦ в параллели с национальным и государственным упрочением предлагается далее рассмотреть на примере восточно-украинского региона – Донбасса. Это один из самых сложных районов Украины, со своими историко-политическими, экономическими, культурными особенностями. Здесь достаточно поздно сформировалось постоянное оседлое население, которое почти сразу было смешанным русско-украинским за счет казаков и представителей других сословий из украинских и русских территорий, а в 70-х годах XVIII в. сюда из Крыма переселились греки. Сейчас это многонациональный регион с мощнейшим «шлейфом» национально-государственной неопределенности.

Формированию в Донбассе многонационального и разноконфессионального населения способствовали многие географические, этнические, политические, экономические факторы. Существовал ряд соответствующих предпосылок и для появления здесь УГКЦ. Назовем среди них следующие. После Второй мировой войны сюда шел поток людей на заработки из западно-украинских земель (что, кстати, наблюдается и в настоящее время). В начале 50-х гг. в Донецкую, Запорожскую, Херсонскую и др. области фактически насильно были переселены жители тех местностей Галичины, которые отошли к Польше в результате передела территорий после войны. Так появились достаточно компактные поселения представителей греко-католической конфессии, которые до 1991 г. вынуждены были посещать немногочисленные действовавшие храмы Московской православной церкви. В 60-70-е гг. Донецкий регион пополнился еще одной крупной группой западных украинцев. Это были репрессированные, которым после окончания срока выселения на Урал и в Сибирь разрешили вернуться в Украину, однако пределы их расселения ограничивались восточно-украинскими областями.

Именно усилиями и желанием достаточного числа греко-католиков было обусловлено образование в 1992 г. Донецко-Луганского протопресвитерства, которое в 2002 г. было преобразовано в Донецко-Харьковский экзархат с кафедральным собором в Донецке во главе с экзархом Степаном Менек. Сегодня по Донецкой области насчитывается 38 приходов, по Донецко-Харьковскому экзархату – 46. С 1994 г. выходит газета религиозной общины УГКЦ г. Донецка «Світло Христове», с 2003 – газета общественной организации «Українська молодь – Христові», в которых освещаются церковные, культурные, общественные мероприятия и события.

По традиции священники УГКЦ, выходцы из западно-украинских областей, проводят в регионе большую работу с верующими по духовному, национальному воспитанию и образованию. Приходя в церковь, человек включается в более широкую деятельность, которую организуют священники – национально сознательные украинцы, знатоки и почитатели украинских духовных, народных, художественных традиций. Украиноцентристская деятельность священников охватывает разные сферы жизни, в том числе бытовую, праздничную, общественную, культурную. В частности, коллективно, всем приходом отмечаются Новый год, Рождество, Пасха, другие праздники, придерживаясь давних традиций колядования, вертепного представления, весенних (гаивок) гуляний (в виде концертных выступлений детей, фольклорных ансамблей, самодеятельных или профессиональных артистов).

В воскресной школе с детьми 6-12 лет разучиваются не только тексты молитв, разных церковных служб. Школьников также знакомят с лучшими народными традициями, детскими народными песнями, дают азы писанкарства, вышивки, игры на украинском народном инструменте сопилке, а в общении с украиноязычными священниками и монахинями прививается любовь к украинскому языку.

Работа с молодежью, которая зарегистрирована как областная молодежная общественная организация «Українська молодь – Христові», реализуется в различных мероприятиях духовного, рекреационного, культурного, художественного содержания. Подростки и студенты посещают духовные собрания, принимают участие в жизни прихода (колядуют, ставят вертепные представления, проводят концерты) и христианской молодежи Украины и мира (выезды по Святым местам, на встречу с Папой Иоанном Павлом II, на всеукраинские и международные съезды и конференции), организовали свою музыкальную группу, в репертуаре которой украинские народные и современные авторские песни.

Представленная панорама деятельности УГКЦ показывает, что она достаточно специфическим образом «вписывается» в современную культурную ситуацию Донецкого региона. Прежде всего, требует рассмотрения вопрос о возрождении церкви. Поскольку УГКЦ пришла сюда только в 90-х гг., то следует говорить о двух взаимонаправленных путях ее развития. Первый связан с ее реальным возрождением для реальных же греко-католиков, то есть переселенцев из Западной Украине, которые либо в силу своего пожилого возраста еще с детства были греко-

католиками, либо, будучи более молодым поколением, воспитаны в соответствующих семьях в духе ностальгического отношения к духовным традициям своих предков. В любом случае речь идет об украиноязычной части местного населения. Это категория граждан, отличающаяся четким национальным самосознанием, патриотически настроенная, верящая в необходимость и возможность украинизации почти полностью руссифицированного города.

Второй путь развития связан с деятельностью УГКЦ, которую следует определить как миссионерство. Как свидетельствует представленный обзор мероприятий УГКЦ, цели у нее отнюдь не узкорелигиозные, а обусловлены именно участием в процессах национально-культурного возрождения Украины в целом. Первая часть доклада показывает, что такая деятельность является традиционной для УГКЦ, которая буквально с самого начала своего существования была национально ориентированной, всегда заботилась о сохранении и развитии национального языка, культуры, традиций и обрядов.

Еще одной формой приобщения дончан к украинской культуре является пение песен из специального церковного сборника (о нем уже шел разговор). Вообще участие всех присутствующих в литургическом и во внелитургическом пении, наверное, является одним из притягательных моментов для прихожан. Во всяком случае, такой вывод напрашивается сам собой, когда находишься среди поющих. Объяснить это можно тем, что, во-первых, украинцы всегда отличались особой религиозностью и музыкальностью. Во-вторых, большой город и современность с ее соответствующей «наполненностью» музыкально-звукового пространства практически не оставили возможности для традиционного песенного музицирования - неотъемлемого компонента фольклорной культуры предшествующих эпох. Вот и тянутся люди к УГКЦ как среде, где природные способности реализуются на практике. В-третьих, прихожане поют мелодии, восходящие к фольклорной и церковно-народной стилистике, генетически легко воспринимаемой и легко воспроизводимой. Наблюдения также показывают, что когда в церкви находится много поющих, то некоторые из присутствующих переходят даже на фольклорную манеру звукоизвлечения.

В монографии «Религия в этнонациональном развитии Украины» А. Шуба обосновывает проявление в современной Украине «национального возрождения» и «религиозного возрождения», основанных на об-

щих культурно-религиозных традициях.[12] Опираясь на теоретическую трактовку А. Шубой предложенных понятий и культурологический анализ развития УГКЦ в Донецке, можно сделать вывод о том, что деятельность УГКЦ, с одной стороны, находится в русле процессов и явлений религиозного возрождения, а, с другой стороны, – успешно развивается в рамках национального возрождения, осуществляемого с помощью национально ориентированной религии.

В XX столетии достаточно ощутимо стилистически «расходятся» народная культура, массовая популярная музыка и профессиональное академическое искусство. На протяжении достаточно длительного времени осуществлялась интеллектуализация искусства, идеологизация и атеизация общества. В современной ситуации, во многом сохраняющей эти тенденции, церковь оказывается хранителем традиций предшествующих эпох – церковного хорового пения (как народного, так и художественного) и народной культуры. Однако, если в традиционных для УГКЦ западно-украинских областях церковные традиции издавна во многом срослись с народными, храмовое пение даже после вынужденного прерывания в XX в. находится на достаточно высоком исполнительском уровне, среди священников имеются свои композиторы, музыкальный язык и стилистика которых соответствуют современной музыке (как например о. В. Сиротюк из Черновцов), то в восточной Украине складывается совершенно иная ситуация. Здесь будителями и инициаторами различных мероприятий для широких масс верующих являются в основном священники. Может еще и поэтому прихожане часто оказываются лишь в роли пассивных зрителей, а не непосредственных участников. Также оставляет желать лучшего и пение прихожан. Однако такие «недоработки» неизбежны на начальном возрожденческом этапе.

Усилиями священников УГКЦ налаживается также связь между верующими западных и восточных областей Украины. В частности, на большие праздники или знаменательные церковные мероприятия в Донецк приглашаются церковные хоры из западных областей, что в свою очередь способствует повышению общей певческой культуры донецких певчих. В то же время из Донецка во Львов в рождественские дни 2003 г. была отправлена фольклорная группа для исполнения колядок и щедривок в греко-католических храмах.

Благодаря деятельности УГКЦ в Донецке и других приходах Донецко-Харьковского экзархата не просто растет число верующих, а вос-

питываются приверженцы украинских религиозных, народных, культурных традиций, формируется в целом осознание данного региона как неотъемлемой части государства Украина, а населения – как составляющей компоненты украинского народа, украинской нации.

THE UKRAINIAN GREEK-CATHOLIC CHURCH IN THE HISTORY OF THE NATIONAL (UKRAINIAN) REVIVALS

Alexander ZHILAK, Elena TYURIKOVA
Donetsk, Ukraine

The history of Ukraine can be singled out with special difficulty, due to the interlacing and changing of the raising times (revivals) and the abatements (declines), and the gaining and loss of state independence. The latter has resulted in Ukrainian lands being a province subject to the structure of other, more powerful states. From all of the diversity of the national revival our paper is devoted to the questions of participation of the Ukrainian Greek-Catholic Church and priest in the artistic, and particularly the musical, life of Ukrainian society.

This report consists of two parts. The first part is devoted to explaining how the tradition of UGCC participation formed in the social and cultural lives of Western Ukraine. Our analysis of this formation is based on published facts. The second part of our report consists of a cultural analysis of UGCC activity in the traditionally multinational and multiconfessional region of Ukraine, especially in the Donbass region.

Among the components of Ukrainian mentality we single out religiousity, which appears to be the national attitude, due to special historical events. The paramount aspect is the Uniate, which is the most consistent national interest reflected in the language and culture of the Ukrainian people from the very beginning. The Uniate was carried out in the spiritual-confessional, social, educational, and culturally illuminating artistic activities of the priests.

The appearance and strengthening of the Uniate in the Greek-Catholic Church coincided with the First National revival in XVI-XVII centuries. This period is characterized as a whole great uprising in political, cultural, and educational realms.

The XIX century is associated with a great number of historical events precipitated by the cultural revival, resulting in the formation of political, cultural and enlightening, artistic and performing organizations and groups and also in the emergence of the independent Ukrainian state of UPR.

The third national revival pulsated with awakening and "dying down" during the entire XX century, with the process being intensified during recent decades, with the reemergence and strengthening of national and state independence. After the creation of the separate state of Ukraine in 1991, when the freedom of religion was legalized, the Greek-Catholic church also came to East Ukraine, the Donbass region. Currently, in this multinational region, which is rife with powerfulf national-state uncertainty, UGCC ministers carry out an important mission in the preservation and sometimes also the restoration and spreading of Ukrainian national culture.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Дашкевич Я.* Національна самосвідомість українців на зламі XVI-XVII століть // Сучасність, 1992. №3. С. 65-74.

[2] *Грушевський М.* З історії релігійної думки на Україні // М.С.Грушевський. Духовна Україна: Зб. Творів. К.: «Либідь», 1994. С. 65.

[3] Історія релігії в Україні. К.: «Знання», 1999. С. 153.

[4] *о.Кость Панас.* Історія української церкви. Львів: НВП «Трансінтех», 1992. С. 82-85.

[5] *Кияновська Л.* Стильова еволюція галицької музичної культури XIX-XX ст. Тернопіль: СМП «Астон», 2000. С. 34.

[6] Там же. С. 17-18.

[7] *Медведик Ю.* Українська духовна піснетворчість XVII-XVIII століття (загальна характеристика) // Музична україністика в контексті світової культури / Українське музикознавство. Вип.28. К., 1998. С. 95.

[8] *Субтельный Орест.* Украина: история. К.: «Либідь», 1994. 736 с.

[9] *Кияновська Л.* Указ. роб. С. 26-31.

[10] Там же. С. 66

[11] Там же. С. 41-46.

[12] *Шуба О.* Релігія в етнонаціональному розвитку України. К.: «Криниця», 1999.

© Александр Жилак, Елена Тюрикова, 2004

ЯЗЫК КАК СРЕДСТВО ВЫРАЖЕНИЯ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА У СВ. ИГНАТИЯ ЛОЙОЛЫ*

Андрей КОВАЛЬ

«...много раз, пытаясь говорить, терял дар речи»
Св. Игнатий Лойола, «Духовный дневник» [27]

Известно, что многие мистики, жившие в самые разные времена, принадлежавшие к самым разным народам и религиям, в один голос жаловались на невозможность выразить словами свой сверхчувственный опыт. Черта эта настолько универсальна, что У. Джеймс, например, именно в ней усматривал первый и главный признак того, что он называл «мистицизмом»:

> «Самый лучший критерий для распознания мистических состояний сознания – невозможность со стороны пережившего их найти слова для их описания, вернее сказать, отсутствие слов, способных в полной мере выразить сущность этого рода переживаний»[1].

С полным правом это высказывание можно отнести к св. Игнатию Лойоле (1491–1556 гг.), основателю Общества Иисуса. Его отличал исключительный мистический и визионерский дар: как утверждал сам Игнатий, он «видел за пределами естественных сил»[2]. В конце жизни он говорил сам о себе: «Всякий раз, в любое время, когда он хотел встретиться с Богом – он с Ним встречался»[3]. Правда, первые известные нам свидетельства о его мистическом опыте относятся ко времени его «обращения» после ранения и операции летом и осенью 1521 г. Но в дальнейшем дар его проявлялся все сильнее и сильнее. Уже в 1523 г. святой говорит о *множестве* «великих духовных “известий” и “посещений”» за один день[4]. Примерно с тех пор и вплоть до самой смерти Игнатия видения посещали его ежедневно, по несколько раз в день.

Но, коль скоро Игнатию пришлось поведать о своих мистических переживаниях, он неизбежно должен был столкнуться с вышеупомянутыми проблемами выражения сверхчувственного опыта средствами языка – в данном случае испанского. Ничуть не удивительно, что задача эта зачастую воспринималась им как непосильная. Любой читатель

его *«Духовного дневника»* без труда отыщет выражения вроде: «невозможно и объяснить», «не расскажешь», «не описать», «не могу ни растолковать, ни разъяснить» и т. п.[5]

Как видим, в этом смысле Игнатий как будто бы не представляет собою исключения, входя в длинный ряд мистиков-«апофатиков». Однако парадокс в том, что Лойола – типичный и последовательный «катафатик» и «человек действия»[6]. Сама суть его видений и озарений – положительная, утвердительная. От Бога он ищет именно утверждения, явленного в том или ином знаке или образе. Мало того: его *несказáнные* видения и переживания самым непосредственным и практическим образом *сказываются* не только на его собственной жизни, но и на дальнейшей судьбе Общества Иисуса, а значит – всей Церкви и, следовательно, мира (причем не только католического). Он умел сочетать «путь Марфы» с «путем Марии»[7], и в своем созерцательном опыте искал прежде всего практических указаний к действию. Неудивительно поэтому, что и отношения с языком, границы которого он осознает вполне отчетливо, у него иные, не «апофатические». Пользуясь языком, долженствующим передать мистический опыт, Игнатий прибегает – сознательно или бессознательно – к ряду стратегических или тактических средств, поддающихся анализу и описанию.

I. Сведения об источниках

Задача настоящей статьи – проследить стратегию Игнатия в обращении с языком в попытках передать свой мистический опыт. В качестве объекта исследования выступят два текста: *«Рассказ паломника»*, или *«Автобиография»* (далее РП) и *«Духовный дневник»* (далее ДД)[8].

«Рассказ паломника», который часто называют *«Автобиографией»* Игнатия Лойолы, представляет собою повествование о событиях жизни святого, охватывающее период с 1521 по 1538 гг. Оно появилось в ответ на настоятельные просьбы соратников Игнатия, желавших, чтобы основатель дал членам Общества «завещание и отеческое наставление»[9]. Секретарь святого, Луис Гонсалес да Камара, обладавший цепкой памятью, выслушивал его рассказы, делая беглые заметки; затем, вечером, он составлял более подробные записи. Всего таких «сеансов» было три: 1) август–сентябрь 1553 г.; 2) март 1555 г.; 3) сентябрь–октябрь 1555 г. Последнюю часть записей да Камара обрабатывал, не имея в своем распоряжении испанского писца, – поэтому в § 79 происходит

резкий переход на итальянский язык. Составление текста РП было завершено в декабре 1555 г. в Генуе. Впервые оригинальный текст РП, предваряемый предисловиями Иеронима Надаля и да Камары, был опубликован только в 1904 г.[10]

В свое время Георг Миш справедливо отмечал, что в РП проявляется «теоретическая объективность, с которой человек говорит здесь о своих внутренних состояниях, о своих преодоленных страстях и о своей борьбе. Метод, которого придерживался Игнатий, диктуя свою исповедь – урывками, равномерно продолжая после долгих перерывов – показывает абсолютное господство и ту предметную дистанцию, с которой он взирал на свою душевную жизнь»[11]. Разумеется, эта «предметная дистанция» не могла не сказаться и на описаниях мистических переживаний, которым в РП уделено изрядное место: около 30 фрагментов, от пространных пассажей до одной-двух фраз.

