

ISSN 2587-7283

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ

Журнал

МЕЖДУНАРОДНОГО ЦЕНТРА
ИЗУЧЕНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

1
2020



Санкт-Петербург
2020

ББК 87.3
Ф 95

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА
«ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ»

Главный редактор

А. В. Малинов

Редакционная коллегия:

Г. Е. Аляев, Б. Ботева-Рихтер, А. Дебласио,
О. Б. Ионайтис, В. А. Куприянов (*секретарь*), Л. Налдониова,
Т. Оболевич, Р. Пул, А. Е. Рыбас (*зам. гл. ред.*),
А. Саканива, Т. Симосато, М. Е. Соболева, Д. Стейла

Редакционный совет:

А. И. Бродский, В. М. Дианова, И. И. Евлампиев,
Б. В. Емельянов, В. К. Кантор, Л. Киейзик,
В. В. Кравченко, В. В. Козловский, И. Д. Осипов,
М. Ю. Савельева, В. В. Савчук, М. Ю. Сергеев,
Е. Г. Соколов, Й. Хоблик, М. Н. Эпштейн

Журнал индексируется в наукометрических базах РИНЦ,
Academic Resource Index

Ф 95 **Философский полилог: Журнал Международного центра
изучения русской философии. 2020. № 1(7). – 176 с.**

ISSN 2587-7283 (печатное издание)

ББК 87.3

ISSN 2687-1297 (электронное издание)

DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2020.1>

Сайт журнала: <http://polylogue.jourssa.ru>

В номере публикуются статьи, написанные на основе докладов Седьмых международных чтений по истории русской философии «Интеркультурная философия: полилог традиций» (*грант Российского фонда фундаментальных исследований № 20-011-20008*).

© Международный центр изучения русской философии, 2020

© Авторы статей, 2020

ISSN 2587-7283

PHILOSOPHICAL POLYLOGUE

Journal of the

INTERNATIONAL CENTER
FOR STUDYING RUSSIAN PHILOSOPHY

1
2020



Saint-Petersburg
2020

ББК 87.3

Ф 95

EDITORIAL STAFF OF THE JOURNAL
PHILOSOPHICAL POLYLOGUE

Chief editor

A. V. Malinov

Editorial board:

G. E. Alyaev, B. Boteva-Richter, A. DeBlasio,
O. B. Ionaytis, V. A. Kupriyanov (*secretary*), L. Naldoniova,
T. Obolevich, R. A. Poole, A. E. Rybas (*deputy chief editor*),
A. Sakaniwa, T. Shimosato, M. E. Soboleva, D. Steila

Editorial council:

A. I. Brodsky, V. M. Dianova, I. I. Evlampiev,
B. V. Yemelyanov, V. K. Kantor, L. Kiejzik,
V. V. Kravchenko, V. V. Kozlovsky, I. D. Osipov,
M. Ju. Savelyeva, V. V. Savchuk, M. Ju. Sergeev,
E. G. Sokolov, J. Hoblik, M. N. Epstein

The journal is indexed in the scientific databases of the RSCI,
Academic Resource Index

Ф 95 **Philosophical Polylogue:** Journal of the International Center for
Studying Russian Philosophy. 2020. No. 1(7). – 176 p.

ISSN 2587-7283 (printed edition)

ББК 87.3

ISSN 2687-1297 (online edition)

DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2020.1>

Journal site: <http://polylogue.jourssa.ru>

© International Center for Studying Russian Philosophy, 2020

© Authors of the articles, 2020

СОДЕРЖАНИЕ ВЫПУСКА

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

- Мариэтта Степаняни*
Межкультурная философия как эпоха, схваченная в мысли 11
- Рауль Форнет-Бетанкур*
Современный мир как вызов для интеркультурности..... 26
- Miša Djurković*
Black Mirror and COVID 19:
Biotechnological challenges for intercultural thinking..... 39
- Britta Saal*
The children's polylogue –
Doing philosophy with children in intercultural encounters..... 55
- Кшиштоф Дуда*
О сущности символа в философии Николая Бердяева и
Владислава Стружевского..... 70

ИССЛЕДОВАНИЯ

- Ondrej Marchevský*
V. I. Lenin and the case of P. N. Tkachev thought impact 83

СОБЫТИЯ

Наталья Шелковая

Человеческая жизнь как отражение социальной
(к 60-летию М. Ю. Сергеева)111

Mikhail Sergeev

Spirituality in the global age: Theory of religious cycles and its implications ...116

Алексей Малинов

К юбилею Н. И. Безлепкина 133

Николай Безлепкин

От словологии к философии языка: эволюция лингвофилософских
учений в России.....139

ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ

Андреас Буллер

Эпистемология следа и проблема непостижимого.....159

АВТОРЫ ВЫПУСКА.....170

CONTENTS

SCIENTIFIC ARTICLES

- Marietta Stepanyants*
Intercultural philosophy as the era grasped in thought 11
- Raúl Fornet-Betancourt*
The modern world as a challenge to interculturality 26
- Miša Djurković*
Black Mirror and COVID 19:
Biotechnological challenges for intercultural thinking 39
- Britta Saal*
The children's polylogue –
Doing philosophy with children in intercultural encounters 55
- Krzysztof Duda*
On the essence of the symbol in the thought of Nikolay Berdyaev and
Wiadywsław Strykowski 70

RESEARCH

- Ondrej Marchevský*
V. I. Lenin and the case of P. N. Tkachev thought impact 83

EVENTS

Natalya Shelkovaya

Human life as a reflection of social life

(to the 60th anniversary of M. Yu. Sergeev)111

Mikhail Sergeev

Spirituality in the global age: Theory of religious cycles and its implications ...116

Aleksey Malinov

To the anniversary of N. I. Bezlepkin 133

Nikolay Bezlepkin

From word studies to philosophy of language: the evolution of

linguophilosophical doctrines in Russia.....139

PHILOSOPHICAL ESSAYS

Andreas Buller

The epistemology of the trail and the problem of the unknowable159

CONTRIBUTORS 171

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ
SCIENTIFIC ARTICLES



МЕЖКУЛЬТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ЭПОХА, СХВАЧЕННАЯ В МЫСЛИ

Мариэтта Степанянц

Институт философии РАН

Осознание необходимости межкультурной философии вызревало в академическом сообществе в течение всего XX в. Решающую роль в этом сыграли геополитические перемены, прежде всего крушение колониальной системы и глобализация. Межкультурная философия выросла из сравнительной философии, которая прошла три основных этапа эволюции: 1) доказательство «истинности» только западной философии; 2) создание «синтетической философии»; 3) признание автономности и значимости незападных философий. Межкультурная философия не альтернатива, а продолжение философского компаративизма на качественно новом уровне – в контексте новых вызовов глобализма. Это рефлексия, не ограниченная рамками национальных или цивилизационных границ. Межкультурная философия находится на стадии перехода от манифестации (Дж. Ганери, А. Чакрабартти) к утверждению как самостоятельного направления. Допустимо говорить о нескольких путях ее развития. Первый путь ориентирован на формирование межкультурного подхода в философии на основе понимания того, что никакая философия не является единственной, а потому не может быть абсолютизирована. Второй путь предполагает выход за рамки «когнитивной скромности» (Р. Малл) к углубленному изучению и восприятию обогащающих идей и концепций других культур (Г. Ленк, Г. Пауль). Третий путь заключается в признании множественности культурно укорененных философий и в утверждении интеркультурного полилога, обогащающего всех, кто участвует в нем. Этот путь вселяет надежду на открытие новых, ранее неизвестных решений универсально значимых проблем.