«Духовным дневником» Игнатия по праву называют две небольших тетради (в первой 14 страниц, во второй – 11) с его записями, обнимающими собою срок со 2 февраля 1544 г. по 27 февраля 1545 г. Это лишь незначительная часть подневных записей святого, о чем свидетельствует, напр., Иероним Надаль:

> «Каждый день он записывал то, что происходило в его душе <...> И тут он показал мне толстенную кипу записей, добрую часть которых зачитал мне. В большинстве это были видения, посещавшие его в подтверждение той или иной Конституции, причем временами он видел Бога Отца, временами – все три Лица Троицы, а временами – Богородицу: то ходатайствующую, то подтверждающую его правоту»[12].

Все остальные записи были по тем или иным причинам уничтожены самим Игнатием. Каким образом уцелела именно эта часть его дневников, мы не знаем. Первая тетрадь ДД была опубликована лишь в 1892 г., полное издание вышло в 1934 г. На сегодняшний день имеется несколько критических изданий текста ДД и более десятка переводов на разные языки, включая русский[13].

Несмотря на свой малый объем, ДД исключительно ценен для понимания мистического опыта Игнатия. Ни один другой текст, включая даже РП и «Духовные упражнения» (ДУ), не дает нам возможности услышать «внутреннюю речь» святого, подвергшуюся самой минимальной редактуре и цензуре. Именно *так* думал Игнатий, именно *таков* был его «внутренний монолог».

***

Мистические переживания описываются в РП и в ДД во многом по-разному. Это различие определяется самой природой данных текстов. РП – «текст для других», стремящийся к объективации мистических переживаний, тогда как ДД – «текст для себя», стремящийся дать кратчайший, импульсивный очерк пережитого. Задача РП – дать «завещание и отеческое наставление» членам Общества Иисуса, а задача ДД – зафиксировать сверхобычный опыт, чтобы понять, в чем состоит воля Божия по тому или иному вопросу. Поэтому в РП преобладает аспект коммуникации, а в ДД – автокоммуникации (термин Ю. М. Лотмана)[14]. Не случайно Игнатий, заботясь прежде всего об устройстве и деятельности созданного им Общества, почти полностью уничтожил ДД.

Между тем с точки зрения нашей темы – способов передачи мистического опыта посредством языка – ДД интереснее и поучительнее, чем РП. Именно в ДД мы можем наблюдать зачастую мучительную для Игнатия «борьбу с языком»; именно в ДД мы видим, к каким средствам прибегает святой, пытаясь выразить словами трудновыразимые или вовсе невыразимые переживания. Эти средства следует признать в целом удачными и действенными, хотя читателя они могут, пожалуй, отпугнуть. Однако резкое понижение коммуникативного аспекта ДД повышает его завораживающее воздействие, его «фасцинацию» (термин Ю. В. Кнорозова[15]). А «важнейшая функция фасцинации состоит в том, что она “затягивает” адресата, <...> позволяет ощутить текст как “текст для себя”, “войти в него” и осмыслить его с позиции соучастника событий или даже соавтора»[16]. В этом отношении к ДД можно приложить методы, применявшиеся при исследовании психологии молитвы[17]: в частности, плодотворным для изучения ДД представляется понятие «образа-организатора» (см. ниже: напр., II. 3, а, о Троице).

Отмеченное выше различие между РП и ДД необходимо учитывать, знакомясь с излагаемым ниже конкретным анализом языковых стратегий Игнатия в описании его сверхчувственных переживаний.

II. Языковые средства передачи мистического опыта

1. *Стремление к безличному высказыванию*

Пожалуй, первое, что обращает на себя внимание в РП – это «третьеличная» форма высказывания. Игнатий последовательно говорит о себе в третьем лице, называя себя «паломником» (el peregrino).

Это стратегически важный прием, употребленный святым вполне сознательно. Во многом именно за его счет в РП создается «теоретическая объективность» и «предметная дистанция»[18]. Цель его именно в том и состоит, чтобы объективно взглянуть на свой жизненный опыт – в том числе и мистический. Эта черта во многом определяет «дух и букву» РП.

Что касается ДД, то в нем применяются иные приемы «самоустранения» пишущего – пожалуй, более тонкие. Первая из характернейших особенностей ДД – это непривычное преобладание безличных форм глагола над личными.

Испанский издатель ДД по этому поводу говорит об «инфинитивах и герундиях, нагроможденных одни на другие»[19]. Правда, в испанском языке как инфинитивы, так и герундии употребляются достаточно широко. И все же картина, предстающая в ДД, в этом отношении совершенно непривычна.

Чаще всего записи выглядят как череда безличных глагольных форм («проснувшись ... приступив к молитве... чувствуя ... встав, одеваясь, чувствуя ... выходя к Мессе ... переодеваясь ... готовя алтарь .... на молитве чувствуя ... приступив к Мессе ... чувствуя или видя ... заливаясь слезами... переодеваясь...» и т. п.). *Действие* («вставание», «одевание», «моление», «преподношение», «заливание слезами» и т. п.) происходит, но сам *деятель* как-то стушевывается, отходит на второй план. Таково главное впечатление, производимое этим «нагромождением инфинитивов и герундиев».

Один из исследователей (иезуит Мóхика) не поленился произвести подсчеты, по которым получается, что глагольных форм в ДД – 1714, из них инфинитивов и герундиев – 1245 (т. е. 72%). Пропорция, даже для испанского языка совершенно непривычная[20]. Однако, сколь эти цифры ни красноречивы, они нуждаются в дальнейших пояснениях и уточнениях.

Во-первых, немалая часть этих 28%, оставшихся на личные формы, представляет собою, по сути, также безличные глаголы вроде излюбленного Игнатием *mi parecía* («мне показалось», «подумалось»). Во-вторых, часть форм несомненно личных относится не к самому Игнатию, а к другим лицам (или, чаще, к Лицам Троицы или к Богоматери). Так что число *действительно* личных форм в ДД совсем невелико. Наконец, набор глаголов, употребляемых в личных формах, на диво скуден: по большей части это заурядные, обыденные действия («встал»,

«опустился на колени» и т. п.), и куда реже – относящиеся собственно к восприятию (чувственному или сверхчувственному): «услышал», «увидел», «подумал» и т. п.

***

Вполне «естественно» выглядят личные формы глагола в последней, «схематичной» части ДД, где в кратчайших записях отмечается наличие или отсутствие слез. Когда в этом предельно лаконичном тексте попадаются выражения вроде *«не помню»*[21] или *«не служил Мессу»*[22], становится ясно: иначе выразиться было попросту невозможно.

Довольно часто личные формы глагола (когда святой говорит сам о себе) встречаются в словах, вписанных впоследствии, т. е. при последней редакции. Вот яркий тому пример: «*как полагаю*»[23]. Для чего нужны были эти слова? Перечитывая свою запись, в которой говорилось, что он не испытывал «неупорядоченного желания пролить слезы», святой, видимо, слегка насторожился (а вдруг все же испытывал, но забыл?) и решил внести это уточнение, столь для него характерное.

Порой личная форма употребляется в «историческом презенсе», сразу вовлекая читающего в непосредственное действие. Когда в череде безличных герундиев и инфинитивов (или форм прошедшего времени) вдруг возникает настоящее время, это придает происходящему живую наглядность. Вот яркий тому пример: «Поднялся, присел, остановился на одном из выборов и, рассмотрев некоторые духовные доводы, начал[24] потихоньку плакать, сочтя это искушением. Опускаюсь на колени (*me pongo de rodillas*), преподнеся <решение> больше не рассматривать выборы по этому вопросу, но, взяв два дня, т. е. до понедельника, служить Мессу»[25].

Думается, из этих наблюдений можно сделать следующий вывод: преобладание безличных форм над личными, которое едва ли можно назвать случайным, отражает в действительности очень важную сторону мистики Игнатия. Все его видения, озарения и постижения *с ним происходят* независимо от его личной воли; он не имеет над ними никакой власти, оставаясь в этом отношении вполне пассивным. Его личность в этом процессе исполняет лишь роль пустого сосуда, чуткого резонатора, способного только улавливать импульсы, идущие извне.

Конечно, такую формулировку можно уличить в известном упрощении: ведь даже за период, охватываемый записями в ДД, позиция Игнатия претерпевает значительную эволюцию. Поначалу он хочет услышать от Бога то, что ему самому кажется предпочтительным, затем

переживает острый кризис и приходит в конце концов к полному и беспрекословному подчинению вышней воле. Посему, чтобы подкрепить мысль, высказанную выше, предлагаю рассмотреть прежде всего те случаи, которые, казалось бы, очевидным образом ее опровергают, а именно: контексты, где употребляется местоимение первого лица: «я» (*yo*).

«Я»

Поначалу следует оговориться: испанский язык, в отличие от русского, склонен обходиться без этого местоимения, удовлетворяясь просто личной формой глагола. Если же оно все-таки употребляется, то чаще всего несет на себе некую особую интонационную и смысловую нагрузку, произносится с известной эмфазой: «это ***я*** сказал» или «а ***я*** на это сказал...», и т. п. Так вот: по предварительным подсчетам, личное местоимение «**я**» ***(yo)*** встречается в ДД всего около 12 раз. Рассмотрим эти контексты именно с точки зрения «личного» действия святого и того, что он «претерпевает».

Прежде всего, есть несколько контекстов, где местоимение «я» действительно подчеркивает намерение, исходящее от самого Игнатия. Однако нужно всякий раз учитывать, чтó это за намерение и на каком этапе драматической внутренней жизни святого мы в данном случае находимся.

Вот, например, Игнатий долго пытается вымолить у Бога прощение за свою провинность. Положившись в этом на Иисуса, он в конце концов ощущает, что примирение с Богом состоялось, и отмечает: «не мог увидеть ничего, что противилось бы примирению, хотя уж я-то внимал <этому> (*aunque* ***yo*** *advertiese*)»[26]. Видимо, святой хочет подчеркнуть, что, дождавшись примирения с Богом, он честно старается окончательно в этом убедиться.

После Мессы, на которой Игнатий пережил множество постижений, у него «возросла решимость продолжать Мессы <Троице> (**я** согласился [***yo*** *consentiendo*] на то, чтобы несколько сократить их число)»[27]. Фраза с «я», заключенная в скобки, предполагает ответ («**я** *согласился*») на некое побуждение или предложение, в любом случае идущее не от говорящего.

Когда ночью перед Игнатием предстают Пресвятая Троица и Иисус, он, со своей стороны, испытывает желание, исходящее от него самого: «А **я** хотел примениться (***yo*** *quieriendo adaptarme*) к Отцу, ко Святому Духу и к Пресвятой Деве»[28]. Здесь перед нами ответное устремление на

действие, исходящее извне; кроме того, святой хочет обрести доступ и к Богородице, Которая на сей раз ему не явилась.

Личный характер действия налицо и в таком пассаже: «а **я**, размышляя сам с собою (***yo*** *razonando*), предполагал и думал, что, возможно, <Пресвятая Троица> хочет сделать меня довольным без “посещений” слезами, чтобы я не был жаден к ним или беспорядочен <в этом>»[29]. Однако следует принять во внимание, что здесь святой желает осознать причину оскудения своего «слезного дара» и убедиться в том, что в этом проявляется вышняя воля.

Примерно то же намерение – согласовать свою личную волю с волей вышней – выражено и в таком пассаже: «казалось, что **мне** нужно быть (*que* ***yo*** *debría*) столь же довольным, как и в том случае, когда слезы меня не “посещают”, и считать за лучшее то, что сделает Господь Бог наш и как Ему будет угодно: “посещать” или не “посещать”»[30].

Порою местоимение «я» служит для того, чтобы подчеркнуть некое противопоставление (т. е. без «я» здесь попросту не обойтись). Вот яркий пример: «Господь Бог наш, любящий меня сильнее, чем **я** сам себя (*que más me ama que* ***yo*** *a mí mismo*), распоряжается ради моего вящего духовного преуспеяния»[31]. Примерно ту же функцию исполняет «я» в отповеди Игнатия искусителю: «Однако **я** тут же ответил (***yo*** *súbito respondiendo*) ..., как побежденному: “Ступай восвояси!”»[32].

Но самые, пожалуй, показательные контексты – те, где местоимение «я» парадоксальным образом выражает как раз отречение от собственной воли. Вот, например, Игнатий сдерживает слезы, чтобы преисполниться преклонения. Казалось бы, это его собственное волевое усилие; однако он тут же оговаривается: «не казалось, будто это **я** <его порождаю> и будто оно мое» (*que era* ***yo*** *o mío*)[33].

Отказываясь от личного желания получить подтверждение сделанного выбора, Игнатий вверяет себя Иисусу: «ибо **я** нахожусь (***yo*** *me hallase*) в Его милости»[34]. Решив во всем положиться на водительство Иисуса, святой восклицает: «Следуя за Тобой, мой Господи, **я** никогда не заблужусь (***yo*** *no me podré perder*)!»[35].

То же отречение от собственной воли выражено и в решении не устанавливать время завершения задуманных святым Месс Пресвятой Троице: «сам **я** не должен определять (***yo*** *no debía definir*) срок этого окончания»[36].

***

Надеюсь, приведенные выше соображения относительно «я» подтверждают общую картину: многолетняя упорная борьба, которую Игнатий вел с собственной волей, чтобы научиться исполнять волю Всевышнего – борьба, составляющая основной стержень ДД, отразившаяся также в ДУ, равно как и во многих местах РП, и кардинально изменившая сам душевный строй святого – эта борьба на страницах ДД находит себе удачное стилистическое выражение. Точнее, даже не столько сама эта борьба, сколько ее результат. Святой взял верх и над самим собой, и над языком. И лингвистическое воплощение этой победы, т. е. преобладание в ДД «безличного» над «личным», следует считать удачей Игнатия как «человека пишущего», даже если о «человеке читающем» он при этом и не помышлял. Поэтому французский структуралист Ролан Барт был, на мой взгляд, прав, присвоив Игнатию титул «изобретателя языка»[37].

2. Необычные эпитеты и сравнения

Тезис Барта подтверждается рядом озадачивающих эпитетов и сравнений, «изобретенных» Игнатием. Правда, в РП их почти нет (что́, впрочем, понятно[38]); зато в ДД, мучительно пытаясь подобрать верные слова, святой изыскивает диковинные словосочетания. Например, эпитет «густой» (*espesa*) Игнатий прилагает к «ясности»[39] или «побуждениям»[40]. При этом поражает его стремление предельно точно передать все оттенки своих ощущений. Вот он силится подыскать точные эпитеты к пережитому благоговению: оно может быть «жарким (*calorosa*) и будто бы красноватым (*como rúbea*)»[41], а также «глубоким, светлым, очень ясным, со вспомогающим жаром»[42], или же «пусть и ясным, но скорее светлым, с признаком некоего жара»[43]. Несколько раз Игнатий упоминает «воду в очах»[44], которая для него явно отличается от привычных ему, чуть ли не ежедневных слез.

В неожиданных сравнениях преобладают жар и огонь: несомненно, жар был одной из составляющих мистических переживаний Игнатия. Так, он чувствует «жаркую благодать, которая потом, казалось, словно огонь с водой, боролась с некоторыми мыслями»[45]. Другой вариант: «показалось, что жар внутри борется с ветром снаружи, и стало ясно: доброе внутри, а злое снаружи»[46]. Или, о мгновенном инсайте: «...как будто крупная искра (*centella grandecilla*) предстала разумению, или же

привлекла его к себе, показав, что она – то же самое». Святого Духа Игнатий также видит «в цвете огненного пламени»[47]. Здесь, кроме очевидной аллюзии к Пятидесятнице[48], уместно говорить о различении «внутренних» и «внешних» переживаний, не раз отмечавшемся святым: он неоднократно говорит о «внутренних и внешних» слезах[49], жаре[50] и «говоре» (*loqüela*)[51].

3. Ассоциативные образы

По своему характеру мистические переживания Игнатия – почти исключительно визуальные[52] (правда, из этого ряда выделяется вышеупомянутый «говор» (*loqüela*) в ДД). Очень часто святой ограничивается простой констатацией: «видел Христа», «видел или ощущал Троицу» и т. п. Но нас, разумеется, интересуют более подробно описанные видения, в той или иной степени поддающиеся анализу. Среди них особо выделяется группа видений, основанных на образных ассоциациях.

а. Троица

Весьма показательно, что большая часть образных видений Игнатия связана либо с Пресвятой Троицей, либо со Христом. Подобные видения относятся к числу наиболее подробно описанных святым. В словесной передаче этих видений преобладают световые ассоциации, вплоть до солярных образов. Однако встречаются и другие ассоциации.

Так, в Манресе Игнатий видит Троицу «в виде фигуры из трех клавиш» и при этом не может сдержать рыданий[53]. Очевидно, здесь перед нами случай синэстезии: визуальная ассоциация со стройным звучанием музыкального аккорда, с трезвучием. А много лет спустя, на римской улице, ему «представилась Пресвятая Троица, Которую видел то как трех разумных существ, то как трех животных, то как три другие вещи, и так далее»[54]. Ряд зрительных ассоциаций в этом видении разворачивается «вширь».

Но, пожалуй, самый впечатляющий и емкий «образ-организатор» Троицы для Игнатия – шар. Значительно варьируясь, этот образ обретает способность выразить весьма тонкие богословские оттенки отношений между тремя Лицами. Вот на Мессе Игнатий «почувствовал или увидел, причем не тускло, а ясно, *и очень ясно*, Само Божественное Существо, или Сущность, в виде шара, чуть большего, чем тот, каким предстает Солнце[55], и из этой Сущности показывался или происходил

Отец»[56]. Интуиция Игнатия здесь такова: Троица как целое предшествует Отцу, из Нее исходящему.

Далее эта интуиция замечательно утончается: «...сызнова дало узреть Себя то же самое *Существо и* шарообразное видение[57], и показалось, что каким-то образом я увидел все Три Лица так же, как и Первое, а именно: Отец с одной стороны, Сын с другой, а Святой Дух еще с одной выходили или происходили из Божественной Сущности, не выходя за пределы шарообразного видения»[58].

В ДД зарегистрировано еще несколько случаев этого видения[59]. Иногда воплощением его «образа-организатора» выступает не шар, а круг[60].

б. Христос

Еще в Манресе одна пожилая женщина сказала Игнатию: «О, пусть Господь мой Иисус Христос соблаговолит ради меня однажды явиться Вам!» Но он испугался, приняв это слишком впрямую: «Кàк это мне явится Иисус Христос?»[61]

Однако уже вскоре видения Христа стали посещать святого чуть ли ежедневно. Характерно, что сначала он видит человеческую природу Христа:

> «...слушая однажды Мессу, при вознесении Тела Господня [т. е. освященной гостии], он увидел внутренними очами словно бы белые лучи, ниспадавшие сверху. И, хотя спустя столько времени он не может этого толком объяснить, тем не менее то, что он видел мысленно, было, несомненно, тем, как пребывает в этом Святейшем Таинстве Господь наш Иисус Христос»[62].

Именно в человеческой природе Христос является Игнатию наиболее часто:

> «Много раз и подолгу во время молитвы он видел внутренними очами человеческую природу Христа: фигуру, которая представлялась ему белым телом, не слишком большим и не слишком маленьким, но отдельных частей ее он не различал. Это он видел в Манресе много раз: <...> двадцать или сорок <...>. Еще раз он видел это, находясь в Иерусалиме, и еще раз – в пути, возле Падуи. Богородицу Деву он тоже видел в подобном облике, не различая отдельных частей»[63].

Впоследствии возникает иной образ: Христос как Солнце. Поначалу Игнатий проявляет осторожность и не спешит ождествлять солярное видение с Христом. Так, во время морского путешествия во Святую Землю, когда Христос неоднократно являлся святому, ему казалось так-

же, «что он видел нечто округлое и большое, будто бы из золота»[64]. Однако в дальнейшем эта ассоциация становится несомненной и привычной для Игнатия: «И ныне его посещает множество видений, особенно таких, о которых сказано выше, при которых он видит Христа как Солнце»[65]. Легко заметить, что здесь налицо переход к шару как «образу-организатору» Троицы (см. выше).

в. Искуситель

Едва ли не самое сложное, красочное и загадочное видение, описанное в РП – искуситель. Похоже, он являлся Игнатию в классическом виде змéя. Сколь важным для себя считал это видение сам святой, видно уже из того, что описание этого переживания – одно из самых пространных и подробных в РП. В начале своего паломнического пути, в Манресе, Игнатий переживал тяжкий и долгий внутренний кризис, чуть не приведший его к самоубийству[66]. Именно в это время ему и стало являться такое видение:

> «...ему многократно доводилось среди бела дня видеть в воздухе, рядом с собою, ***нечто,*** приносившее ему немалое утешение, поскольку это "***нечто***" было очень, чрезвычайно красиво. Он не разглядел как следует, чту это такое, но ему вроде бы казалось, что оно было в облике змеи, со множеством ***каких-то*** <блесток>, сверкавших, словно глаза, хотя это не были глаза. Видя это, он сильно радовался и утешался; и, чем чаще он это видел, тем более возрастало его утешение. Когда же это видение исчезло, он испытал неудовольствие»[67].

Как видим, Игнатий не решается категорически назвать это видение «змеем», делая примечательную оговорку: «нечто» (*una cosa*). Такая же оговорка делается и в отношении «глаз»: они названы опять-таки «множеством чего-то» (*muchas cosas*). В этом проявляется характерное для Игнатия стремление к предельной точности. Зато Хуан-Альфонсо де Поланко, секретарь святого, уверенно заявляет:

> «В это самое время ему стала являться змея, ярко блиставшая семью или восемью глазами, и случалось это каждый день, не исключая ни единого, по два, по три, по пять, по шесть раз на дню. Ее присутствие утешало его, а исчезновение – оставляло безутешным».

Долгий внутренний кризис Игнатия разрешается исключительным по силе озарением возле реки Кардонер, после которого он

> «отправился преклонить колени перед крестом, находившимся неподалеку, чтобы возблагодарить Бога. И там ему явилось то видение, которое много

раз являлось ему прежде и которое он так и не распознал – то есть та самая ***вещь***, о которой выше говорилось, что она показалась ему очень красивой, со множеством глаз. Однако, находясь перед крестом, он ясно увидел, что это "***нечто***" было не такой красивой расцветки, как обычно. И тогда он весьма отчетливо, с полным согласием воли, осознал, что это был бес. «Впоследствии это видение являлось ему много раз, в течение долгого времени, но он с презрением отгонял его посохом, который, по своему обыкновению, носил в руке[68].

Однако, по словам Поланко, это видение продолжалось еще долго, вплоть до Парижа и даже Рима, «хотя», – с грустью замечает секретарь Игнатия, – «он и не объясняет его тайны». Существует психоаналитическая трактовка этого видения, знаменовавшего собою, по словам исследователя, «преодоление невроза»; однако здесь нас больше занимает традиционный, библейский характер этого «образа-организатора». Этим подтверждается вывод, сделанный в свое время Б. И. Ярхо:

«Ясновидец, при полной непосредственности и искренности, все же и в ясновидениях, а тем более экстатических откровениях, связан запасом представлений, впитанных им с детства из окружающего его общества»[69].

4. «Формульные» выражения

В свое время Диего Лаинес отмечал, что Игнатий был человеком истин не слишком многих, но зато весьма глубоких. Это с очевидностью выявляется и в такой особенности его стиля, как приверженность «формулам», т. е. устойчивым выражениям. Почти каждое свое письмо он завершает одной из таких «формул», лаконично выражающих какую-либо одну из истин, составляющих основу его духовности. Устойчивые выражения обнаруживаются и в «Конституциях», и в ДУ.

Эта черта свойственна поэзии – прежде всего эпической, хотя и не исключительно ей. Эпические «формульные» выражения – это ритмически организованные устойчивые единицы, способные, однако же, к известному варьированию, не нарушающему их ритмической структуры. «Формулы» известны и «авторской» поэзии: устойчивость ритмико-семантической структуры может быть такова, что последняя способна кочевать от одного поэта к другому, претерпевая разнообразные изменения, но оставаясь при этом самой собою.

Наиболее ярко эта особенность стиля Игнатия проявляется в ДД. Здесь сказывается сама лаконичность его записей, невольно подталкивающая к вырабатыванию предельно сжатых и емких оборотов речи.

Что касается РП, то там «формул» несравненно меньше, что объясняется коммуникативной природой этого текста. Пожалуй, можно оставить в стороне несколько мест, лексически сопоставимых с хорошо известным девизом Общества Иисуса: лат. «*Ad maiorem Dei gloriam*», исп. «*A la mayor gloria de Dios*» («К вящей славе Божией»)[70]. К тому времени, когда Игнатий диктовал РП, этот девиз настолько прочно отложился в его сознании, что святой мог произносить его сколь угодно часто[71].

Зато одно место действительно заслуживает внимания. Речь идет о видении в церкви Ла Сторта близ Рима, которое Игнатий расценил как крайне важное для себя и для своего Общества, поскольку видение это, по его мнению, сулило несомненный успех его дела. Вот как говорится об этом в РП:

> «Став священником, он решил в течение года не служить Мессу, готовясь к этому и моля Богородицу о том, чтобы она соизволила поместить его рядом с Ее Сыном (*lo volesse mettere col suo Figliuolo*). И вот однажды, когда он был в нескольких милях от Рима в одной церкви и молился, он почувствовал такую перемену в своей душе и настолько ясно увидел, как Бог Отец поместил его рядом со Христом, Своим Сыном (*Iddio Padre lo metteva con Cristo, suo Figliuolo*), что у него не хватило духа усомниться в этом: да, Бог Отец поместил его рядом со Своим Сыном (*Iddio Padre lo metteva col suo Figliuolo*)!»[72]

В данном случае перед нами – редкостная возможность сопоставить рассказ Игнатия об этом видении (ноябрь 1537 г.) с тем, как он вспоминает о нем в ДД несколько лет спустя (23 февраля 1544 г.)[73]. Правда, сравнение здесь осложняется тем, что цитированная часть РП написана по-итальянски; однако это, как выясняется, не меняет сути дела. Итак, в ДД Игнатий пишет: «вспомнилось, как Отец поместил меня вместе с Сыном» (*«el Padre me puso con el Hijo»*)[74]. Как видим, перед нами вполне точный испанский аналог (точнее, оригинал) итальянского перевода в РП. А троекратное повторение этого выражения в отрывке из РП позволяет увидеть в нем «формулу», прочно вошедшую в сознание Игнатия ставшую в самом деле кратчайшей «формулой» видения, пережитого им в Ла Сторте. Кроме того, это лишний раз подтверждает добросовестность Луиса Гонсалеса да Камары, записывавшего рассказ святого.

Переходя к ДД, уже в самой первой записи обнаруживаем «формулу», с трудом поддающуюся переводу в силу своей лаконичности: «*más a no nada*»[75] («скорее за то, чтобы <не иметь> ничего»). Для Игна-

тия в этих кратких словах заключена вся суть выбора, к которому он склоняется: отказаться от всяких доходов. Будучи раз найдена, формула повторяется далее[76], что ничуть не удивительно: ведь именно этот вопрос занимает его в последующие дни. Затем она подвергается некоторым модификациям[77], оставаясь, однако же, вполне узнаваемой.

Одна из самых частых «формул» в ДД – «*sentir o ver*» или «*ver o sentir*» («чувствовать или видеть»). Именно этими словами Игнатий описывает свое сверхчувственное восприятие. Примеров ее употребления весьма много[78]; иногда она также подвергается тем или иным модификациям[79]. Другой пример модификации формулы – в записи за 31. 03. 1544 г. сказано «*terminándose a reverencia amorosa*»[80] («устремлялся к почтению, исполненному любви»); а в записи за следующий день – «*terminándose a humildad amorosa*»[81] («устремлявшихся к смирению, исполненному любви»).

«Формула» может «опираться» не только на ритм, но и на рифму. Пример тому – выражение «*me guiase y me llevase*»[82] («мною водительствовать и вести меня»): просьба, которую Игнатий обращает к Богу. На рифме держится и «формула», сопрягающая два различных чувства: «вкус и жар» («*sabor y calor*»)[83]. То же можно сказать и о другой «формуле»: «*al preparar del altar*» («когда готовил алтарь»)[84], претерпевающей модификацию: «*al adrezar del altar*» («когда обращался к алтарю»)[85].

Любопытны те случаи, когда «формула», сохраняя свою структуру, коренным образом меняет свой смысл. Так происходит, напр., с выражением «*es a saber: no tener*»[86] («то есть: не иметь <ничего>»). Оно «всплывает» вновь много спустя, совсем в ином контексте и с совсем иным значением: «*es a saber, con tener <por mejor>*» («то есть считать <за лучшее>»)[87]. Еще более неожиданную перемену претерпевает другая «формула»: «*no ser para que ver*»[88] («незачем дальше рассматривать <выборы>»). Опять же много позже, и совсем в ином контексте, читаем: «*y ver el ser*»[89] («увидев Существо <Пресвятой Троицы>»).

***

Особый случай, который можно отнести в разряд «формул» лишь условно – молитва Игнатия, обращаемая им к Троице. Сравнение РП с ДД дает редкостную возможность застать эту молитву *in statu nascendi*.

Ее зарождение относится к манресскому периоду:

> «Он с крайним благоговением почитал Пресвятую Троицу и потому каждый день молился трем Лицам по отдельности. И вот, когда он молился Пресвятой Троице также как единому целому, ему пришло на ум, что он,

похоже, обращает к Троице четыре молитвы. Но эта мысль не доставила ему никаких (или почти никаких) затруднений, словно нечто маловажное»[90].

Впоследствии структура этой молитвы усложняется. В ДД она выглядит уже так:

«Вечный Отче, утверди меня; Вечный Сыне, утверди меня; Вечный Дух Святой, утверди меня; Святая Троица, утверди меня; единый Боже мой, утверди меня». <...> И один раз сказал: “Вечный Отче, не утвердишь ли меня?”, полагая, что “да”, и так же – к Сыну и ко Святому Духу»[91].

Как видим, в этом варианте к Троице обращено уже пять молитв: к четырем, знакомым по РП, прибавилось обращение к единому Богу. Возможно, на структуру этого молитвенного обращения повлияла любимая латинская молитва Игнатия – *«Anima Christi»*[92]. Но складывалась эта структура, видимо, в течение целых десятилетий: начиная с Манресы и вплоть до Рима.

5. «Поэзия поневоле»

В юности св. Игнатий не чурался поэзии: известно, что он написал стихотворение в честь св. Петра (к сожалению, до нас не дошедшее). Но то была поэзия, создававшаяся намеренно; что же касается ДД, то в нем отчетливо проступают некоторые черты «поэтического», в авторские намерения отнюдь не входившие. Но тем интереснее присмотреться к ним – хотя бы как к примеру «бессознательного творчества».

а. Рифмы

Вспомним, что́ говорилось выше о цепочках герундиев и инфинитивов. Если теперь учесть, что испанские герундии оканчиваются на *-ando* и *-iendo*, а инфинитивы – на *-ar*, *er*, *ir*, то едва ли стоит удивляться тому, что они неизбежно начинают рифмоваться друг с другом. Кроме того, возникают и другие рифмы и рифмоиды, в которых «участвуют» и прочие части речи.

Казалось бы, этим случайным обстоятельством можно и пренебречь: ведь для «смысла» текста оно безразлично! Но смысл текста, по моему убеждению, – понятие весьма тонкое и сложное, включающее в себя множество психологических моментов, едва ли самим читателем всегда осознаваемых. Разве читать, например, «*Войну и міръ*» по старой орфографии и по нынешней – одно и то же? Разве читать, скажем,

Секста Эмпирика по современному критическому изданию и по книге XVII столетия – одно и то же? Тогда тем более такие стороны текста, как его звуковое оформление, едва ли могут никак не сказаться на восприятии читающего. Попробуем же осознать, какое именно воздействие оказывает непредвиденная рифмовка на это самое восприятие.