Ключевые слова: компаративистика, межкультурная философия, колониализм, глобализм, европоцентризм, эпистемология, Запад–Восток, диалог, полилог.

Intercultural philosophy is regarded as a result of the 20th century philosophy development. The fact that this kind of philosophy is of great importance became clear due to the modern geopolitical changes, primarily the collapse of the colonial system and globalization. Intercultural philosophy is shown to have grown out of comparative philosophy, which went through the three main stages of evolution: 1) it was believed that only Western philosophy should be considered as the “true” one; 2) there were different attempts to create a “synthetic philosophy”; 3) it was finally recognized that non-Western philosophies are autonomous and significant. It is argued that intercultural philosophy is not an alternative to philosophical comparativism; rather, it is its new form developed under the circumstances of the challenges of globalism, a kind of philosophical reflection which is not limited to national or civilizational boundaries. At the moment, intercultural philosophy is developing from its manifestation (in the works by J. Ganeri, A. Chakrabarti) to affirmation as an independent trend. There are several ways of the development of intercultural philosophy. The first one implies justifying an intercultural approach in philosophy based on the belief that there are many philosophical traditions and no one can be absolutized. The second way involves elimination of “cognitive modesty” (R. Mall) to study philosophical ideas and concepts elaborated in other cultures (H. Lenk, H. Paul). The third way is to recognize the multiplicity of culturally rooted philosophies and to establish an intercultural polylogue, which is helpful for everyone who participates in it. This way may lead to discovering new, previously unknown solutions to universally significant problems.

Keywords: comparative studies, intercultural philosophy, colonialism, globalism, Eurocentrism, epistemology, West–East, dialogue, polylogue.

Принято считать, что межкультурная философия как направление зародилась в 80–90-е гг. XX в. в Германии и Австрии. Следует, однако, иметь в виду, что это новое «детище» философского академического сообщества «вынашивалось» практически целую эпоху – в течение всего XX в. В рождении межкультурной философии решающую роль сыграли глобальные перемены в мировом сообществе. И это было закономерно, поскольку «философское сознание есть человеческое сознание, но не человека, а *человечества*, его творчество не распыленно-индивидуальное, а социально-коллективное творчество» [21, с. 19].

Импульс к зарождению межкультурной философии исходил из остро ощущаемого уже в самом начале XX в. предчувствия неизбежности распада колониальной системы, а потому настоящей необходимости пересмотра мировоззренческих установок, которые были положены в основу оправдания и поддержания колониализма. Трезвый расчет подсказывал, что обретение колониальными и зависимыми народами политической независимости положит конец мифам о миссионерской роли западной цивилизации в отношении тех, кого европейцы считали «варварами», а значит, потребует выстраивания международных отношений по новым правилам. Наступило время приступить к «наведению мостов» – и прежде всего с интеллектуалами, имеющими влияние на общественное сознание пробужденных к действию и борьбе народов.

Наиболее весомые усилия по конструированию такого рода мостов были предприняты компаративизмом. Интерес к сравнительному подходу в философии проявляли некоторые европейцы еще в XIX в. Но тогда компаративные исследования были выбором индивидуальным, единичны. «Общим делом» они стали лишь в начале прошлого века во многом благодаря учреждению «Конференций философов Востока и Запада» (Гонолулу, Гавайи).

Почему это произошло на островах в Тихом океане, практически не причастных к цивилизациям Запада и Востока? Работа с архивами Гавайского университета позволяет искать объяснение в стечении ряда обстоятельств субъективного и объективного характера. К первым относятся личные интересы профессуры Гавайского университета, основанного в 1907 г. и занявшего к 1930 г. третье место среди американских университетов по числу преподаваемых востоковедных курсов. Профессор Чарльз Мур, возглавлявший кафедру философии, выдвинул предложение провести конференцию философов Востока и Запада с целью «выявить возможность развития мировой философии через синтез идей и идеалов Востока и Запада» [19, с. 225]. Увлеченность Ч. Мура индийской философией, его энтузиазм и энергичность позволили заинтересовать идеей проведения конференции президента университета Грегора М. Синклера. Совместными усилиями им удалось убедить в целесообразности реализации своего замысла политическое руководство США и бизнес-элиту. Проект проведения конференций получил финансовую поддержку со стороны Госдепа США, фондов Рокфеллера и Форда. Можно предположить, что такого рода поддержка объяснялась стратегическими планами США принять активное участие в предстоящем переделе мира.

Подобное объяснение может показаться недопустимой упрощенной политизацией философского процесса. Полагаю, однако, что оно имеет право быть упомянутым и принятым во внимание. В этом убеждает недавно обнаруженный мною полный текст высказываний высокоавторитетного профессора Гарвардского университета Уильяма Эрнеста Хокинга, зафиксированных в первой главе сборника материалов Первой конференции философов Востока и Запада [17].

Прочитую начальные строки текста У. Э. Хокинга: «Западный мир начинает всерьез принимать Восток. Некоторый интерес к нему проявляли в предшествующие два столетия... Однако во всех академических работах редко допускалась какая-либо ценность для нас восточной философии. Кроме Шопенгауэра, ни один из видных западных философов не включал восточные идеи в свою философскую систему... Эта научная реальность шла рука об руку с политической реальностью. Восток существовал в ней исключительно как сырьевой источник и огромный рынок сбыта» [17].

Далее У. Э. Хокинг признает, что с началом XX в. отношение к Востоку начинает меняться, и главная причина этого имеет сугубо практический характер. «Мы все больше и больше имеем дело с Востоком во всех отношениях, – пишет он, – и мы должны знать, что это такое, с чем мы имеем дело. Коммерческие и политические сделки никогда не являются просто обменом товарами и услугами; всегда есть психологический элемент. Эмоциональная реакция людей должна приниматься во внимание в дипломатических и коммерческих отношениях» [17].

Упомянутая выше Первая конференция философов Востока и Запада состоялась в 1939 г. Она носила своеобразный характер, представляя собой длившуюся в течение двух месяцев дискуссию между шестью философами. Трое из них были профессорами Гавайского университета (Чарльз Мур, Вень-цзи Чан и Шунзо Сакамаки), Уильям Хокинг (Гарвардский университет), Филмер Нортроп (Йельский университет), Джордж Конджер (Университет Миннесоты) и Джанджиро Такакусу (Японская императорская академия). Последующие четыре конференции (1949, 1959, 1964, 1969) носили привычный формат конференций, причем с постоянным нарастанием числа участников. Затем в 60–70-е гг. XX в. состоялась серия симпозиумов.

Следует отметить, что первые две конференции не имели специально обозначенной темы. Сами организаторы заявляли, что конференции преследовали цель «открыть для западной мысли значение восточного образа мысли и выявить возможность развития мировой философии через синтез идей и идеалов Востока и Запада» [19, с. 225].