Прежде всего, ясно одно: рифмы и рифмоиды, пронизывающие собою буквально весь текст ДД, неизбежно привлекают к себе внимание, создавая некую подспудную струю, приглушенно журчащую в слухе читающего. Если попробовать прочесть ДД, обращая внимание прежде всего на эту непреднамеренную рифмовку, то впечатление от текста значительно изменится: его прямое значение, его «message», слегка потускнеет, отойдет на второй план, а на первом будут перекликаться друг с другом эти многочисленные *viendo y sentiendo*, *sentiese o viese* и т. п. Монотонно повторяясь, они звучат как заклинание; они завораживают, убаюкивают внимание. Я рискнул бы сравнить этот рифмованный поток со «внутренним говором» (*loqüela interna*), порою отвлекавшим св. Игнатия[93].

Как бы то ни было, воздействие внутренних рифм на сознание читающего представляется мне несомненным. Попробую показать на конкретных примерах, ка́к именно это воздействие осуществляется.

***

Для начала посмотрим, что с чем вообще может рифмоваться и реально рифмуется. Следует уточнить: под «рифмующимися» **в данном случае** (в узком смысле слова) понимаются созвучные формы, отстоящие друг от друга не слишком далеко, на два-три слова. Критерий этот, конечно, строгим не назовешь, но в практических целях, особенно на начальном этапе, он годится.

Приводимый ниже перечень, к сожалению, пока нельзя назвать исчерпывающим, но можно поручиться за то, что бо́льшая часть материала в нем все же содержится. Ради пущей наглядности распределим этот материал по частям речи.

Безличные формы глагола

Безусловно, самый частый случай – это рифмующиеся друг с другом 2 герундива на *-ando*. Они могут идти подряд[94] либо разделяться одним или более словами[95]. Почти столь же многочисленны рифмовки 2 инфинитивов на *-ar*: либо подряд[96], либо на некотором отстоянии[97]. Несколько раз рифмуются 3 герундива на *-ando*[98] и 3 инфинитива на *-ar*[99].

Реже встречаются рифмы герундивов на *-iendo*[100]. Нетрудно заметить, что самая употребительная форма здесь – *sentiendo* («чувствуя»). Два раза образуется цепочка из 3 герундивов на *-iendo*[101].

Любопытно, что в рифмовках 2 инфинитивов на *-er* используется всего несколько глаголов, в основном *tener* («иметь»), *ver* («видеть») и ser («быть»)[102]. В знаменательном месте рифмуются 2 инфинитива на *-ir*[103]. Наконец, отметим созвучие 2 пассивных причастий на *-ado*[104].

Личные формы глагола

Личных форм, как говорилось выше, гораздо меньше, чем безличных; тем не менее, они тоже вовлекаются в эту перекличку. Довольно редки случаи рифмовки 2 глаголов в настоящем времени[105]. В прошедшем времени 2 глагола созвучны чаще, причем здесь преобладает глагол *parecer* («казаться»)[106]; встречаются и цепочки из 3 глаголов в прошедшем времени[107]. Наконец, 2 глагола в сослагательном наклонении того или иного времени тоже могут рифмоваться[108].

Имена

Нередко рифмуются 2 существительных, причем выделяется здесь «формульное» сочетание *sabor y calor* («вкус и жар»)[109]. Один раз встречается цепочка из 3 существительных[110]. Но особенно «повезло» в этом отношении слову *devoción* («благоговение»). Употребляемое чрезвычайно часто, оно рифмуется с такими немаловажными для ДД словами, как *moción* («побуждение, порыв»)[111], *oración* («молитва»)[112], *visión* («видение»)[113], *intensión* («намерение»)[114], *disposición* («расположенность»)[115] и *elevación* («возвышение»)[116]. Равным образом слово *moción* («побуждение, порыв») рифмуется с *turbación* («помеха»)[117], а *visión* («видение») – с *visitación* («посещение»)[118].

Встречается также рифмовка 2 прилагательных[119]. Кроме того, существительное может перекликаться с прилагательным[120].

Разнородные части речи

Отметим сочетания инфинитива и существительного[121], личной формы глагола и наречия[122], а также наречия и герундива (здесь преобладает латинское *tandem* «наконец»)[123].

***

Полагаю, что даже в том случае, если читатель не зна***ком*** с испанским язы***ком*** (вот, и сам непреднамеренно рифмую!), некоторое пред-

ставление о предмете он все же получил. Рассмотрим теперь два типичных примера, ясно показывающих, как плетется в ДД сложная вязь звуковых и смысловых перекличек.

Вот пассаж, насквозь «прошитый» созвучиями и соответствиями[124]:

Después, yendo a la oración preparatoria a la misa, no sabiendo por quién comenzar, y **advirtiendo** primero a Jesú, y **pareciéndome** que no se dejaba ***ver o sentir*** claro, mas en alguna manera escuro para ***ver***, y **advertiendo**, **pareciéndome** que la santísima Trinidad se dejaba ***sentir o ver*** más claro o lúcido, y comenza**ndo** y después razon**ando** adelante...	Потом, идя на приуготовительную молитву к Мессе, не знал, с Кого начать, и заметил сначала Иисуса, но показалось, что Он не позволяет увидеть или почувствовать Себя ясно, а как-то тускло для узрения. Когда заметил это, показалось, что Пресвятая Троица позволяет почувствовать или увидеть Себя более ясно и прозрачно, и начал, и затем, беседуя далее...

Легко заметить, что здесь рифмуются друг с другом прежде всего герундивы (*yendo*, *sabiendo*, *advirtiendo*, *pareciéndome*, *comenzando*, *razonando*). Налицо и опоясывающая «начальная» рифма: *comenza–* в начале и в конце пассажа. Кроме того, возникают тавтологии: *advirtiendo* и *pareciéndome* повторяются дважды, *ver* – трижды. Наконец, *ver o sentir* и *sentir o ver* – это устойчивое, «формульное» выражение ДД (о чем см. ниже), употребленное здесь в двух вариантах.

Не менее сложными соответствиями пронизан такой пассаж[125]**:**

me parecía que no tenía ~~licencia~~ para ***mirar arriba***, y aquel no ***mirar arriba***, mas en medio, me crecía la devoción intensa con intensas lágrimas, ten***iendo*** y crec***iendo*** acatamiento y reverencia a las visiones de ***arriba***, y con venirme cierta confianza que se me daría ~~licencia~~, o se me manifestaría a su tiempo	подумалось, что мне не позволено взирать горé, и от этого взирания не горé, но посередине, возросло глубокое благоговение с обильными слезами. Сохранялось и возрастало почтение и преклонение перед видениями, находящимися горé, и пришло некоторое упование на то, что позволение будет мне дано, или же мне будет об этом объявлено в свое время

Пять форм на **-на** разбросаны по всему отрывку. В центре его – тавтологическая рифма *intensa* и две формы на *-iendo*. В первой части соседствуют друг с другом два сочетания *mirar arriba*, а в последней с ними

перекликается «отколовшееся» arriba. Схожим образом слово *licencia* открывает и замыкает собою пассаж. Наконец, почти в самом центре стоит словосочетание *acatamiento y reverencia*, которое, будучи «формульным», и притом весьма важным для св. Игнатия, аукается уже с записями за другие дни, где оно также употребляется, т. е. выводит читающего в гораздо более широкий контекст. Таким образом, перед нами весьма прихотливый узор различных перекличек и соответствий (в данном случае преимущественно тавтологических).

Хорошо было бы подвергнуть подобному анализу весь текст ДД. Это дало бы возможность сформулировать некоторые закономерности, по коим этот текст создавался. Полагаю, что выразить эти закономерности можно будет средствами математики – или, если угодно, музыки.

б. «Стиховая стихия»

Когда читаешь ДД, прислушиваясь к его подспудной рифмованной струе, невольно ловишь себя на том, что перекличка между словами начинает улавливаться не только «горизонтально», но и «вертикально». Когда два, например, герундия отстоят друг от друга довольно далеко («горизонтально»), но в тексте красуются один над другим («вертикально»), связь между ними налаживается сама собою.

Это обстоятельство как будто бы случайное: мало ли как можно издать текст ДД, пусть хоть в одну строку – и что тогда? Однако здесь случайность позволяет, на мой взгляд, вскрыть вполне реальную закономерность. Ведь, прислушиваясь к рифмам, мы невольно начинаем думать о стихах; а принципиальная особенность стиха, отличающая его от прозы, заключается, по-видимому, в следующем:

> «Если мы воспринимаем прозу как бы в одном измерении, “горизонтальном”, то стих в двух – “горизонтальном” и “вертикальном”; это разом расширяет сеть связей, в которые вступает каждое слово <...>. Заметнее всего такая соотнесенность в концах строк, когда они связаны рифмой <...> Но это относится не только к концам строк»[126] .

Что же мы выигрываем, читая ДД «по вертикали»? На мой взгляд, это дополнительное измерение позволяет с предельной наглядностью показать воздействие возникающих в нем «стихообразных» структур на читающего. Записав некоторые фрагменты текста «по вертикали», мы даже можем вычленить нечто вроде «строф» нескольких разновидностей.

***

Начнем со структур, построенных на одной рифме. Простейший случай такого рода – «двустишие» (схема АА), напр.[127] :

a quién me encomend***ar***	кому себя вверить
o por donde comenz***ar***	и с чего начать

Подобное «двустишие» может быть осложнено сразу несколькими рифмующимися элементами[128] :

y tantas veces **esto** dic***iendo***,	и столько раз я это сказал,
y tanto internamente **esto** sent***iendo***	и так чувствовал это внутренне

На одной рифме может строиться и «трехстишие», и «четверостишие». Вот пример последнего (схема АААА; правда, во второй «строке» слогов многовато, а потому восприятие существенно затрудняется)[129]:

querérseme comunic***ar***	почувствовал в себе желание
en diversas partes; a tanto que,	обратиться в разные стороны.
adrezando el alt***ar***,	Потому, направляясь к алтарю,
y con un sentir y habl***ar***	чувствовал и говорил *речи*:
decía: Dónde me queréis, Señor, llev***ar***	«Куда Ты, Господи, хочешь повести меня?»

Когда рифмы продолжают нанизываться и дальше, получается «стих» с неограниченным количеством строк, вольным «размером» и сплошной рифмовкой (схема АААААА...)[130] *:*

Despues, al prepar***ar***	Затем, когда готовил
del alt***ar***,	алтарь,
ciertas mociones a lacrim***ar***,	некоторые побуждения заплакать,
con un mucho duplic***ar***:	и многократно повторял:
no soy digno de invoc***ar***...	«Я недостоин призывать...»

***

Более сложные структуры строятся на двух рифмах. Вот «четверостишие» со *смежной рифмовкой* (схема ААББ)[131] *:*

en no buscar	<слез> не искать
o mirar	и не размышлять
para ***tener***,	о том, иметь
o no ***tener***	или не иметь

Еще пример «четверостишия» с такой же схемой (ААББ)[132] *:*

me parecía	...казалось,
que adelante no podía	в дальнейшем не может
venir cosa que me pudiese apart***ar***	случиться ничего такого, что могло
dél ni hacerme dud***ar***...	бы отделить меня
	от Него или заставить усомниться...

Еще одно «четверостишие» с точно такой же схемой (ААББ) и, что весьма интересно, с теми же самыми рифмами[133] *:*

me parecía	мне показалось,
que no me podía	что не могу
levan***tar***,	подняться,
mas querer es***tar***	но хочу оставаться

Еще одно такое же (схема ААББ)[134] *:*

en el pensar	думая
de orar	умолять
al Padre, pareci***éndo***–	Отца, и показалось
me[135] y senti***endo***	и почувствовалось

И еще одно такое же (схема ААББ)[136] *:*

hablando	говорил,
y deseando	что желаю
más mor***ir***	скорее умереть
con él que viv***ir***	с Ним, нежели жить

И еще одно (схема ААББ)[137] *:*

terminando	устремляясь
a Jesú, como hallándo–	к Иисусу, как будто нахожусь
me a su sombra, como se***yendo***	в Его тени, как будто
guía, mas no disminu***yendo***me	Он ведет меня; но не уменьшалась

***

Рифмовка может быть и перекрестной. Вот пример такого «четверостишия» (схема АБАБ)[138] *:*

Despues yendo	Затем, когда шел
a Misa prepar***ando***	к Мессе, готовил
el altar, vestiendo–	алтарь, облачался
me y entr***ando***...	и приступил...

Еще одно «четверостишие» с такой же схемой (АБАБ)[139] *:*

no osando levantar–	не отважился встать,
me para dec***ir***	чтобы отслужить
misa sin tornar a dorm***ir***	Мессу, не поспав еще

И еще одно (схема АБАБ)[140] *:*

se me perdería	испорчу <глаза>,
a continu***ar***	если буду продолжать
las misas; y como sería	Мессы, что лучше бы
mejor conserv***ar***los	поберечь их

И еще (схема АБАБ)[141] *:*

pareciendome que para hallar	подумалось, что, дабы обрести его
ésta en el sacrificio es menest***er***	при жертвоприношении,
en todo el día aprovechar	необходимо весь день прибегать к
me de ella sin distra***er***me	нему, не отвлекаясь

А вот «четверостишие» с перекрестной рифмовкой, осложненное внутренней рифмой в первой «строке» (схема АБАБ*)*[142] *:*

no demandando ni buscando	не просил и не искал
confirma***ción***,	утверждения,
mas deseando	но желал
reconcilia***ción***	примирения[143]

***

Опоясывающая рифмовка дает такое «четверостишие» (схема АББА)[144] *:*

me parecía	показалось,
que Jesú las present***aba***,	что Иисус представляет
o las acompañ***aba***	или препровождает
las que yo decía	произносимые мною <молитвы>

***

Довольно часто встречаются и разнообразные «пятистишия». Вот одно из них, построенное на двух смежных рифмах (схема ААААББ)[145]:

de donde infer<u>ía</u>	из чего сделал вывод
y ve<u>ía</u>	и увидел,
que no me pod<u>ía</u>	что не мог сам
ayud***ar***	помочь себе
para hall***ar***	обрести

«Пятистишие» с такой же схемой (ААААББ) и возрастающим числом слогов в каждой «строке»[146]:

me parec<u>ía</u>	подумалось:
que no quer<u>ía</u>	не хочу
o que no pod<u>ía</u>	и не могу
mirar en mi, acord***arme***	взирать на себя и вспоминать
de lo pasado para reconcili***arme***	прошлое, чтобы примириться

Еще один вариант «пятистишия» (схема ААББА)[147]:

quieriendome levanter con un	Затем пожелал подняться с мыслью
pensamiento de dila<u>tar</u>	отложить еду и постараться, чтобы
el com***er***, y pon***er*** diligencias,	меня не беспокоили, пока не обрету
que no me embaracen hasta hall<u>ar</u>	

***

Количество рифмованных строк может расти и дальше, порождая новые «строфические» структуры. Вот пример «шестистишия» с перекрестной рифмовкой (схема АБАБАБА[148]):

<u>seyendo</u>	когда
levan***tado***	поднялся
y <u>seyendo</u>	и когда
apar***tado***	прошел
aquel calor, ten<u>iendo</u>	этот жар, решил,
la cosa per acab***ada***	что с этим покончено,
y parec<u>iendo</u>me	и показалось

***

На трех рифмах строятся «строфы» более длинные и сложные. Вот пример «семистишия» (схема АББВВАА)[149] :

A la noche sacando	Ночью достал
las cartas para v***er***	бумаги, чтобы просмотреть
y hac***er*** raz**ones**	<их> и найти доводы
de las elecci**ones**,	для выборов;
y faltando	но, поскольку провинился
en el día y entrando	днем, то почувствовал <страх>

Возможно и «восьмистишие» (схема АБАБББВВ)[150] :

es a saber,	а именно: преклонение и почтение
cerca al acatamiento y reverencia a	как подтверждение прежнего, т. е.
confirm***ar***	того, что нашел путь, который <Он>
todo lo pas**ado**	хотел мне указать, и казалось, что он
cerca haber	лучше всех, и его я должен держатьс
hall**ado**	всегда.
la v**ía**	
que se me quer**ía**	
mostr***ar***,	
pareciendome ser	
la mejor de todas y para siempre que	
debo llev***ar***.	

***

Дальнейшее наращивание количества опорных рифм и числа «строк» дает сложно организованный «вольный стих» с четырьмя различными рифмами, прихотливо чередующимися друг с другом (схема АБВАВГГБАБ)[151] :

en lo **pasado**, con conocer	в прежнем, признав
el mal espíritu **pasado**,	прежнего злого духа, то есть
es a saber, en querer	хотевшего заставить меня
me hacer dud***ar*** y indign***ar***	усомниться и вознегодовать

Пожалуй, подобные «строфические» структуры уже сложноваты для восприятия и лежат на самой границе, за которой то, что здесь на-

зывалось «стихом», рассыпается и превращается в обычную «прозу». Но, если структура сложна и воспринимается с трудом – это не значит, что ее не существует. Пусть ее воздействие на читающего не столь очевидно, но все же оно происходит. Именно для того, чтобы доказать этот тезис, и были предприняты изложенные выше экзерсисы.