Пять десятилетий, с 1939 г. по 1989 г., можно считать первым периодом в истории институционального компаративизма, отличавшегося постепенным отходом от прямолинейного европоцентризма. Последний был ярко выражен Гегелем и его последователями, склонными утверждать, что на Востоке отсутствует «истинная философия», а потому созданные на Востоке учения нельзя включать в историю мировой философии [20, с. 160]. Компаративизм первой половины XX в. допускал признание восточных философий, однако признание это было относитель-

ным – лишь в рамках стереотипной дихотомии (Ч. Мур, Э. Бартон, У. Шелдон и др.), при этом подчеркивались контрастные отличия философии на Востоке: слитность с религией, идеализм, иррационализм, интровертность, космоцентризм, пессимизм, противоположные характерным для западной философии натурализму, материализму, рационализму, экстравертности, антропоцентризму, оптимизму. Синтетическая мировая философия в результате мыслилась как «подключение» к западным ценностям того, что было в какой-то мере созвучно им в культуре Востока; те же традиции, которые были принципиально иными, игнорировались или отрицались как устаревшие, отжившие свое время.

«Субстанциональный синтез», однако, был признан нецелесообразным и даже опасным всемирно авторитетными интеллектуалами. В связи с выходом в свет первого номера журнала «Философия Востока и Запада» (1951) Джон Дьюи, Сарвепалли Радхакришнан и Джордж Сантаяна выразили свое отрицательное отношение к этому синтезу. Наиболее резкое заявление сделал Дж. Сантаяна: «Вы говорите о “синтезе” восточной и западной философий. Но этого можно было бы достичь, только опустошив обе системы... С гуманистической точки зрения, как я полагаю, именно различие и несоизмеримость систем, прекрасных каждая по-своему, делают их интересными, а вовсе не компромисс между ними или их слияние» [18, с. 5]. С. Радхакришнан писал: «Мы не хотим ни конфликта, ни слияния Запада и Востока. Каждый должен сохранить свою целостность, заимствуя у другого все, что для себя ценно. Благодаря такому взаимному оплодотворению мы сможем развить мировую перспективу в философии» [18, с. 4]. Д. Дьюи считал «основным условием для любого продуктивного развития межкультурных отношений... понимание и уважение различий». Задача, утверждал он, заключается не в том, чтобы синтезировать Восток и Запад, а в том, чтобы «покончить с самим представлением о существовании так называемого Запада и Востока, которые следует синтезировать» [18, с. 4].

Институциональный философский компаративизм, прежде всего Конференции философов Востока и Запада (КФВЗ), а также первый международный журнал по сравнительной философии «Философия Востока и Запада» способствовали трансформации философской компаративистики из монолога в полилог с активным участием философов незападного мира. Достаточно сказать, что уже на III КФВЗ (1959) среди пятидесяти ее участников были выдающиеся философы из Китая, Индии и Японии: Ху Ши, Сарвепалли Радхакришнан и Д.Т. Судзуки.

Радикальное изменение содержания и направленности компаративистики проявилось с наступлением второго периода ее развития, озаглавленного VI Гавайской конференцией, проходившей в 1989 г., т. е. спустя двадцать лет после признанной неудачной V КФВЗ (1969). Она была самой представительной из всех предшествующих: в ее работе приняли участие почти 150 философов более чем из 30 стран. Среди них были выдающиеся современные мыслители: Аласдер Макентайр, Ричард Рорти, Хилари Патнем, Ричард Бернштейн, Д. П. Чаттопадхьяя, Рам Чандра Ганди (внук Махатмы Ганди), Карл Отто Апель (учитель Ю. Хабермаса), Х. Одера Орука, Агнесса Хеллер, Святослав Стоянович и др.

Директором, т. е. организатором и руководителем конференции, был преемник Чарльза Мура Элиот Дейч.

На VI конференции было продемонстрировано признание перемен, произошедших в философской компаративистике. Сама тема конференции «Культура и современность: авторитет прошлого» говорила о том, что сравнительная философия собирается изменить свое отношение к традициям, чтобы не противопоставлять их современности, а учитывать их значимость. На смену иллюзиям относительно мирового синтеза культур пришло понимание целесообразности полилога во имя сохранения культурного многообразия и в то же время единения ради решения общих проблем: «Нет одной истины, необходимо сохранять все то, чем богаты люди, их мир. Надо уметь слушать друг друга, не удовлетворяться найденным, быть всегда в поиске, стремиться к совершенствованию себя и общества в целом» [5].

Новый курс в компаративистике был продолжен последующими гавайскими конференциями (1995, 2000, 2005, 2011, 2016). Хотя о происходящем на конференциях говорили как о диалоге, на самом деле это уже был не диалог между Западом и Востоком, а полилог с участием представителей региональных философий с разных континентов. Академическая философия училась не только способности сравнивать, но и межкультурно философствовать. По существу, об этом было заявлено на самом представительном философском форуме, каковым является Всемирный философский конгресс (Сеул, 2008). Самым впечатляющим из пленарных докладов был доклад известного латиноамериканского философа Энрико Дюсселя на тему «Новый век в истории философии: мировой диалог между философскими традициями». Э. Дюссель страстно критиковал европоцентристские подходы. Он заявил, что человечество в целом и философское сообщество в частности вступают в эпоху, для которой характерен плюрализм, питающийся источниками не только западной, но и других философских традиций. То есть речь шла не о выработке метафилософии, а о взаимообогащении на основе сохранения многообразия и богатства традиций.

Было бы ошибочно полагать, что речь шла о том, что уже ранее признавалось необходимым, т. е. о межкультурной коммуникации. Юрген Хабермас, наиболее яркий сторонник указанного проекта, и его последователи отличались приверженностью к западным принципам рациональности, западному типу философствования. Коммуникация такого рода не в состоянии обеспечить полилог, поскольку не принимает всерьез другие культуры. Межкультурная философия же предполагает принципиальную трансформацию исходя из принципа «когнитивной скромности» (Адхар Малл), т. е. признания того, что западный тип философствования не является единственным, что наряду с ним имеются другие, не менее ценные. Это рефлексия, не ограниченная рамками национальных или цивилизационных границ. Она нацелена на постижение не только философских проблем, но и нахождение *новых* способов совместного решения общезначимых проблем.

Межкультурная философия не представляет собой альтернативу сравнительной философии, как иногда полагают, она является продол-

жением компаративистики в контексте новых вызовов: не столько европоцентризма, сколько глобализма. Об этом очень выразительно высказался профессор Рауль Форнет-Бетанкур, назвав происходящее в эпоху глобализации «антропологической революцией». Такого рода революция была «осуществлена в связи с развитием организационного принципа современности, ориентированного на логику денег и частной собственности, когда принципы общности и солидарности вытеснены из социальной динамики эгоизмом, конкуренцией и бездумностью. Это способствовало появлению общества беспощадной борьбы не на жизнь, а на смерть, в рамках которой диалоги сменяются соперничеством, недоверием и конфликтом... Это – “мутация”, которая преобладает в социальных отношениях нашего времени и является источником многих конфликтов, поскольку она представляет собой результат системного разрушения разнообразия и замалчивания слова Другого» [2, р. 48–49].

Подключившись к широко обсуждаемому проекту межкультурной философии, я осмелилась в своей недавно опубликованной книге [15] высказать предположение, что имеются основания говорить о двух путях, ведущих к утверждению межкультурной философии. Первый, короткий путь ведет к относительно легко достижимой цели. Он позволяет избавиться от близорукости и дальтонизма, от глухоты или просто отсутствия слуха при восприятии иной культуры. Этот путь ведет к расширению горизонтов для тех, кто участвует в философской рефлексии: они перестают «видеть» только одну часть мира, «слышать» только те голоса, которые приходят со стороны близлежащего окружения. Короче говоря, короткий путь ориентирован на формирование межкультурного *подхода* в философии. Один из главных его теоретиков, Рам Адхар Малл, утверждает: «Межкультурная философия – это определенный тип философского убеждения, подхода и глубинного понимания. Ни одна философия, так же, как ни одна культура, не являются единственной, а потому не имеет права абсолютизировать себя. Эпистемологическая скромность межкультурности в философии, религиозная терпимость в теологии и моральная приверженность к плюралистически-демократической позиции в политике – таковы нормы и ценности ориентированного на межкультурность общества» [4, р. 8].

Второй путь более сложен. Он предполагает выход за рамки «когнитивной скромности» к углубленному изучению и восприятию обогащающих идей и концепций другой культуры. Некоторые философы уже вышли на этот более долгий путь. Так, почетный профессор университета Карлсруэ Ханс Ленк и его коллега Г. Пауль в течение ряда лет ведут межкультурно-философские исследования в близкой им области логики.

Допускаю, что возможен и третий путь, который станет доступным только после успешного прохождения первых двух. Это путь наиболее креативный, а потому особенно сложный. Он идет дальше признания множественности культурно укорененных философий и утверждения между ними взаимоуважительных отношений, дальше ведения полилога, обогащающего всех, кто участвует в нем. Третий путь таит в себе надежду на открытие новых, ранее не ведомых решений универсально значимых проблем. К примеру, тогда, когда речь идет о переосмыслении

социально-политических идеалов, формулировании альтернативных концепций модернизации, отыскании эффективных ответов на экологические вызовы, расширении границ философии и науки, создании новых сценариев построения глобального мира и т.д.

Каковы перспективы развития межкультурной философии? На этот вопрос нет единодушного ответа. Одни предпочитают оставаться в стороне, исходя из убежденности в надуманности требования о пересмотре подхода к истории философии, к методологическим основаниям рационального дискурса, к освобождению от европоцентризма (трансформировавшегося в западноцентризм) во всех областях философского знания. К таким относятся не только представители европейской и американской интеллектуальной среды, но нередко и те, кто, будучи уроженцами других континентов, по тем или иным причинам придерживаются мнения, что западные ценности и институты остаются наиболее совершенными и предпочтительными для всех.

Подобная позиция обычно производна от общего отрицательного отношения к мультикультурализму. Показательны в этом смысле высказывания выдающегося американского философа Джона Роджерса Сёрла (род. 1932) – профессора философии Калифорнийского университета в Беркли. Работы Д. Р. Сёрла в области лингвистики, когнитивной психологии получили мировую известность. С 80-х гг. XX в. его более всего интересуют проблемы философии сознания и мышления. Он известен своей жесткой критикой идеи искусственного интеллекта и когнитивной психологии. Д. Р. Сёрл не остался в стороне и от споров относительно мультикультурализма. Он выступает противником последнего, считает, что тот ведет к подрыву концепций истины и объективности в западной традиции. Отказ от традиционных стандартов истины и объективности, по его мнению, ведет к гордыне вследствие принадлежности к определенной расовой или этнической группе, отрицание западной рационалистической традиции угрожает самим основам западной культуры.

Для тех, кто склонен серьезно и в целом позитивно относиться к активизации межкультурного дискурса в философии, главным камнем преткновения является оценка взаимосвязи межкультурной философии и компаративистики. Даже те, кто признают генетическую связь межкультурной философии с компаративизмом, остро дискуссионно ставят вопрос, сохранится ли эта связь в будущем.

Критика сравнительной философии и замена ее «философией фьюжн» (философией слияния, синтеза) была решительным образом инициирована одним из ведущих компаративистов Марком Сидеритсом – профессором Иллинойского университета (ныне работающим в Сеульском университете), известным своими трудами по буддизму махаяны. Критическую позицию М. Сидеритс неоднократно высказывал на многочисленных конференциях и симпозиумах. Наиболее четкое выражение она получила в книге «Личная идентичность и философия буддизма: полье личности» [7]. В ней М. Сидеритс утверждает, что ошибки и недостатки сравнительной философии преодолеваются философией фьюжн, в которой сравнение заменено слиянием. Это слияние осуществляется по

средством «использования элементов одной традиции с целью решения трудных вопросов другой» [7, с. XI].

Спустя более чем десятилетие публикуется статья М. Сидеритса под названием «Философия сравнения или философия слияния?» [6]. В ней философия фьюжн определяется как новый стиль философского мышления, который в поисках решения проблем опирается на ресурсы разных философских традиций. Объемное видение любой философской проблемы возможно лишь при рассмотрении ее как со стороны собственной традиции, так и со стороны всех возможных других традиций. При таком уточненном определении философии фьюжн возникает законный вопрос: а чем она отличается от межкультурной философии, о необходимости которой была заявлено до М. Сидеритса в 70–80-е гг. прошлого века европейскими, преимущественно австрийскими и немецкими, философами? К чему эта подмена уже принятого и успешно развивающегося направления? Представляется, что на это можно дать несколько ответов.

Во-первых, судя по словам самого М. Сидеритса, метод фьюжн имеет целью использовать «элементы одной традиции с целью решения трудных вопросов другой». Межкультурная философия предполагает и стремится к тому, чтобы взаимодействие не было лишь двусторонним и направленным на решение трудностей одной из региональных философий. Ее замысел значительно шире и значимее. Ее подход идет дальше признания множественности культурно укорененных философий и утверждения между ними взаимно уважительных отношений; дальше ведения диалога. Межкультурной философии присущи потенции открытия новых, ранее не ведомых решений универсально значимых проблем. К примеру, нахождение ответов на экологические вызовы, расширение границ философии и науки, создание новых сценариев построения глобального мира и т.д.

Во-вторых, М. Сидеритс ратует за преодоление компаративистики посредством философии фьюжн. Логика его рассуждений такова: философия – это «дистилляция мышления» представителей той культуры, в которой она возникла. Компаративисты, ставя цель познания «ключевых» понятий другой культуры, по существу, стремятся якобы «сделать Другого менее чужим». Но философские понятия имеют смысл только в тех традициях, в которых они возникли, а потому бессмысленно сравнивать их с понятиями, относящимися к другим традициям. Выход один: философская «эмиграция» в другую традицию «путем полного вхождения в нее», обретение «способности думать, как уроженец этой культуры» [6, с. 3]. Подобная «эмиграция», если она вообще возможна, «не способствует сцеплению разных философских взглядов и позиций, но подменяет собой эти взгляды и позиции [3, с. 237]. Такая эмиграция ведет к изоляционной замкнутости и таким образом препятствует межкультурному взаимодействию, при котором представители разных культур действуют самостоятельно, оставаясь верными основам и концептам родственной философии, но при этом, обнаружив сегменты пересечения, общности традиций, готовы искать новые альтернативные решения общезначимых проблем.