LANGUAGE AS A MEANS OF EXPRESSING THE MYSTICAL EXPERIENCE OF ST. IGNATIUS LOYOLA

Andrey KOVAL'
Moscow, Russia

This paper addresses the problem of rendering a mystical experience by means of human language. Two works by St Ignatius of Loyola (1491–1556), the founder of the Society of Jesus, are taken in consideration: "The Pilgrim's Tale", or "Autobiography" (PT), and "The Spiritual Diary" (SD). First, brief information on the texts is given (I). Further on, Loyola's main strategies in using the language are pointed out. These include *a tendency of impersonal expression* manifested in the *use of the third-person pronoun* instead of "I" (PT). The pronoun 'I' is systematically *avoided* in (SD), and the effect is amplified by the wide use of *gerunds and infinitives* (SD). (II. 2) St. Ignatius uses *unusual epithets and comparisons*: e. g., *"hot (*calorosa*) and reddish (*como rúbea*) devotion"* (SD) and (II. 3) *visual images* based on associations: e. g., the Holy Trinity as a figure consisting of three keys (PT). (II. 4) He employs *"formulae"*, that is, *set expressions* repeated in various contexts, (II. 5) and *"involuntary poetry"* (SD) with vast amount of *rhymes and assonances,* plus rhythmically organized *rhymed "strophic" structures*.

In expressing the mystical experience, PT differs from SD. The difference is due to the nature of the texts. PT addresses to the "Other" and is typically "communicative", while SD is oriented to Loyola himself and is therefore "auto-communicative". This explains the "poetic" features of SD. The same methods can be applied in understanding the psychology of prayer.

ЛИТЕРАТУРА

Вассоевич А. Л. Духовный мир народов классического Востока. СПб., 1998

Гаспаров М. Л. Русские стихи 1890-х – 1925-го годов в комментариях. М., 1993

ДД: Св. Игнатий Лойола. Духовный дневник. Пер. А. Н. Коваля. // Точки

/ Puncta. № 1–2 / 2 / 2002, сс. 159–238

Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993

ДУ: Св. Игнатий Лойола. Духовные упражнения. Русский перевод в сопоставлении с испанским оригиналом. Изд. подгот. М. Арранц. Рим, 1999

Кнорозов Ю. В. К вопросу о классификации сигнализации. // Основные проблемы африканистики. М., 1973, сс. 324–334

Коваль А. Н. (2002a). Чудо, ставшее явным. «Духовный дневник» святого Игнатия Лойолы. // Точки / Puncta. № 1–2 / 2 / 2002, сс. 239–289

Коваль А. Н. (2002b). Энеко – Иньиго – Игнатий: путь и слово паломника. // РП, сс. 145–190

Мусхелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А. Автокоммуникация как необходимый компонент коммуникации. // Научно-техническая информация, № 5 (1997), сс. 1–10.

Мусхелишвили Н. Л., Спивак Д. Л., Шрейдер Ю. А. В поисках общего значения. Сравнительный анализ восточных и западной молитв. // Страницы. Журнал ББИ. № 4 (1996), сс. 80–91

РП: Рассказ паломника о своей жизни, или «Автобиография» св. Игнатия Лойолы, основателя Общества Иисуса (Ордена иезуитов). Пер. А. Н. Коваля. М., 2002

Топоров В. Н. Об одном случае преодоления–опустошения своего *Я*: «Надгробное слово отца Алексея Мечева». // «У времени в плену». Памяти С. С. Цельникера. Сб. статей. М., 2000

Ярхо Б. И. Из книги «Средневековые латинские видения». // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. М., 1989, сс. 21–77

Abad: San Ignacio de loyola. Diario espiritual. Ed. C. Abad. Comillas, 1956

Barthes R. Sade, Fourier, Loyola. P., 1971

Beirnaert L. Une lecture psychanalytique du «Journal spirituel» d'Ignace de Loyola. // Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, Saint Ignace, Freud et Lacan. P., 1987, pp. 205–218

Liuima A. Devoción como rúbea in sancti Ignatii ephemeride. // Gregorianum, 37 (1956), pp. 530–541

Misch G. Geschichte der Autobiographie. Vierter Band, zweite Hälfte. Von der Renaissance bis zu den autobiographischen Hauptwerken des 18. und 19. Jahrhunderts. F. am M., 1969

ПРИМЕЧАНИЯ

* Исследование поддержано грантом РФФИ №03-06-80057

[1] Джеймс, с. 297.

[2] ДД [83].

[3] РП 100.

[4] РП 26.

[5] ДД [21; 27; 31; 77; 164; 185; 222].

[6] Показательно, что до конца XIX в. даже сами иезуиты почти ничего не

знали о мистическом опыте Игнатия, воспринимая его исключительно как гениального организатора и руководителя.

[7] См. Лк 10: 38–42.

[8] Все цитаты из РП и ДД даются по изданиям, указанным в списке цитированной литературы.

9 РП 2*.

[10] Подробнее об истории текста РП, а также о его переводах и изданиях см.: Коваль (2002b), сс. 157–66.

[11] Misch, S. 692.

[12] РП 100.

[13] Подробнее об изданиях, переводах и исследованиях ДД см.: Коваль (2002a), сс. 283–289.

[14] Об этих понятиях см.: Мусхелишвили, Шрейдер.

[15] См.: Кнорозов.

[16] Мусхелишвили, Шрейдер, с. 6.

[17] См.: Мусхелишвили, Спивак, Шрейдер.

[18] Так же написана, напр., духовная автобиография Генриха Сузо (1295–1366 гг.). Другую яркую параллель см.: Топоров.

[19] Abad, p. 22.

[20] Это стало бы гораздо яснее и убедительнее в сопоставлении со статистическим анализом какого-либо другого испаноязычного текста, передающего мистический опыт: напр., «Внутреннего за́мка» св. Тересы Авильской.

[21] ДД [314].

[22] ДД [453, 456, 463].

[23] ДД [114].

[24] В оригинале слова́ «поднялся», «присел», «остановился» и «начал» употреблены в безличных формах.

[25] ДД [37].

[26] ДД [122].

[27] ДД [53].

[28] ДД [140].

[29] ДД [119].

[30] ДД [184].

[31] ДД [185].

[32] ДД [151].

[33] ДД [157].

[34] ДД [82].

[35] ДД [114]

[36] ДД [96].

[37] См. Barthes, passim.

[38] См., однако же, сравнение Троицы с фигурой из трёх клавиш: РП 28.

[39] ДД [14].
[40] ДД [68].
[41] ДД [49]; об этом выражении см.: Liuima.
[42] ДД [111].
[43] ДД [104].
[44] ДД [9; 143; 152].
[45] ДД [64]. Комментатор ДД отмечает, что образ «прения огня и воды» мог быть подсказан жаровней, стоявшей в комнате святого; когда она разгоралась слишком сильно, в неё плескали воду.
[46] ДД [22].
[47] ДД [14].
[48] См. Деян 2. 3.
[49] ДД [4].
[50] ДД [139; 197].
[51] ДД [221–222].
[52] Некоторый намёк на акустические переживания см.: РП 20; ДД [151].
[53] РП 28.
[54] ДД [55].
[55] Ср. РП 99.
[56] ДД [121].
[57] Ср. РП 29; 44; 99.
[58] ДД [123].
[59] ДД [124; 174].
[60] ДД [172; 183].
[61] РП 21.
[62] РП 29.
[63] РП 29; ср. РП 41; 52; ДД [87]. С описанием этого видения интересно сопоставить рассказ русского египтолога Ю. Я. Перепёлкина, также обладавшего визионерским даром. Он, в частности, лично видел ту составляющую человека, которая в Древнем Египте называлась «ах» или «их» (переводится обычно как «привидение»). «Ах» представал *«в виде светового столба, поднимающегося из земли»* (Вассоевич, с. 180.). «По мнению Ю. Я. Перепёлкина», — пишет далее его ученик, — «**ах** — некая сущность, в виде которой появляется человек. <...> Ю. Я. Перепёлкин упомянул, что **ах** поднимается “*в виде светящегося столба, где конечности еле очерчены, который потом светлеет, светлеет и наконец совсем исчезает*”» (там же).
[64] РП 44.
[65] РП 99.
[66] См. РП 23–24.
[67] РП 19.
[68] РП 31. На двух гравюрах Рубенса–Барбэ, иллюстрирующих этот эпизод,

изображён то клубок из трёх змей (см.: РП, с. 41), то настоящий змий — причём с женской головой и рожками! (см.: РП, с. 57).

[69] Ярхо, с. 23.

[70] Ср. РП 14; 36; 57; 85.

[71] Было подсчитано, что в «Конституциях» выражение «Ad maiorem Dei gloriam» встречается 259 раз, то есть почти на каждой странице.

[72] РП 96.

[73] ДД [67].

[74] ДД [67].

[75] ДД [1].

[76] ДД [2 3, 4, 5].

[77] ДД [6; 7; 11; 12; 13; 16].

[78] Напр., ДД [4, 14, 18, 30, 31, 32, 52, 70, 75, 77, 83, 105, 110, 115, 121, 123, 132, 169].

[79] Напр., ДД [25, 54, 63].

[80] ДД [181].

[81] ДД [182].

[82] ДД [114, 127].

[83] ДД [39; 40].

[84] ДД [31, 64, 66, 71].

[85] ДД [119].

[86] ДД [8, 11].

[87] ДД [185].

[88] ДД [36].

[89] ДД [121].

[90] РП 28.

[91] ДД [48]; ср. ДД [53].

[92] Подробный сравнительный анализ различных вариантов этой молитвы см.: Мусхелишвили, Спивак, Шрейдер.

[93] См. [234]: «Мне показалось, что я слишком услаждаюсь тоном“говора”, т. е. его звучанием, не слишком обращая внимание на значение слов и “говора”».

[94] andando y acordandome [17]; Levantando, y tornando [40]; rogando y suplicando [46]; punzandome y quitando [49]; despertando y entrando [51]; quietándome y regocijándome [51]; llevándome y tirándome [108].

[95] tirando ... ordenando [33]; comenzando ... juzgando [37]; consultando ... determinando [42]; allegándome mucho y asegurándome [53]; Entrando ... y pasando [64]; preparándome en cámara y encomendándome [82]; tornando a Jesú y cobrando [108]; Comenzando la misa y pasando [136].

[96] explicar. Sin dubitar [27]; levantar, mas estar [38]; demandar y suplicar [80]; dar y retirar [81]; terminar y gozar [131]; esperar ni buscar [147]; buscar o tardar

[149]; preparar<u>me</u> y mirar [161]; asimilar o recordar [224].

[97] levantar<u>me</u> ... por hacer callar [22]; no me contentar con no se así afirmar [49]; mirar ... en celebrar [51]; por aydar<u>me</u> y por baja<u>rme</u> [112]; humilla<u>rme</u> y baja<u>rme</u> [135]; a lacrimar y a conformar<u>me</u> [127].

[98] representando al entendimiento, o tirando<u>le</u> a si ***mismo***, y mostrando ser el ***mismo*** (осложнено двумя «mismo») [125]; pensando ... acordando<u>me</u> ... encomendando<u>me</u> [46]; pasando ... mirando ... mirando (здесь, кроме того, тавтология) [34].

[99] en tornar a mirar y considerar [122]; explicar ni declarar puedo hallar [185]; quitar<u>me</u> ... mirar ... lacrimar [16].

[100] viendo y sentiendo [25]; eligiendo y ofreciendo [34]; sentiendo, o pareciendo [59]; no pidiendo ni sintiendo [78]; sentiendo o viendo [110, 121, 169]; y quieriendo y no viendo [118]; teniendo y creciendo [128]; haciendo y viendo [131]; no haciendo mas quieriendo [151].

[101] más sentiendo o viendo que entendiendo [54]; vestiendo, creciendo ... y pareciendo [64].

[102] parecer ser (нечто вроде «заикания») [67]; es a saber: no tener («формульное» выражение) [8, 11]; no poder así ver [18]; no ser para que ver [36]; y ver el ser [121]; tener ***la*** hab***la*** sin perder***la*** [27] (здесь, кроме того, рифмуются друг с другом три слога «la»).

[103] discutir y discernir [15].

[104] había faltado el día pasado [29]; sentimientos de Cristo tentado, seyendo animado [93].

[105] parece que hice [44]; ni, creo así, deseo [113].

[106] me tocaba y me sacaba [37]; coniectaba y pensaba [119]; me parecía que no tenna [128]; mi parecía que quería [146]; me ponía o quería poner [152]; parecía que yo debría [184]; que sentía o aprendía [224].

[107] conocía, sentía o veía [63]; ***me*** parecía ... se ***me*** descubría ... ***me*** atraía ... (здесь, кроме того, три «me») [32].

[108] quisiera que el Secor condescendiera [147]; Señor hacía o le placía, ***visitar*** o no ***visitar*** (осложнено тавтологической рифмовкой инфинитива) [184]; me guiase y me llevase [113, 127] («формульное» выражение).

[109] sabor y calor [39] и тут же calor y sabor interior (ещё и прилагательное) [39]; calor y sabor [40]; conocimiento, que aun el tal pensamiento [45]; consolación ni desolación [198]; penitencia con la tal ausencia [23].

[110] reverencia con alguna influencia ... una impotencia [163].

[111] devoción y moción [74]; moción, devoción [94]; devoción y mocion<u>es</u> [116, 137].

[112] En la oración sólita con asaz devoción [141]; En la oración sólita por toda ella con mucha devoción [143].

[113] ni devoción ni visión [140].

[114] devoción y intensión [46].

[115] continu***ar***me devoción y dispusición para lacrim***ar*** [136] (осложнено рифмовкой инфинитивов).

[116] devoción y elevación de ***mente*** y notable***mente*** [26] (осложнено рифмовкой существительного и наречия).

[117] mociones ni turbaciones [97].

[118] visitaciones y visiones [152].

[119] devoción ... calorosa, lúcida y amorosa [88].

[120] moción interior y amor [81]; amor y mayor (почти анаграмма) [103]; calor exterior [139]; calor interior y exterior («формульное выражение») [197].

[121] dar lugar para hablar [93]; al preparar del altar («формульное» выражение) [31, 64, 66, 71] и его вариант: al adrezar del altar [119].

[122] iba arriba [136].

[123] tandem levantandome [37]; tandem considerando [147]; tandem cesando lágrimas y dubitando [148]; y cuándo terminándose [183].

[124] [105].

[125] [128].

[126] Гаспаров М. Л. Русские стихи 1890-х – 1925-го годов в комментариях. М., 1993, с. 6.

[127] [76].

[128] [48].

[129] [113].

[130] [64].

[131] [155].

[132] [75].

[133] [36].

[134] [84].

[135] Наверное, отделять возвратное местоимение от глагола — некорректно.- Но рифма ощущается даже при наличии этого местоимения.

[136] [95].

[137] [101].

[138] [33].

[139] [97].

[140] [107].

[141] [182].

[142] [76].

[143] В русском переводе рифмовка чудом сохранилась, а по метрике это почти готовая ... частушка.

[144] [77].

[145] [173].

[146] [112].

[147] [45].
[148] [39].
[149] [35].
[150] [57].
[151] [162].

© Андрей Коваль, 2004

НЕОЯЗЫЧЕСТВО И МОЛОДЕЖНАЯ КУЛЬТУРА: В ПОИСКАХ НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ И КУЛЬТУРНЫХ ОРИЕНТИРОВ*

Виктория ЧЕРВА

Как известно, молодежная культура получила свой субкультурный статус в результате мощного демографического взрыва после второй мировой войны, когда молодые люди в возрасте 12-19 лет составили от 30 до 45% населения Европы и Америки. Тогда впервые в истории человечества молодежь образовала некую независимую социальную группу с собственными интересами, потребностями и исканиями. Мир официальной культуры был им чужд, новая социальная группа начинает активно бунтовать против политических, экономических и культурных норм, сложившихся в обществе (в частности, движение «битников», а позже «новых левых»).