Идея «преодоления» сравнительной философии получила большой резонанс в философской среде. Есть те, кто жестко критикуют ее, как это делает, например, компаративист из Австралии Майкл Левин, утверждающий, что не существует какого-либо правопреемства от сравнительной философии к философии фьюжн и перехода от одной к другой [3]. Иного мнения придерживается влиятельная группа ученых, которых до недавнего времени не смущало причисление их к сообществу компаративистов. Так, ответственные редакторы самого авторитетного компаративистского журнала «Философия Востока и Запада» профессора Гавайского университета Ариндам Чакрабарты¹ и Ральф Вебер² инициировали объединение единомышленников вокруг сборника статей под названием «Сравнительная философия без границ» [1]. Среди авторов сборника были Том Дж. Ф. Тиллеманс, Барри Халлен, Цзянь-син Хо, Лори Л. Паттон, Масато Исида, Сари Нусейбе и Сор-Хун Тан. В их статьях реализуется методология, о которой сказано в предисловии книги: прежде, чем говорить о «сравнительной философии без границ», необходимо разобраться с тем, что понимать под границами. Любые границы можно пересечь при необходимости, а потому границы – не предельные ограничения, они существуют именно для того, чтобы «открыть возможности если не слияния, то хотя бы проникновения в них. Все, что связано с возведением, обнаружением и подрывом границ между философскими традициями разных частей света, между историческими эпохами, дисциплинами, убеждениями внутри одного исторического периода и направления, составляет предмет сравнительной философии [1, с. 1].

В своих статьях А. Чакрабарты и Р. Вебер выступают в защиту идеи философии фьюжн, понимаемой не как преодоление и забвение сравнительной философии, но как новая ее стадия. Это такое философствование, которое идет дальше сравнительных методов, становясь поистине межкультурным (cross-cultural) в том смысле, что на смену «сравнения философий» приходит «философское сравнение» [1, с. 235].

Они считают, что сравнительная философия значительно усовершенствовала свои концепции, и вычлениют три стадии ее развития [1, с. 20]. Первая состоит в поиске эквивалентов западным философским идеям в незападных философиях, которые превосхитили западные философские открытия. Вторая пытается противопоставить эти философии. Третья

¹ А. Чакрабарты (Arindam Chakrabarti) получил степень доктора философии в Оксфорде в 1982 г. Помимо серьезного изучения аналитической философии языка, он несколько лет проходил традиционное обучение в Индии, изучая «ньяю» – индийскую логику. Преподавал в университетах Калькутты, Вашингтона, Лондона, Сиэтла, Дели, семнадцать лет преподавал в Гавайском университете в Маноа, где был директором направления «Восточная философия сознания и гуманитарные науки». Чакрабарты – автор и составитель десятков книг и сотни статей на английском, санскрите, бенгали.

² Ральф Вебер – профессор в университете Базеля (Швейцария), редактор серии книг «Философии Востока и Запада». Сфера его научных интересов – конфуцианство, политическая философия и сравнительная философия.

ставит цель переосмыслить западные философии, используя термины незападных философий (и наоборот).

Авторы призывают отбросить термин «сравнительная» и заниматься философией фьюжн без предзаданной структуры противопоставления и сравнения западных и незападных философий, чтобы ставить и решать проблемы, используя разные традиции. Такой подход поможет пересечь все границы – культурные, методологические или дисциплинарные – и составит следующую, четвертую стадию в развитии сравнительной философии [1, с. 22].

Идея мышления вне каких-либо границ, может быть, привлекательная, но насколько она бытовая? Предложенное М. Сидеритсом «полное вхождение» в другую культуру, т. е. «слияние» с ней (по его собственному определению), есть философская эмиграция. Но любая эмиграция означает «переселение» в пространство других границ. Это переход из привычного, чаще всего генетического, пространства на другую «территорию». Но ведь и она имеет свои границы. А это означает, что фьюжн не освобождает от границ, а лишь подменяет одни другими.

«Пересечение всех границ», предлагаемое А. Чакарбарти и Р. Вебером, не может считаться фьюжн, поскольку речь идет не о слиянии, а о постановке и решении проблем с использованием разных традиций. Таким образом, фактически очевидно совпадение с межкультурной философией. Различие, однако, в том, что в первом случае проявлена поспешность, революционный порыв отбросить в сторону сравнительную философию. Подобный порыв не оправдан и разрушителен.

Выход на новый уровень развития философии – отказ от ориентации на конечную истинность какой-либо одной традиции и использование богатства многообразия традиций, чтобы не оставаться утопией, – требует времени, больших усилий и коллегиальности. Этот процесс подобен цепи из многих звеньев. К таковым относятся: определение проблем, разрешение которых является наиболее актуальным; выявление специфики подхода к ним и способов их разрешения в контексте различных философских традиций; сравнительный анализ, направленный на выявление как особенного, так и сегментов пересечения; реформа образования на всех уровнях с включением межкультурной ориентации при преподавании гуманитарных дисциплин; развертывание во всех возможных формах масштабного дискурса с целью поиска альтернативных подходов к решению как сугубо философских, так и глобальных проблем.

Дабы философия не утратила своего предназначения схватывать мысль дух времени, она должна перестать быть «одномерной», выйти из самовольно избранной культурной изоляции, стать подлинно межкультурной.

Признание необходимости межкультурного философствования, безусловно, – это уже шаг вперед по сравнению с ранее доминировавшими в философском сообществе умонастроениями. Но как на практике реализовать это признание? Дело это чрезвычайно сложное и требующее повсеместно радикальных перемен в высшем образовании. В эпоху глобализации образование не может более оставаться ограниченным исключительно рамками национальной культуры. Недостаточно передавать с по-

мощью образования лишь собственные национальные, этнические ценности, традиции. Моральным императивом является образование, учитывающее культурное многообразие человеческого сообщества, т. е. оно должно стать поликультурным.

К введению масштабного (в рамках общенациональной образовательной системы) поликультурного образования пока что практически никто не готов. Два фактора здесь играют особую роль. Первый – наличие у правящей элиты политической воли к подлинной, а не мнимой реформе образования в указанном направлении. В России такое положение дел отчасти объясняется обремененностью инерцией исторического прошлого. Для образования, в том числе и университетского, в дореволюционной России было характерно постоянное противоборство двух полярных течений: одно было ориентировало на открытость, на включенность России в интеллектуальный мир Запада, на свободу принятия и выражения идейных различий, другое, напротив, отстаивало необходимость изоляции, поддержания и укрепления столпов царской идеологии. Причем именно второе течение в конечном счете оказалось доминирующим.

Второй фактор – серьезное поликультурное образование невозможно без подготовки соответствующих педагогических кадров, учебных пособий и методических разработок, которые, в свою очередь, находятся в прямой зависимости от состояния науки. Наука призвана обеспечить комментированные переводы инокультурных текстов, заложив тем самым хотя бы элементарную источниковедческую базу, расширить и углубить исследования, позволяющие выявить специфику той или иной культуры и вывести на уровень плодотворного сравнительного анализа.

Первые шаги по внедрению в РФ поликультурного образования уже предпринимаются. К ним можно отнести два проекта в Институте философии РАН. Один из них связан с высшим образованием, второй – со средним.

Введение новой ориентации в университетском преподавании гуманитарных дисциплин, в частности философии, было инициировано акад. В. С. Степиным. Он предложил мне, как руководителю сектора восточных философий Института философии РАН, прочитать ряд лекций заведующим кафедрами философии, которые были направлены к нам на курсы повышения квалификации. Опыт оказался удачным и был учтен при учреждении в 1992 г. Государственного академического университета гуманитарных наук. Следуя заветам М. В. Ломоносова («Регламент академический таким быть должен, дабы Академия не только сама себя учеными людьми могла довольствовать, но и размножать оных и распространять по всему государству»), было решено на базе ведущих гуманитарных институтов РАН создать факультеты, с тем чтобы осуществлять соединение академической науки с университетским образованием.

Институт философии РАН поставил перед собой задачу организации и руководства философским факультетом и факультетом политических наук. В программу указанных двух факультетов было решено внести инновацию: создать специальную кафедру по преподаванию восточных философских традиций (Китая, Индии, мусульманского мира). Через шесть лет (в 2008 г.) на базе указанной кафедры, работа которой осуществля-

лась сотрудниками сектора восточных философий, по соглашению между ЮНЕСКО и Институтом философии РАН была создана первая и до сих пор единственная в Российской Федерации кафедра ЮНЕСКО «Философия в диалоге культур (ФДК)».

Деятельность кафедры ФДК направлена на проведение научно-исследовательской работы, обучение и подготовку кадров в области философского востоковедения с целью преодоления европоцентристской ориентации, наиболее ярко выраженной Гегелем, утверждавшим, что «так называемая восточная философия... представляет собой нечто предварительное... в отношении... к мысли, к истинной философии» [10, с. 160].

Переосмысление истории философии возможно, по крайней мере, двумя способами. Первый состоит во включении в курс по истории философии, наряду с западной философией, основных «восточных» философских традиций (китайской, индийской, японской, арабо-мусульманской). Второй способ, который кажется предпочтительным, предполагает включение «инокультурного», незападного, материала в программы курсов по всем областям философского знания, будь то онтология, эпистемология, логика, философская антропология, этика, эстетика, политическая философия, философия науки и техники и т. д. Однако второй вариант на сегодня нереалистичен. Для его осуществления потребуется время и усилия в подготовке преподавателей, знающих и понимающих культуру народов за пределами западного мира.

Нами была поставлена задача по возможности избежать привычных стереотипов, представив «восточные философии» через многообразие подходов к решению основных мировоззренческих проблем и в сравнении их между собой, а главное – с западной философией. В изложение были включены разделы, посвященные истории зарождения философии в Китае, Индии и на арабском Востоке, воззрения на общее строение мироздания, на природу человека и смысл его существования, на способы и пути постижения истины, на соотношение традиции с современностью, на становление межкультурной философии. В основу преподавания был положен учебник «Восточная философия» (1997) [10]. Со временем появились еще два [11; 13], а также адаптированные для зарубежного читателя на иностранных языках [8; 9]. В настоящее время используется третье издание [12].

Что касается поликультурного образования в школах, то в этом деле деятельность кафедры ЮНЕСКО стала поистине пионерской. Нами была разработана концепция проекта и опубликована программа преподавания курса «Диалог культур» в 9–10 классах. Учебный курс рассчитан на 68 часов (на два года, 1 час в неделю). Ежегодно с 2013 г. проводились курсы повышения квалификации по поликультурному образованию на базе Института философии РАН. Опытной базой для реализации проекта стали школы образовательной системы РЖД из четырнадцати регионов страны. В 2014 г. было опубликовано пособие для учителей, включающее лекции и объемную антологию переводов оригинальных текстов с китайского, санскрита, хинди, пали и арабского языков.

Через год – в 2015 г. – вышел в свет учебник для учащихся 9–10 классов [14]. Во вводной части пособия речь шла о планетарной значимо-

сти диалога культур и методах ведения диалога. Основные разделы были посвящены ценностным основаниям западной, китайской, буддийской и мусульманской цивилизаций. Выбор перечисленных цивилизаций объясняется рядом причин. Во внешнеполитическом плане, по расчетам международных аналитиков, данные цивилизации будут играть решающую роль в геополитике, в деле формирования будущего человечества. Именно они, представленные соответственно Китаем, Индией и странами мусульманского Востока, будут находиться в конкурентных и даже, возможно, в остроконфликтных отношениях с западной цивилизацией.

С точки зрения внутренних интересов России перечисленные три незападные цивилизации высоко значимы, во-первых, благодаря соседству и наличию общих границ (с Китаем и многими государствами исламского мира), во-вторых, из-за того, что мусульмане составляют вторую, а буддисты (родиной вероучения которых является Индия) третью по численности религиозную конфессию в РФ. Китайцев на территории России пока что не очень много, но ожидается бурный рост миграции из Поднебесной.

Учебное пособие завершает раздел об особенностях российской культуры и месте России в цивилизационном пространстве, там рассматриваются проблемное поле мирового диалога культур и формы участия России в построении цивилизации будущего.

Успех введения поликультурного образования на базе образовательной системы РЖД побудил руководство исследовательского института «Диалог цивилизаций» (Берлин) включить в программу своей деятельности проект по межкультурному образованию и осуществить перевод на английский язык указанного выше пособия. Были предприняты усилия по созданию мировой сети школ диалога культур. С этой целью трижды проводились круглые столы на конференциях на о. Родос. Однако по ряду главным образом политических и финансовых причин осуществить эти планы пока не удалось.

Следует признать, что межкультурное образование в мировой практике до сих пор практически не реализуется. Но оно является определенным ориентиром продвижения вперед к трудно достигаемой цели, требующей больших коллективных усилий. Такого рода образование должно быть направлено на решение проблемы причастности разных идентичностей к некоторому общему пространству идентичности, так чтобы целое могло стать совокупностью частей. Оно необходимо для утверждения культуры мира, бесконфликтного сосуществования народов планеты.

Литература

Исследования

1. Comparative Philosophy without Borders / Ed. by Chakrabarti A., Weber R. London: Bloomsbury, 2016.
2. Fornet-Betancourt R. Towards a Philosophy of Intercultural Dialogue in a Conflicted World // Intercultural Dialogue. In Search of Harmony in Diversity / Ed. by Demenchonok E. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholar Publishing, 2014. p. 43–56.

3. *Levine M.* Does Comparative Philosophy Have a Fusion Future? // *Confluence: Journal of World Philosophies*. 2016. Vol. 4. P. 208–237.
4. *Mall R.A.* *Intercultural Philosophy*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
5. *Putnam H.* *Papers Presented at the Sixth East-West Philosophers' Conference, Honolulu, Hawaii, 1989*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991.
6. *Siderits M.* Comparison or Confluence Philosophy // *The Oxford Handbook of Indian Philosophy* / Ed. by J. Ganeri. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 75–92.
7. *Siderits M.* *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*. London: Ashgate, 2003.
8. *Stepanyants M.T.* *Introduction to Eastern Thought*. Walnut Creek; Lanham; New York; Oxford: AltaMira Press. A Division of Rowman & Littlefield Publishers, 2002.
9. *Stepanyants M.T.* *Triet hoc phuong dong trung hoa, an do & cac nuoc hoi giao*. Nha xuat ban KHOA HOC XA NOI, Hanoi, 2003.
10. *Степанянц М.Т.* *Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997.
11. *Степанянц М.Т.* *Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.
12. *Степанянц М.Т.* *Восточные философии. Учебник для вузов*. М.: Академический проект: Культура, 2011.
13. *Степанянц М.Т.* *Восточные философии: Учебник для вузов*. М.: Академический проект, 2011.
14. *Степанянц М.Т.* *Диалог культур. Учебное пособие для учеников 9–10 классов*. М.: ФГБОУ «Учебно-методический центр по образованию на железнодорожном транспорте», 2015.
15. *Степанянц М.Т.* *Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы*. М.: Наука – Восточная литература, 2020.