В 60-х годах XX столетия появился социокультурный феномен, получивший название контркультуры. Один из исследователей контркультуры П. С. Гуревич отмечает, что данный термин используется для обобщенного описания «системы социально-культурных установок, противостоящих фундаментальным принципам, господствующим в конкретной культуре, а также отождествляется с молодежной субкультурой 60-х гг., отражающей критическое отношение к современной культуре и отвержение ее как «культуры отцов».[1] Другой исследователь Е. Г. Балагушкин отмечает ведущую роль молодежной субкультуры в формировании оппозиции культурным установкам, доминировавшим в странах Запада: «Контркультура – это специфическое настроение и образ жизни молодежи, поднявшей бунт против истеблишмента и стремящейся осуществить при помощи одной лишь ценностной переориентации общества гуманистическое обновление капиталистической системы – и не только ее духовной культуры, но и бытового уклада, экономики, политики».[2] Таким образом, именно контркультура стала той средой, где рождались новые правила и законы, новые ценностные ориентиры.

Однако, уже к концу 70-х гг. контркультура сдает свои позиции «генератора идей» и новых ценностных ориентиров, постепенно поглощаемая и трансформируемая культурой массовой.

Замечу, что в России (Советском Союзе) данного периода сама возможность существования контркультурного движения учеными ставится под сомнение в силу тоталитарности культуры и идеологии, а также отсутствия некоторых важных особенностей, свойственных контркультуре на Западе, например, сексуальной революции, психоделической направленности, слабой выраженности религиозного обновления, излишней политизированности и т. п. Однако следует обратить внимание на то, что почти все перечисленные выше характеристики контркультурного движения на Западе представлены в России после Перестройки, т. е. в 80-х годах XX столетия. Подобная ситуация складывается и с молодежной субкультурой, которая в России обретает свой статус также лишь после Перестройки, когда молодое поколение начинает искать свои приоритеты и ценностные ориентиры.

На гребне волны духовных исканий молодежи возникает неоязычество – сложный социокультурный феномен с весьма разнородными характеристиками. Что же такое неоязычество: субкультура современного общества, контркультурное явление, религия или общественно-политическое движение? Определить его статус достаточно трудно. К тому же, неоязычество находится в постоянном развитии – образуются все новые группы, оформляются новые виды деятельности, реконструируются давно забытые духовные практики.

Для того чтобы определить статус неоязычества, следует определиться с понятиями «субкультура» и «контркультура». Согласно словарю «Культурология. XX век», субкультура – это «особая сфера культуры, суверенное целостное образование внутри господствующей культуры, отличающееся собственным ценностным строем, обычаями, нормами».[3] Авторами отмечается их относительная замкнутость и обособленность по отношению к официальной культуре, а также то, что субкультуры могут составлять как официально признанные движения и объединения, так и контркультурные.

Контркультура, по мнению Э. Я. Баталова, автора статьи в «Философском энциклопедическом словаре», представляет собой «комплекс социально-культурных установок, ориентаций и ценностей оппозиционных господствующей буржуазной культуре», отразивших «стихий-

ный бунт определенных социальных слоев против ценностей и ориентаций «массового общества» и «массовой культуры» как технократического варианта культуры».[4] Автор считает, что контркультура выражала стремление к созданию «нерепрессивного общества», которое «открывало бы перед человеком возможности спонтанной самореализации и установления «подлинных», свободных от диктата внешней необходимости и меркантильного интереса отношений с другими людьми и природой».[5]

Ю. Давыдов и И. Роднянская, говоря о ценностных ориентирах личности в контркультурном движении на Западе и классифицируя их[6], упоминают, что в области мировоззрения основными являются *культ природы и приоритет естественного, телесного в человеке; преобладание чувственности и иррационального освоения мира, отрицание значимости интеллектуального*. В религиозно-этической области – это *натуралистический тип религиозного сознания и отрицание этических форм религиозности и отрицание традиционной церкви*.

И контркультурные, и субкультурные тенденции сходны в том, что представляют собой маргинальные образования, которые сопоставляют или противопоставляют себя господствующей культуре, ее попыткам охватить собой все сферы человеческого существования, создавая альтернативные ценностные установки, которые постепенно фиксируются в языке, поведении, морально-этических установках, т.е. складывается особый тип ментальности, отличающий представителей этих групп от всех, не входящих в данные объединения.

Однако, несмотря на то, что контркультура трактуется как субкультура, существуют достаточно серьезные различия между этими понятиями. Во-первых, по мнению многих исследователей, субкультурные объединения в значительной степени *автономны и герметичны*.[7] А это значит, что субкультурные образования путем изоляции стараются сохранить выработанные ими социокультурные принципы, что, конечно, обеспечивает им достаточную устойчивость в рамках доминантного развития общества, но в то же время не позволяет им вступить в реальное противоборство с ценностями, нормами поведения и традициями господствующей культуры. Субкультурные ценности не агрессивны, не претендуют, в отличие от контркультурных ценностей и установок, на универсальность, глобальность. Таким образом, субкультура и контркультура становятся разными формами оппозиции главенствующей культуре.

Неоязычество обладает как характеристиками одной, так и характеристиками другой. Изначально неоязычество формировалось как субкультура. Это связано с общественно-политической обстановкой в России того периода (70-е – начало 80-х): с одной стороны преобладание советской идеологии, с другой – негативное отношение государства к Православной церкви послужило развитию интереса немногочисленной группы молодых людей к дохристианскому прошлому Руси. В большинстве своем это были люди образованные, знакомые с широкой археологической литературой о славянских древностях, увлекающиеся изучением славянской мифологии. Их главной целью было не распространить как можно шире свои воззрения, а сохранить в условиях советской государственности ростки нового мировоззрения (вернее, давно забытого старого). Можно, скорее, говорить о полной социальной «пассивности» первых русских неоязычников, призывавших уйти от общества, цивилизации.[8] О субкультурной принадлежности неоязычества говорит и то, что изначально это был конгломерат разных движений, включавших в себя и исследователей верований, обычаев и обрядов славянских язычников, и представителей нетрадиционной медицины, а также новых форм боевых искусств. Однако все они выдвигали разные программы обновления русской духовности и не были связаны какой-либо одной идеологической установкой. Следовательно, не могли претендовать на универсальность своих ценностей.

Во времена Перестройки неоязычники начинают все активнее принимать участие в общественной жизни, выходя из герметичной субкультурной оболочки, открыто заявляя свои позиции, претендующие на обновление сознания в России. В недрах цельного социокультурного образования появляется большое количество групп, иногда противоположных по своим целям и нормам поведения. Наряду с теми, кто продолжал археологические искания, исторические реконструкции и исследования народной культуры[9], появляются общины, заинтересованные в культивировании и развитии школы русских боевых искусств, т.е. с активной практической деятельностью во главе угла.[10] Кроме того, пеной на гребне этой волны появились радикальные неофашиствующие группы, а также общины с ярко выраженной националистической направленностью. Таким образом, неоязычество представляет собой целый диапазон состояний социальной активности: от субкультурно герметичной замкнутости только в своих интересах до

экстремистски агрессивного отношения к миру и обществу, а также к «чужим» ценностям.

Неоязычество, появившееся в столицах, вскоре распространилось по территории всей страны, став, таким образом, реальным фактом общественно-культурной жизни России. Стремление к более активной социальной роли выводит неоязычество за рамки понятия «субкультура». Так, начинаясь как субкультурное движение, составленное из разнородных групп, замкнутых в своих интересах и верованиях, они складываются в контркультурное образование, которое не ограничивается только тем, что пытается сохранить свои собственные ценности, нормы поведения и т.п., но пытается влиять на ценностные установки общества в целом.

Можно выделить достаточное количество факторов, повлиявших на возникновение нового феномена в России.[11] Перестройка стала той отправной точкой в создании новых идеалов и идеологий, которая определила новый период в социокультурном развитии России. По своей сути она декларирует базовую ценность контркультуры, ратовавшей, в первую очередь, за изменение сознания. Один из идеологов контркультурного движения Ч. Рейч[12] рассматривал как необходимые составляющие «нового сознания» *воображение, чудеса, магию, мистику, религиозно-мистические церемонии и ритуалы*. Он противопоставлял гносеологизму и логоцентризму технократического общества пралогические формы сознания (мистика, магия). Те же составляющие можно видеть и в «новом» неоязыческом сознании.

Причиной развития и распространения неоязычества в России становится не столько попытка уйти от засилья технократического общества (которое в России того времени только намечается), сколько духовный вакуум, образовавшийся после распада Союза, а также ослабления официальной идеологии. Заполнить этот вакуум могло только что-то совершенно отличное от недавно существовавшего и уже скомпрометировавшего себя. В России это уход в то, что казалось незыблемым до захвата в стране власти большевиками – религию. Многие возвратились в Православие, однако были и такие, которые отказывались от православной традиции, в частности, та часть молодежи, которая с ценностями Православия была знакома слабо и поэтому не доверяла им, а старалась найти что-либо абсолютно новое (или, может быть, совсем забытое за долгие годы после христианизации Руси, а также после отторжения Православия в постоктябрьский период).

Многие ученые объясняют взрыв популярности неоязычества во всем мире именно интересом к различным нетрадиционным религиозным практикам. Так, хиппи обратились к восточным религиям, что объяснялось, во-первых, тем, что католичество и протестантизм не устраивали молодежь компромиссами с «системой», а во-вторых, своим обращением (в традициях западного индивидуализма) к разуму и интеллекту. Восточные же религии, воздействуя на подсознание, апеллируют к эстетическим и эмоциональным потребностям личности, ставя во главу угла трансцендентное знание, что и привлекало к себе молодежь на Западе. Критика объективного сознания становится гносеологическим корнем религиозно-мистического движения в контркультуре. Религиозно-мистическое движение в Западной контркультуре и русское неоязычество во многом схожи, что говорит о веяниях времени в целом, духовном климате современности.

Религиозное обновление в России начинается только к концу 80-х.[13] Так же, как на Западе обращение к различным восточным духовным традициям породило эклектичную новую религию, русское неоязычество обращается к различным восточным религиям (индуизм, буддизм, кришнаизм и т. п.) и языческим традициям (славянской, кельтской, скандинавской и т. п.), пытаясь в каждой из них найти близкое русской душе. Появляется даже обращение к ценностям и религии вымышленного эклектичного мира Дж. Толкиена, книги которого имели в России огромный успех. Волшебство мира Средиземья покоряет души подростков и молодежи на долгое время. Однако уже к концу 90-х русские неоязычники, перепробовав многое, избрали славянскую языческую доктрину. Рассматривая феномен русского неоязычества, московский этнограф В. Шнирельман определяет его как «общенациональную религию, искусственно создаваемую городской интеллигенцией из фрагментов древних локальных верований и обрядов с целью «возрождения национальной духовности».[14]

Однако вряд ли возможно говорить о неоязычестве как о религии, т. к. религия неразрывно связана с определенным образом мышления, мировоззрения и жизни в целом. Мифопоэтическая картина мира вряд ли может быть присуща человеку, знакомому с научно-техническим прогрессом столь близко, как современная молодежь. Возникает вопрос о возможности подобной веры. Современным неоязычникам вряд ли удастся вернуться к язычеству как религии во всей его полноте. Можно, скорее, говорить о

попытке реконструкции славянского язычества: почитании природных сил и проповеди культа жизни, которые действительно присущи язычеству.

Необходимо подчеркнуть, что как контркультурное движение, так и неоязычество возникли и развивались в городах. Главные носители контркультурных и неоязыческих ценностей – это городская молодежь (в большинстве своем относящаяся к интеллигенции), провозглашающая необходимость единения с Природой. Анализируя подобное явление, американский социолог Т. Парсонс считает, что тенденции некоторых групп к идеализации не только природы, но и предцивилизационного состояния человечества напрямую связаны с кризисными состояниями общества.[15] Именно возврат к природе, достижение максимальной естественности противопоставляется жестким законам подавления человеческой личности технократическим обществом, и молодые люди ищут спасения в природе. Однако нельзя не признать утопичности подобных взглядов, выражающих попытку молодежи отмежеваться от достижений цивилизации. Молодежь также отрицает индивидуализм современной ей культуры, призывая к пониманию единства человека и универсума («естественному» образу жизни в согласии с природой), развитию своих природных дарований, считая, что общество должно быть ориентировано на духовное богатство личности.

Важным фактором возникновения и развития неоязычества в России стали поиски новой национальной идеи. Как известно, в переломные моменты истории общество часто ищет опоры в собственных национальных корнях, ментальности, видя в них спасение от глобальных противоречий современности. «Золотой век» по мнению русских неоязычников – это времена до христианизации Руси, когда человек жил «правильно», т. е. в гармонии с природой, поклоняясь богам, но не раболепствуя. Христианство же, во-первых, призывает к смирению, во-вторых, не признает национальной самобытности: перед христианским Богом все равны, а в-третьих, Православие в частности и Христианство в целом отвергается как религия инородного происхождения. Становится понятным, почему русские неоязычники, проповедующие этнонациональную идею, т.е. национальную идентичность, глубинную связь со своим народом, культурную память, выступают против Христианства как такового. К тому же многие из таких общин используют философию боевых искусств, а, значит, смирение – это не та категория, которая нужна многим неоязычникам, готовым защищать свои идеи с оружием в руках.

Им нужна не религия слабых, рабов, но религия сильных, героев. Поэтому единственным возможным для молодого поколения выходом стало обращение к древним языческим ценностям, а, следовательно, и поиск новой идеологии.

Уже в середине 90-х начинается новый этап неоязыческого движения в России, когда на смену разрозненным общинам в основном занимавшимся изучением русской языческой традиции (мифологии, обрядности, ритуалов, фольклора) пришли новые неоязычники, заинтересованные не в том, чтобы развивать ту или иную ветвь неоязычества, а в том, чтобы выработать идеологию неоязычества в целом.

Правда, существует и некоторая негативная волна в русле неоязычетсва – этнонационализм – крайнее выражение национальной идеи. Один из исследователей русского неоязычества А. Белов считает, что современное неоязычество можно охарактеризовать «большей политизацией, как правило, националистическим направлением, более осознанным выбором веры, более сложным в мировоззренческом плане и обычно более синкретичным, чем первоначальное язычество».[16]

Таким образом, неоязычество, обладающее характеристиками контркультуры и выражающее одну из сторон религиозного обновления в России, стало тем социокультурным явлением, которое было призвано помочь молодежи в обретении утраченного смысла жизни, «новой духовности». Именно оно обусловило уход в мистику, поиски новых религиозных и культурных ориентиров, оно было тем учением, которое призывало к общечеловеческим ценностям и борьбе с засильем технократического общества, противопоставляло идеалы любви к ближнему и ко всему окружающему миру, ощущения сопричастности всему живому чувству одиночества, проповеди насилия и жестокости, подавлению человеческой личности.

NEOPAGANISM AND YOUTH CULTURE: IN SEARCH OF NEW RELIGIOUS AND CULTURE GUIDING LINES

Viktoria CHERVA

Russian Institute for Cultural Research, St. Petersburg

The youth culture of Western countries got its subcultural and later its cultural status only after WW II, but in Russia subcultural and countercultur-

al events became really distinct only in the middle of 80's. One form of youth opposition to the dominating values of modern Russian society is neopaganism – a very complicated sociocultural movement with no definite social status until now. Neopaganism could be observed as a new religion, or a subcultural, countercultural, or even sociopolitical movement.

Basically neopaganism began as a subcultural movement. It was connected with a special social and political situation in Russia during the period of stagnation (1970's – early 80's). The domination of Soviet ideology on one hand and the negative attitude of government to the Orthodoxal church on the other gave rise to the interest of a small group of young people in the preñhristian period of Russian history.

During Perestroika neopagans began to take part actively in the social life of the country, intent on renewing the social and spiritual consciousness in Russia. Thus, the subcultural neopagan movement, which consisted of separate groups aimed on their own belief and traditions, became a countercultural formation, which tried not only to keep its values and behavioral standards, but to spread them all over the society.

Perestroika marks a starting point in the creation of new ideals and ideologies, which defines a new period in the sociocultural development of Russia. The spiritual vacuum of the post-Soviet period and the weakness of the former ideology strengthened the interest of people in religion. However, we can hardly speak about neopaganism as a religion, because any religion is connected tightly with a definite way of thinking, living and world understanding. Modern pagans cannot come back to paganism as a religion in its unity and wholeness. The present situation with paganism gives us an opportunity to speak about the efforts to reconstruct Slavic paganism: the worship of nature and the pagan cult way of life.

Another major factor in the appearance and development of neopaganism in Russia has been the effort to find a new national idea. It's a fact that during the most problematic and acute moments of history a society tries to find a base in its own historical roots and mentality as an escape from global oppositions and contradictions of the modern world.

In the middle of the 1990's a new stage of neopaganism developed in Russia. The separate communities exploring mainly the folk traditions, mythology and rituals of the Slavic tribes became new neopagans, who were trying to work out a ***general neopagan ideology.***

Thus, neopaganism in Russia includes a wide range of different variants of social activity, from a subcultural hermetic interest to the inner potential

of neopagan ideology for an extremely aggressive attitude toward the world and society with its values. Neopaganism, owning its countercultural characteristics and the element of religious renewal in Russia, became a sociocultural movement, which has tried to help young people find their lost life ideals and ideas, the "new spirituality". Neopaganism has made a determined effort to define new cultural and spiritual ideals and values, connected with general human values, to fight against technocratic society and to find ways for co-operation with the planetary consciousness of different social groups.

ПРИМЕЧАНИЯ

* Работа выполнена в рамках проекта, поддержанного РФФИ, грант № 03-06-80217.

[1] *Гуревич П.С.* Контркультура // Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 1. СПб., 1998. С. 322.

[2] *Балагушкин Е.Г.* Религиозно-мистические влияния в молодежной контркультуре // Контркультура и социальные трансформации. М., 1990. С. 72.

[3] *Гуревич П.С.* Субкультура // Культурология. XX век. Словарь. СПб., 1997. С. 450.

[4] *Баталов Э. Я.* Контркультура // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 275.

[5] Там же.

[6] При классификации авторы делят все контркультурные ценности на три группы: в области мировоззрения, религиозно-этической и социокультурной областях. Из всех вышеперечисленных ценностных ориентиров меня особо интересуют только те, которые авторы обозначают как мировоззренческие и религиозно-этические, так как они непосредственно связаны с темой данной статьи (Давыдов Ю., Роднянская И. Социология контркультуры. Критический анализ. М., 1980. С. 216).

[7] См.: *Hooker K.* Co-operation in Subcultures // A Sociological Study of Subcultures. Ed. by W. Ascott. Boston, 1979. P. 34-35; *Stanley P.* Independent Groups of Youth in Modern Society. L., 1983. P. 56.

[8] Подобное же явление мы наблюдаем в среде хиппи, назвавших себя «детьми цветов» и отказавшихся от благ цивилизации и общества.

[9] Кстати, интерес к этому пласту родной культуры поддерживался и государством: выходила специальная и научно-популярная литература, заново переиздавались дореволюционные книги славянских мифов и фольклора. А в начале 90-х в образовательные стандарты был введен региональный компонент, который предполагал изучение уже в младших классах истории, мифологии и фольклора страны в целом и региона в частности. Уроки фольклора с реконструирование славянской обрядности стали, по моему мнению, той от-

правной точкой в формировании нового взгляда на дохристианские ценности, которые позволили говорить о воспитании нового поколения молодежи, свободного от восприятия Христианства как единственно возможной религии на территории России.

[10] Именно общины, исследовавшие и развивавшие русские боевые искусства, первыми нашли выход в провинцию, по-видимому, в силу своей близости к спортивным обществам, что привело в их ряды большое количество молодежи, старавшейся активно противостоять жестокости современного мира. Напомню, что это было время активизации криминальных структур в России: жить, не умея обороняться, стало невозможно.

[11] Гайдуков А. В. выделяет социально-культурные социально-экономические, социально-политические и психологические факторы, а также социально-структурные условия (*Гайдуков А. В.* Молодежная субкультура Славянского неоязычества в Петербурге. С. 24-50).

[12] *Reich Ch.* The greening of America. N.Y., 1970.

[13] Ажиотаж вокруг Православия начался после пышных празднеств, посвященных тысячелетию крещения Руси, в которых принимали активное участие и государственные структуры. Как мне кажется, такое тесное взаимодействие церкви с государством усилило недоверие молодежи к ценностям христианства.

[14] *Шнирельман В. А.* Постмодернистский и исторический мифы в современной России. Омск, 1998. С. 3.

[15] *Parsons T.* An Outline of Social System // Theories of Society, V. 2. 1962. P. 75.

[16] *Белов А.* Современное славянское язычество: Пути национального возрождения.// Россия и Европа – опыт свободного анализа. М., 1992. С. 26.

© Виктория Черва, 2004

СИТУАЦИЯ ЗАГАДОЧНОГО*

Борис ШИФРИН

О загадках

В раннем детстве знакомимся мы с особым типом игры в вопросы и ответы: один предлагает загадку, другой отгадывает. На этой начальной стадии для нас прозвучала бы совсем непонятно фраза: *этот человек для меня загадка*. Не поняли бы мы и фразу о *загадках природы*. Да, необъяснимого и странного очень много, но причем здесь загадка? Оказывается, переход к расширительному и переносному значению слова «загадка» – сравнительно поздний. И вовсе не так дело обстоит, что в онтогенезе человек приходит к загадке тем же путем, как в филогенезе, – откликаясь шифрованной речью на таинственность мира и на недискутируемую одушевленность «персонажей природы».

Оперировать с неопределенным мы научаемся на основе тех или иных схем определенности мира, а не наоборот. Конкретные правила игры, ее конвенции – пусть и не с отчетливостью грамматического описания, пусть на примерах – это то, что усваивается в первую очередь. Соответственно этому я и выстраиваю предлагаемые заметки. Впрочем, как бы ни старались мы аргументировать *выбор отправной точк*и, за подобный акт позже приходится расплачиваться (например, усвоению конкретных правил должен предшествовать опыт обнаружения себя в «не знающем правил» мире, – опыт неопределенного). Этой оговоркой я хотел бы обозначить герменевтический статус данных заметок.

Для начала – о загадке как своеобразном тексте; или жанре деятельности, опирающемся на некий (не обязательно письменный) текст; загадке как языковой игре.

Попробуем не спутать загадку с представлением о *загадочном* – вовсе не предполагающем логического задания. Уж ближе – озадачивающее.

Мир загадки тяготеет к типологическому (не инвариантному) построению и систематизированию знания.[1] Ну, а мир загадочного апеллирует вообще к коннотативным значениям, к косвенным и случайным связям; адресуется к бессознательному.

Типологическое знание дается непросто, его исходный пункт – многоцветность мира. От разнообразия загадок глаза разбегаются. И нет способа удостовериться в том, что отгадка в самом деле найдена. Тут суть дела в том, что требуется «досочинить» метафору. Пытаешься нащупать в самом деле удачную (момент отнюдь не формализуемый). Если признаки, служащие для отгадывания предмета, почти несовместимы, то пришедшее в голову решение кажется убедительным, испытываешь своего рода озарение, «инсайт». Но порой просто требуется придумать не совсем тривиальное сравнение, и тут, кажется, нет явно предпочтительного варианта. Ожидаешь помощи со стороны.

Проблема загадки (как жанрово-конструктивная, так и герменевтическая) в том, что загадка должна одновременно и замаскировать предмет, и дать *подсказку*. Этим загадка резко отличается от зашифрованного послания. Тут какие-то улики всегда оставляются на виду (хотя иногда и ложные). В известном смысле, наиболее близко к загадке, как жанр, стоит детектив.

Кстати сказать, приходит на ум и игра в прятки, в запрятывание предмета – нельзя переусердствовать и так запрятать, что вещь вообще не находится «здесь» (в особых случаях ищущему гарантируют право на подсказку).

Попробуем заглянуть в словарь. Вот то, что у меня под рукой.

> Загадка – жанр фольклора, в котором вещи и явления воспроизводятся иносказательно через сравнение их с отдаленно сходными; обычно предлагается как вопрос для отгадывания. Синяя шубенка покрыла весь мир – небо сравнивается с шубой: образ поражает воображенье несовместимостью признаков – шуба оказывается «синей» и так велика, что ею можно укрыть «весь мир». [2]

Кажется, почти ничего не упущено. Стоило бы более отчетливо сказать про отгадку (называется *имя*, и этот акт включен в игровое действо). И еще – не забудем прагматический момент: тяготение к устному испытанию. *Испытуемый* подразумевается. Предлагается такой вопрос, ответ на который загадывающему известен. Значит, мотивировка вопрошания иная.[3] По сути дела, под вопросом – качества испытуемого (Гадамер поэтому называет экзаменационный – педагогический! – вопрос непедагогичным!).

И все-таки – что такое отгадка (ответ)? – Ведь не годится ответ описательный, а требуется *имя* вещи или явления. Требуется самый краткий

ответ и недвусмысленный. И не набор вариантов, а нечто одно. Тут налицо определенный вид *соответствия*, некая логическая процедура.

Это не значит, что загадка относится к простым логическим играм. Кто из горы гладкое место сделал? – нельзя ответить: «сглаживатель», Ответ – *каток*. А почему не водитель катка? Все потому же, – чтобы дальше отойти от той «маски» или знака, под которым загаданный предмет выступает. Водитель все же *кто*, а каток – *что*.

Изменение грамматического рода, замена множественного числа на единственное, или одушевленного «предмета» – неодушевленным. И это лишь простейшие деформации, понятно, что такая загадка будет еще очень бедной с точки зрения работы воображения.

В вышеприведенной дефиниции не случайно говорится про *отдаленность* сходства. Тут та же ситуация, что и с метафорой. Если сближаются не далековатые явления, метафора не достигает своей цели. Отдаленность сближаемого: метафора заряжена энергией, как тетива согнутого лука (концы надо свести вместе).[4] Особенное напряжение загадки эвристически ощутимо именно потому, что, как указано в том же определении, «образ поражает воображенье *несовместимостью признаков*».

В чем цель метафоры? Ее содержательность и эффективность?

Аналогичный вопрос: какую загадку мы склонны считать хорошей?

Загадка как речевой жанр вовсе не сводится к обыгрыванию метафоры (или сравнения). Имеются разные способы обыгрывания и выказывания сравнения, и только некоторые из них мы, объединяя их, относим в разряд загадок.

В загадке как едином акте вопроса-ответа – то есть в *гипотетической отгадке*, – то, что логически является темой (предикаты чего акцентированы) – высказывательно предстает как *рема* (новое, не данное). А то, что логически является ремой (предикаты, признаки предмета) – акту *отгадки* уже предпослано, а потому высказывательно предстает как тема. Совсем не так обстоит дело в классическом суждении: нечто изначально выставлено на обзор, оно *имеется в виду* как вполне определенное, и именно на этой основе обсуждается связанное с ним положение дел.

Данное в загадывающе-полагающей части дается развернуто. А тот член сравне-ния, который спрашивается (и именуется в разгадывающем суждении) – эксплицируется свернуто, как определенное «лицо».

Отгадка – расшифровывающее суждение – формулируется кратко. В этом смысле загадка противоположна дефиниции.

Однако процедура объяснения-определения понятий в средневековой дидактической игре была очень своеобразной. Сейчас это выглядит как инверсия загадывания. Требовалось к предмету подобрать загадывающий его «сюжет» (это знакомо всякому, кто бывал *придумывающей стороной* при игре в шарады). Это значит, что только то, что может быть ответом на загадку, есть подлинный, достойный описания объект! Определить вещь – значит удостоверить этот момент, как бы выдав вещи сертификат значимости. Некто достоин разговора тогда, когда у него большая свита.

В какой-то степени это знакомо нам по длиннейшим пречислениям, составлявшим титул знатного лица («и прочая, и прочая, и прочая»).

> <…> могущественнейший император Лилипутии, отрада и ужас вселенной, чьи владения, занимая пять тысяч блестрегов (около двенадцати миль в окружности), распространяются до крайних пределов земного шара; монарх над монархами, величайший из сынов человеческих, ногами своими упирающийся в центр земли, а головой касающийся солнца <…> приятный, как весна, благодетельный, как лето, обильный, как осень и суровый как зима.[5]

В. Е. Рабинович, у которого я заимствую некоторые иллюстративные материалы (см. Приложение), отмечает, что современные определения терминов тавтологичны, тогда как средневековые разъяснения не предполагают однозначного соответствия между описанием и тем, что описывается. Меня же привлекает тот момент, что эти описания являются инверсированной игрой в загадки. Отвечающий не разъяснеет предмет, но делает его объектом загадки: придумывает таковую. При игре в шарады в центре внимания третьей стороны оказывается все-таки испытание отгадчика, попытка решить задачу. Но в приводимых материалах иллюстрируется, так сказать, искусство развернуть предмет (имя) в шараду. Впрочем, это можно назвать и искусством парафразы (соотношение парафразы и загадки – особая тема, которую я только упоминаю здесь. И аллегория, и притча, и басня пользуются параболой, иносказанием. Но роль этого тропа, как и прагмасемантика жанра, в каждом случае специфична).

Наличествует ли логический механизм у загадки? Чувствуется, что формальной логикой загадку не охватить.

Научится ли компьютер отгадывать загадки? Вопрос звучит риторично – он относится к общим местам; кому он адресован? Все-таки не

будем от него отмахиваться, поступим более пристойно: ответим на вопрос – вопросом. Научится ли компьютер *придумывать* загадки?

Если загадка есть дискретизация загадочного мира[6], то этот вопрос означает, что алгоритм «должен научиться» оперировать не с информационным пространством (средой), но с миром как континуумом загадочного. А чему должен научиться автор такого алгоритма?

Я предпочел начать разговор с загадки как чего-то исходного под тем предлогом, что ребенок сталкивается с игрой в загадки как чем-то уже наличным, овладевает правилами игры, ее «матрицей»: пусть и не формализовано, а через посредство традиции, на примерах. В конце концов, загадки записаны черным по белому, скомпонованы в сборники, тиражированы. Но доведение этого момента до гипотезы алгоритмической доступности загадок вызывает сомнение (Это чересчур. Это означало бы допущение мира с приложенной к нему инвентарной описью…тотальная регистрация предметов, абсурдистская идея Даниила Хармса).

Мы уже сравнивали процесс отгадывания с поиском запрятанного предмета. В обоих случаях предмет (разгадка) должен быть «здесь», – располагаться в некотором «возможном» месте. Возможность тут понимается как эффективность указательно-соотносительного жеста, – в реальном пространстве при поиске предмета или в воображении, в пространстве языковой компетенции в случае отгадывания. Конечно, последнее разделение носит условный характер, а переживание «здесь-ности» в ее попытках выразительного манифестирования, в ее дейктических и экзистенциальных смыслах достигает иногда драматической остроты. «Здесь» присутствует в игре не вполне эксплицировано, поскольку не все границы можно явно оговорить (проглатывание предмета в обычных играх на запрятывание вряд ли сочтут допустимым, но правил такого рода нет). Тем не менее, именно игра создает у человека воображение артикулированности пространств, ощущение реальности символических границ.

Само запрятывание вещей говорит о том, что поле здешнего вовсе не так просто и обозримо. Онтологические «постулаты находимости» могут отказать, и мир переживается как странный – вещи могут исчезать, переходить в разряд неквантифицируемых или неразличимо-тиражированных (не идентифицируемых, перепутываемых с подобными им).[7] В одних случаях это предстает как феномен мелочи (всякой всячины), в других связано с подозрением в наличии дыр и щелей в мире. Мелочь не может становиться предметом загадывания, странный мир с

потерей идентичности вещей и с дырами тоже не может быть пространством для загадывания вещей. Но гарантии того, что все дыры заделаны и мир готов к комбинаторной игре в перестановки наличного – такой гарантии никто не предоставляет при отгадывании загадок…

От загадки к загадочному

Загадочное – не только озадачивающее: оно в той или иной степени тяготеет к атмосфере гаданий, где нет четких соответствий, и где гадающий сам семиотизирует «данное», предварительно артикулируя континуальную стихию, вычленяя некие отдельности, отбрасывая то, что является посторонним, шумом и фоном. В том как раз дело, что нет тут *данных* как данных задачи. В загадке этот фон и шум гораздо четче отделен, чем в «загадочном» или таинственном. Но зато в загадке нередко выдвигаются на первый план ложные знаки и отвлекающие ходы. Разгадывание загадки в этом смысле близко к детективному расследованию.

Загадочное – отдельная тема, очень значимая в культуре и особенно выдвинувшаяся в эпоху романтизма: у Новалиса и Гофмана эта тема предстает как неисчерпаемая. С загадочным мы встречаемся у границы, нередко проявляющей себя подобно зеркалу: оно намекает на какие-то реалии, но пребывающие в Ином. В сказочном фольклоре или в романтической новелле эта граница проницаема в обе стороны.

Но зеркало может функционировать и как инструмент мнимой загадочности, способ остранения по-сюстороннего мира, например в авангардной прозе 20-30х гг. XXв. Это – зримый арсенал иллюзиониста. Фокус – якобы чудо; загадка, неразрешимая для зрителя; имитация мира загадочного.

Загадка как таковая – нечто вне течения времени. Кроссворд можно разгадывать хоть десять лет. Как, впрочем, и решать какое-нибудь уравнение.