Источники

16. *Hocking W.E.* *Value of the Comparative Study of Philosophy // Philosophy East and West* / Ed. by Ch. A. Moore. Princeton: Princeton University Press, 1946.
17. *Philosophy East and West* / Ed. by Ch. A. Moore. Princeton: Princeton University Press, 1946.
18. *Philosophy East and West Journal*. 1951. Vol. I. № 1.
19. *Philosophy East and West Journal*. Vol. XXXVIII. 1988. № 3.
20. *Гегель Г.В.Ф.* *Лекции по истории философии: В 2 кн. Кн. 1*. СПб.: Наука, 1993.
21. *Шнем Г.* *История как проблема логики. Критические и методологические исследования*. Ч. I: Материалы. СПб.: Российские пропилеи, 2014.

Stepanyants, Marietta T. *Intercultural philosophy as the era grasped in thought*

References

1. Chakrabarti, A., and Weber, R. (eds.) (2016), *Comparative Philosophy without Borders*, Bloomsbury, London.
2. Fornet-Betancourt, R. (2014), *Towards a Philosophy of Intercultural Dialogue in a Conflicted World*, in: Demenchonok, E. (ed.) *Intercultural Dialogue. In Search of*

- Harmony in Diversity*, Cambridge Scholar Publishing, Newcastle upon Tyne, pp. 43–56.
3. Levine, M. (2016), Does Comparative Philosophy Have a Fusion Future? in: *Confluence: Journal of World Philosophies*, vol. 4, pp. 208–237.
 4. Mall, R.A. (2000), *Intercultural Philosophy*, Rowman & Littlefield Publishers, Boston.
 5. Putnam, H. (1991), *Papers Presented at the Sixth East-West Philosophers' Conference, Honolulu, Hawaii, 1989*, University of Hawaii Press, Honolulu.
 6. Siderits, M. (2017), Comparison or Confluence Philosophy, in: Ganeri, J. (ed.), *The Oxford Handbook of Indian Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, pp. 75–92.
 7. Siderits, M. (2003), *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*, Ashgate, London.
 8. Stepanyants, M.T. (2002), *Introduction to Eastern Thought*, AltaMira Press, A Division of Rowman & Littlefield Publishers, Walnut Creek, Lanham, New York, Oxford.
 9. Stepanyants, M.T. (2003), *Triet hoc phuong dong trung hoa, an do & cac nuoc hoi giao* [Traditional Chinese school, food & drinks], Department of Science and Technology KHOA HOC XA HOI, Hanoi.
 10. Stepanyants, M.T. (1997), *Vostochnaya filosofiya: Vvodnyy kurs. Izbrannyye teksty* [Eastern philosophy: An introductory course. Selected texts], Publishing company “Vostochnaya literatura” RAS, Moscow.
 11. Stepanyants, M.T. (2001), *Vostochnaya filosofiya: Vvodnyy kurs. Izbrannyye teksty* [Eastern philosophy: An introductory course. Selected texts], Publishing company “Vostochnaya literatura” RAS, Moscow.
 12. Stepanyants, M.T. (2011), *Vostochnie filosofii. Uchebnik dlya vuzov* [Oriental philosophies. Textbook for higher school], Akademicheskii proekt: Kul'tura, Moscow.
 13. Stepanyants, M.T. (2011), *Vostochnie filosofii. Uchebnik dlya vuzov* [Oriental philosophies. Textbook for higher school], Akademicheskii proekt, Moscow.
 14. Stepanyants, M.T. (2015), *Dialog kul'tur. Uchebnoye posobiye dlya uchениkov 9–10 klassov* [Dialogue of cultures. Textbook for pupils of 9–10 grades], FGBOU “Uchebno-metodicheskii tsentr po obrazovaniyu na zheleznodorozhnom transporte”, Moscow.
 15. Stepanyants, M.T. (2020), *Mezhkul'turnaya filosofiya: istoki, metodologiya, problematika, perspektivy* [Intercultural philosophy: origins, methodology, problems, perspectives], Nauka – Vostochnaya literatura, Moscow.



СОВРЕМЕННЫЙ МИР КАК ВЫЗОВ ДЛЯ ИНТЕРКУЛЬТУРНОСТИ*

Рауль Форнет-Бетанкур

Почему современный мир бросает вызов межкультурному взаимодействию и особенно интеркультурной философии? Обсуждению этого вопроса и посвящена данная статья с намерением предложить возможные варианты ответа на него. Эта задача решается посредством рассмотрения трех тематических блоков. 1) Что мы имеем в виду, когда говорим о «современном мире»? Прежде всего, это конструкция гегемонистской власти, результат развития европейской цивилизации. Автор выделяет следующие предпосылки современности: социополитическую, онтологическую, антропологически-теологическую, идолопоклоннический антропоцентризм, историософскую, технологическую и эпистемологическую. 2) В какой степени «современный мир» является вызовом для межкультурного взаимодействия и интеркультурной философии? Анализируя культурные и исторические причины неприятия идеи интеркультурности, автор указывает, во-первых, на укорененную в традиции европоцентричность «современного мира» (этот мир не принадлежит всему человечеству, в образовании и обустройстве современного мира не все культуры человечества участвуют на равных), во-вторых, на тот факт, что к европейской / североамериканской гегемонии присоединяется сейчас гегемония капитала. 3) Что может сделать интеркультурная философия, чтобы противостоять диктату современного мира? Автор определяет задачи интеркультурной философии: критика гегемонистского истолкования мира; открытие теоретических и практических путей для подлинно гуманистического общения человечества; борьба за свободу и культурное многообразие.

Ключевые слова: интеркультурность, европоцентризм, межкультурное общение.

Рейнско-Вестфальский технический университет Ахена, Германия

Why is the modern world a challenge for interculturality and especially for intercultural philosophy? The discussion of this question is the focus of the article which is aimed at proposing some possible answers to it. This task is solved by considering three thematic blocks. They also form the three sections of the article. 1) What do we refer to when we speak of the “modern world”? First of all, we mean a construction of hegemonic power, the result of the development of European civilization. The author identifies the following preconditions of modernity: sociopolitical, ontological, anthropological-theological, idolatrous anthropocentrism, historiosophical (historical-theological), technological, and epistemological. 2) To what extent is the “modern world” a challenge for intercultural interaction and intercultural philosophy? Analyzing the cultural and historical reasons for the rejection of the idea of interculturalism nowadays, the author points out, firstly, the traditionally rooted Eurocentrism of the “modern world” (this world does not belong to all mankind, not all human cultures participate equally in the formation and development of the modern world), secondly, the fact that the hegemony of capital is now joining the European / North American hegemony. 3) What can intercultural philosophy do to resist the dictates of the modern world? The author determines the tasks of intercultural philosophy as follows: criticism of the hegemonic (eurocentric) interpretation of the world; the search for theoretical and practical ways of a truly humanistic communication between different cultures; the struggle for freedom and cultural diversity. He concludes that the challenges of the “modern world” should be regarded as those to our own being, our understanding of humanity.

Keywords: interculturality, eurocentrism, intercultural communication.

© Форнет-Бетанкур Р., 2020

<https://doi.org/10.31119/phlog.2020.1.106>

* Перевод с немецкого языка А. И. Резвухиной.

Введение

Как следует из названия этой статьи, я исхожу из предположения, что «современный мир» представляет собой вызов для интеркультурности, точнее говоря, для интеркультурной философии, с перспективы которой я собираюсь говорить на эту тему.