Вспоминается детский страх при игре в прятки: пока ты «водил» – все просто ушли; и теперь тебе не выйти из игры никогда. Все-таки это не игра в загадки.

От загадочного мира – если он не фальшивый – нельзя отделаться верно угаданным именем – этот мир не прячет никакого предмета и не играет в иносказание. В нем, собственно говоря, и мест нет. Он испытывает человека не на сообразительность, а на причастность. Слушающий притчу не ищет внеположенный предмет, но у-ясняет некий смысл. Этот смысл экзистенциально напряжен – или его нет.

Выразительные акты загадочного мира могут быть восприняты как приметы или симптомы, но они вызывают не вопрос «что это?», а вопрос «что это означает?». – *Что это означает* в данной ситуации, в горизонте судьбы?

В мире готовых конструкций, в идеально устроенном городе, человек не блуждает, но легко решает задачу о кратчайшем маршруте. Нежелательный элемент обнаруживается тут алгоритмом поиска и выдворяется. Только соринка или насекомое порой досаждают. Но и в этом случае Вам предложат способ оградить себя от – дадут гарантию.

Последнее десятилетие века – и тысячелетия! – сопровождалось у нас оживлением массовых жанров, родственных магическим практикам, толкованию снов, ворожбе и пр. Не стоит расценивать этот факт как торжество до-рациональных форм мировосприятия. Люди пытаются выйти за пределы более или менее налаженного быта; в основном это безнадежные попытки, ибо вызваны они потребностью в гарантиях же – но более высокого порядка. Но бывают и бескорыстные попытки выхода, причем не обязательно психоделического сорта.

Постмодернизм предложил особые способы перехода от загадки к загадочному.

Новелла: неожиданная развязка, в основе фабулы – загадка, отгадыванием которой разрешается сюжетная коллизия. Иносказательное описание резко сворачивается в одно слово. Но вот с текстом производят процедуру деконструкции. Берется мотив сюжета, ключевое слово – и разворачивается в длинную парафразу, – в этом месте возникает инверсированная загадка. Рождается нечто разрозненное как вытекающее из одного. Потом читатель забывает исходное слово-ключ и оказывается перед обычной загадкой, придуманной деконструктором. Она как бы и не придумана, но вычленена из континуума текста. Нужно только поверить, что новелла – не дискурс, но тот самый континуум загадочного, о котором мы говорили.

Правда, бывают фрагменты, которые демонстративно не стягиваются в пункт «разгадки»; а потому им не грозит внешняя деконструкция. Таков эпизод игры в забег в «Алисе в стране Чудес». Все персонажам было разрешено бежать куда угодно и как угодно.[8] Это абсурдное соревнование имело, однако, смысл, который можно *разгадать* при особом выборе «позиции наблюдателя»: бег позволил участникам согреться.

Тайна и загадка

Как соотносятся загадка и *тайна* (загадочное и таинственное)?

Мир, еще не подвергшийся моделированию, предстает *исследователю* как загадочный – но не мистический. Довольно трудно удержаться в рамках такой дисциплинированной эмоции. В этом – самый нерв настоящих детективов, таких как «Собака Баскервилей» или «Дикая Охота короля Стаха»: берется колорит (реквизит) готического романа ужасов – и тайна разоблачается.[9]

Тайна подразумевает сложную темпоральность (в широком смысле слова) вместе с модальностью. И при этом эта темпоральность-модальность подразумевает чье-то присутствие и замысел (присутствие другого, его замысел). Тайна – или моя от других, или другого – от меня. Загадка в своей сущности – не загадка другого (хотя прагматически она может быть инструментом в руках другого) и не загадка от меня, *Загадка не делит людей на круг посвященных и не посвященных.* Для загадки нет понятия данных изнутри (и извне не постигаемых) обстоятельств.

Тайна предшествует наличному состоянию дел и влияет на него в дальнейшем. Загадка же не предполагает наличие каких-то скрытых персонажей соучаствующих в событии. Тайна активизирует интуицию расширительной интимизации. Она подразумевает не только не данность всех пружин (сил), но и наличие и принципиальную существенность не проявленных отношений, – отношений других сознаний к наблюдаемому мной объекту или явлению. Для загадки (тем более – задачи) этот момент совершенно несуществен. По своей сути никакого интерсубъективного поля она не предполагает, хотя обычно и включается в коммуникативно-игровой контекст.

Не только другой человек для меня есть тайна. Но и обратно: тайна всегда как-то связана с присутствием другого, за призраком тайны мы всегда воображаем, предчувствуем присутствие *другого сознания*.

Загадка не конституирует разделения мира на внешнее по отношению к себе и внутреннее (причастное). В сущности, загадка вообще не трактует явления как события, происходящие (или не происходящие) именно со мной.

Но *загадочный мир* – это уже мир, предстоящий мне как горизонт, и у него поэтому есть не только модальный, но и темпоральный план, и притом – связанный с моей биографической ситуацией. К загадочному миру я, стоящий перед ним, именно посредством этой эмоции причас-

тен. Но отношения других к этому миру никак не изменяют качество загадочности этого мира (коль скоро я это качество ощутил). Важно как раз удерживаться от домысливания его как мира чужой воли, мира, наполняемого представлениями, образами и волевыми актами Другого (иначе это уже мир таинственный). Наука разрешает этому Другому однажды появиться на сцене, дать первый толчок, положить законы, – но затем он должен удалиться. Присутствие его – не предполагается. (Конечно, в практике детектива загадочный мир есть еще и мир, где чужая воля действенна, и часто скрыта, но по своей сути это мир не мистический, – мир, требующий демистификации.)

Загадка не делит людей на круг посвященных и не посвященных. Но решенную задачу можно превратить в тайну, зашифровав отгадку (решение). Таков статус эзотерического знания. И с подобным феноменом мы встречаемся даже сравнительно поздно – например, в переписке Ньютона с Лейбницем по поводу анализа бесконечно-малых.

Знание, окружившее себя завесами, нередко намекает на свои тайны с помощью символов. И вообще символическая сторона тут разрастается вне всякой меры. Нам, в позитивистскую (или постпозитивистскую) эпоху трудно принять такой стиль как нечто естественное. Самый доступ в разного рода святилища знаний обставлялся с помощью особых символических ключей, паролей и пр. Это кажется нам очень чуждым. А впрочем, разве не на нашей памяти основной заботой сотен и тысяч людей было засекречивание информации, порой столь символически-напыщенное (и разве эта секретность исчезла из нашей повседневности)?

Добавим еще несколько штрихов. Загадочный мир – это особый случай, когда интуиция присутствия еще очень сильна. Но это иное присутствие не таинственное, а обращенное к нам, требующее *понимания*,

В статусе тайного Другое подчеркивает свою инаковость как момент исчезновения. В статусе загадочного Другое является, обнаруживает себя с помощью ино*сказания*. И момент сказания перевешивает, в конечном счете, саму инаковость, преодолевает ее.

Косвенные стратегии

Мне видятся два варианта того, как можно от загадки перейти к загадочному. Первый состоит в том, что ставится под сомнение основополагающий принцип загадки – тезис «вещь такова».

Вещь не такова. Она не такова во многих отношениях. И не только потому, что она порой нарочито затемнена, как предмет шарады.

Время – ни что иное, как возможность вещи предстать не такой. Загадывая – гадают о будущем. Леонардо да Винчи понимает загадку как прорицание.

«Шкуры животных будут выводить людей из молчания с великими криками и ругательствами».

Какие грядущие (и минувшие!) бедствия имеются в виду в этом «будущем во все времена»? Ответ Леонардо: *мячи для игры*,

(… Стадион. Точный диагноз болезни нашего века).

А теперь – о косвенных стратегиях (это и есть *второй* вариант).

Если хочешь решить какую-либо проблему – повернись к ней лицом.

Шел по дороге, заметил дом с краю, свет в окне. Но чтобы войти – придется повернуться лицом к дому: в дверь боком не входят.

Если так ставить вопрос, то установка познания – это предстояние прямое, центральное. Горизонт – он напротив.

Но начинается-то с иного. Если я исчерпал старые импульсы, мне не следует впиваться взором в объект. Нет смысла поедать море глазами. Лучше слоняться по берегу, брести, подбирать ракушки, авось как-нибудь, вдруг, ненароком, периферийно. Не об этом ли пишет Адамар, вслед за Пуанкаре. Ставил ногу на ступеньку экипажа и вдруг…

И вот тут-то и замечаешь, что притча Ньютона гораздо тоньше, чем кажется на первый взгляд. Он казался себе мальчиком на берегу океана неизведанного.[10] Но он не вперялся взглядом в океан, он знал о нем. Океан присутствовал (как тайна? Или как океан загадочного?). А он видит себя мальчиком – и этот мальчик *играл камешками на берегу.* Вот чем он занимался.

THE SITUATION OF ENIGMATIC

Boris SHIFRIN

Russian Institute for Cultural Research, St. Petersburg Branch

An enigma is a specified problem. One has to distinguish between an enigma (a puzzle) and a concept of enigmatic – the latter not implying at all a logical task. The world of enigmatic appeals to connotational meanings, to

the unconscious. The hermeneutical craftiness of an enigma is that an enigma, being a circumlocution, has to hide the subject and give a hint of its position at the same time. This is what makes an enigma different from an encrypted message, but similar in spirit to a detective story, to a hide-and-seek game – it is not a proper thing to overdo the game and hide so thoroughly that the subject or thing is not "here" at all.

Enigma is a comprehensive premise, but the answer to the enigma, the subject, is supposed to be brief. In this sense, an enigma is opposite to a definition. But one can build a definition not necessarily based on genus and species: in the medieval didactic game, an object was described by a list of paraphrases. Such a list is sort of an inversion of an enigma. An ability to solve, as well as invert enigmas, is non-elementary. A question regarding the algorithmic attainability of an enigma is problematic. If the enigma is an articulation of an enigmatic world, the algorithm "has to learn" how to operate not within the informational space (environment or media), but within the world as a continuum of the enigmatic. And what must the author of such an algorithm learn?

Enigma indirectly points to a state of affairs, but it does not imply the presence of another person. This makes it different from a mystery. However, in the enigmatic world, the intuition of presence is still very strong. Yet this alternate (other) presence is not mysterious, but appealing to us, asking for understanding. The status of the mysterious Other emphasizes it's being different, as a moment of disappearance. The status of the enigmatic Other discloses itself with the help of indirectness. And the moment of disclosure finally outweighs the very feature of being different.

An investigator is not the one who solves an already settled and clearly defined problem. Despite his dislike of hypotheses and guesses, Newton quite a few times came to the borders of an enigmatic world: to that very ocean beach where he saw himself a child playing with pebbles. This encourages us to consider more deeply the forms of rationality of the Postmodern epoch, and the genres of culture outside the margins of these forms.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Урок загадок Алкуина (Каролингское возрождение, VIII век) – «Словопрение высокороднейшего юноши Пипина с Альбином схоластиком»:

«Что такое язык? – Бич воздуха. – Что такое воздух? – Хранитель жизни. – Что такое жизнь? – Счастливым радость, несчастным горе, ожидание смерти. – Что такое смерть? – Неизбежный исход, неизвестный путь, живущих рыдание,

завещаний исполнение, хищник человеков. – Что такое человек? – Раб смерти, мимоидущий путник, гость в своем доме…»

(Цит. по: *Рабинович В. Л.* Культура: артеакт и артефакт // Культурология: от прошлого к будущему. К 70-летию Российского института культурологии. М., 2002. С. 92-94)

ПРИМЕЧАНИЯ

* Работа выполнена в рамках проекта, поддержанного РФФИ, грант № 03-06-80217.

[1] Характерны многочисленные варианты типологии загадок, или, во всяком случае, попытки рассортировать загадки по рубрикам; различают и принципы зашифровки предмета – метафорический, по атрибутивным признакам (метонимический), особый вид – описание методом отрицания – сер, да не волк, длинноух, да не заяц. Аспект иносказательной *репрезентации мира* иногда настолько акцентируется, что публикаторы вообще отвлекаются от жанрово-игровой специфики загадок. Например, загадки могут почти раствориться в корпусе пословиц и изречений – см.: *Пословицы русского народа.* Сборник В. Даля. М., 1957.

[2] Краткий словарь литературоведческих терминов. Ред.-сост. Л. И.Тимофеев, С. В. Тураев. М.: Просвещение, 1985. С. 40.

[3] «Экзаменационная» роль загадки – мотив, многообразно отраженный в мифах, сказках, песнях и др. фольклорных жанрах.

[4] Образ тетивы и лука лежит в основе известной книги Виктора Шкловского «Тетива. О несходстве сходного» (М., 1970).

[5] *Свифт Д.* Путешествие Лемюэля Гулливера. М., 1979. С. 33-35.

[6] Метафора – феномен, более или менее улавливаемый семиотическим подходом. Но *иносказание* предстает перед нами как герменевтическая проблема. Если бы загадки могли бы быть отнесены к области алгоритмически разрешимых задач, то здесь настоящей нужды в герменевтике не возникало бы. Понимание было бы гарантировано. Оптимистическую точку зрения на расшифровку текстов и на успех детективных расследований выдвигал даже такой адепт таинственного, как Эдгар По: «Нет такой загадки, придуманной одним человеком, которую бы другой человеческий ум, должным образом направленный, не мог бы разрешить». Но значимость загадок в мире людей на том, все-таки, основана, что дает нам шанс блуждать в не артикулированном и таинственном мире. Вне проб, заблуждений, озарений и ошибок загадка столь же скучна, как механически-процедурное закатывание шарика в центр лабиринта в разного рода псевдо-головоломках. Оазис рационального, остров для алгоритмически обустроенного обитания вызывает в нас радость лишь при условии, что это и в самом деле оазис или остров, а не назначенная нам тотальность.

[7] См.: *Шифрин Б. Ф.* Тексты и исчезновения // Международные чтения по теории истории и философии культуры. Вып.11. СПб., 2001. С. 128-137.

[8] Это замечательный пример «игры без правил» в противопоставлении «играм по правилам». О различении этих типов игры см.: *Гусева А*. Материя игры: игрушка. Онтологический, исторический и социокультурный аспекты // Международные чтения по теории истории и философии культуры. Вып.15. СПб., 2003. С. 278-287.

[9] Автор не хотел бы выдвигать здесь на первый план этические и ценностные моменты. Обсуждение *тайны* может окрашиваться в положительные тона (см.: *Кудря Д.* Культура и граница // Культура и культурология: тенденции и проблемы. М., 2002. С. 60-61), но может представать и совсем в ином освещении (сентенции о власти тайны и авторитета в романе Достоевского).

[10] «Спенс передает такие слова Ньютона, сказанные незадолго перед смертью: “Не знаю, чем я могу казаться миру, но сам себе я кажусь только мальчиком, играющем на морском берегу, развлекающимся тем, что от поры до времени отыскиваю камешек более цветистый, чем обыкновенно, или красивую раковину, в то время как великий океан истины расстилается предо мною неисследованным.”» (Цит. по: *Вавилов С. И*. Исаак Ньютон. М., 1989. С. 209).

© Борис Шифрин, 2004

МЕЖДУНАРОДНЫЕ ЧТЕНИЯ ПО ТЕОРИИ,
ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

ВЫПУСК ВОСЕМНАДЦАТЫЙ

ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ И ИНТЕГРАЦИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЙ:
ФИЛОСОФСКИЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

DIFFERENTIATION AND INTEGRATION OF WORLDVIEWS:
PHILOSOPHICAL & RELIGIOUS EXPERIENCE

Send orders to:
The Philosophical and Cultural Research Centre «EIDOS»
199034 St.Petersburg, Universitetskaya nab. 5, office 300
Tel./fax (7-812) 328 4124
e-mail: spbric@mail.rcom.ru

Научное издание

Главный редактор - Любава Морева

Технический редактор - *Евгений Луняев*
Компьютерная верстка: *Татьяна Дегтярева, Алина Венкова,*
Корректоры: *Лев Летягин, Анна Конева, Виктория Черва, Борис Шифрин, Skye Burn*
Дизайн обложки - *Игорь Панин*

Сдано в набор 17.03.2004. Подписано в печать 17.07. 2004
Формат 60x90 1/16. Печать офсетная. Усл. печ.л. 20. Уч.изд.л. 25. Заказ №__

ЛП 000303 от 11.11.1999

Отпечатано в типографии Санкт-Петербургского государственного университета
199061 Санкт-Петербург, Средний пр. 41

ISBN5-88607-025-7
© ФКИЦ “ЭЙДОС”, 2004