Но если я предполагаю, что «современный мир» бросает вызов интеркультурной философии, то лишь постольку, поскольку под этим, в свою очередь, подразумевается, что интеркультурность, а именно интеркультурная философия, иначе понимает и представляет мир, который обозначен здесь как «современный», в том числе – это должно быть четко оговорено с самого начала – и его глобальное устройство, основанное на господствующей траектории современной истории: так называемый (капиталистический) «миропорядок».

Исходя из такого понимания темы, я изложу свои рассуждения в трех смысловых блоках. Каждый из них должен внести вклад в дискуссию по одному из следующих трех вопросов:

1. На что мы ссылаемся, когда говорим о «современном мире»?
2. В какой степени этот «современный мир» является вызовом для интеркультурности и интеркультурной философии?
3. Что может противопоставить интеркультурность, и прежде всего интеркультурная философия, силе этого мира?

Последовательностью этих вопросов я указываю также на порядок трех частей, на которые делится моя статья. И можно заметить, что в этом порядке перспектива интеркультурности и интеркультурной философии раскрывается преимущественно в последней части. Причину этому не стоит искать в утверждении Гегеля о том, что философия запаздывает с вмешательством в мир и историю, как это выражено в его известной фразе: «Сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек» [10, с. 28]. Нет, не Гегель был вдохновителем такого решения, а, скорее, известный метод латиноамериканской теологии и философии освобождения: «увидеть, дать суждение, действовать», который побуждает нас серьезно относиться к контекстуальности мышления; или же, если говорить словами Игнасио Эльякура, к «ответственному познанию реальности» [5, с. 44–73]. В согласии с этими соображениями я, таким образом, считаю правильным, что философия, раз ей также следует быть формой активных действий, начнет с того, что определится со своим положением и задастся вопросом, на чьей стороне ей следует быть там, где она находится. Теперь я перехожу к изложению моих рассуждений по трем сформулированным вопросам.

1. На что мы ссылаемся, когда говорим о «современном мире»?

Сегодня для нас выражение «современный мир», очевидно, соотносится с тем временным промежутком, к которому мы все вместе приобщены «одновременно» и который поэтому воспринимается как «наше время». В этом смысле выражение «современный мир» отсылает к тому, что в Древнем Риме схватывалось понятием «*saeculum*». Но в выраже-

нии «современный мир» мы можем вместе с тем усмотреть и указание на господствующий в человеческой действительности и жизни порядок или же систему отношений; указание, которое отсылает нас не только к истокам других понятий античности, таких как «мир как вселенная» (*mundus*), «мир как земной шар» (*orbis*) и «мир как земля» (*terra*), но наряду с этим сталкивает нас с таким восприятием мира, к которому воззвал в своей энциклике «*Laudato si'*» папа Франциск, напоминая, что «мир», в том числе и *сегодня*, является не только проблемой, подлежащей решению, но и тайной, которая ставит перед нами, как современниками, задачу оберегать «наш общий дом» [20].

Этим кратким замечанием о сегодняшнем понимании выражения «современный мир» я хотел лишь подчеркнуть мысль, которая имеет ключевое значение для дальнейшего прояснения вопроса, сформулированного в первом смысловом блоке. Эта мысль заключается в следующем. Объединение людей в единство современников по принципу современности делает из обитателей мира «соседей», «ближних» во времени и пространстве, более того, это единство объединяет их ситуативно и темпорально как членов одной семьи. Однако из этого не следует, что смысл или особенности, которые формируют это время мира и придают ему «привычную атмосферу» современности, возможно объяснить, исходя исключительно из текущих условий, на сей день определяющих характеристики так называемого «времени современников». Ввиду историчности, присущей всему человеческому, необходимо отметить, что каждое настоящее имеет под собой историческую основу, каждый «мир» – вне зависимости от того, осознает он это или нет, – «современен» как раз потому, что *этим настоящим стал*, будучи «наследником» прошлого. Наша современность не является исключением. Она также – наследие, результат и часть истории. Поэтому понимание ее смысла и особенностей требует усилия, чтобы видеть дальше ослепляющей новизны и обновления, которые кажутся сутью нашей эпохи.

Я настаиваю на только что сказанном, понимая, что наш «мир современности» обычно описывается характеристиками, которые стараются подчеркнуть именно его радикальную новизну как уникальной «эпохи» или уникального «времени», изменения которого ознаменовали переломный момент в истории, разделивший историю человечества на «до» и «после». Вспомним, например, такие известные и часто повторяющиеся определения из области самых разных наук, как «атомный век», «научно-технический мир», «общество потребления», «общество риска», «общество досуга и впечатлений», «посттрадиционный мир», «информационное общество», «виртуальный мир», «цифровая эра», «эпоха конца достоверности», «быстрый мир», «эпоха разобщенности и выбираемых сообществ», «мир умственного и культурного капитализма», «эпоха постправды» и др.

Кроме того, понятно, что все эти определения именно постольку, поскольку они претендуют на то, чтобы как-то отразить фундаментальную черту эпохи, настойчиво утверждаются в качестве маркеров радикальной новизны, с позиции которой мы должны понимать наше настоящее.

В целом – в контексте моего предшествующего утверждения и, конечно, без намерения пренебрегать действительной новизной произошедших перемен или же умалять их значение – я уверен в правомерности вопроса, являются ли условием возникновения этих изменений основания, которые заложены не ими, более того, те теоретические и практические основания, которые образуют собой столпы господствующей цивилизации, направляющей нас уже в течение нескольких столетий, и к воплощениям которой, следовательно, относятся сегодняшние изменения. Поэтому позволю себе одновременно поставить под сомнение непоколебимую уверенность, выраженную в следующем высказывании, которое столь часто повторяется как общеизвестная истина: «Наше время не эпоха перемен, а само по себе эпохальная перемена». Даже если бы было доподлинно известно, что мы живем в новой эпохе, мне кажется не менее определенным, что эта предполагаемая новая эпоха не означает собой коренное изменение цивилизации. То есть, в лучшем случае, это была бы новая эпоха в рамках той же цивилизации. Иными словами: наш «современный мир» – это продолжение цивилизации, которую я упоминал ранее и к характеристике которой еще вернусь. Но сейчас я вернусь к моменту, на котором мы остановились.

Отвечая на вопрос об основаниях, делающих возможной новизну нашей эпохи, – это следует подчеркнуть – я не отрицаю ни значения, ни реальных последствий, которые вызывают в инновационном процессе эти перемены, обуславливающие наше настоящее и накладывающие на него свой отпечаток. Скорее, речь идет о том, чтобы *придать историчность* нашей ситуации, отследить ее истоки и таким образом, вероятно, получить возможность задаться вопросом, не покоится ли наш мир на отвесных скалах или на зыбучих песках; иначе формулируя, можно сказать, что речь идет о том, чтобы мы могли спросить себя, не сбились ли мы с пути и если да, то где, когда и как.

В этом, таким образом, заключаются смысл и цель моего утверждения, что «современный мир» представляет собой результат исторического процесса, а также смысл уже упомянутого вопроса насчет оснований, его обуславливающих.

Но возникает справедливый вопрос: до какой степени это именно результат? Поэтому мне следует уточнить свое утверждение касательно этой темы: моя точка зрения как ответ на вопрос этой части (На что мы ссылаемся, когда говорим о «современном мире»?) заключается в том, что мир, который мы называем нашим «современным миром», представляет собой результат или, лучше сказать, текущую форму поворота, начатого номинализмом позднесредневековой философии и ренессансным гуманизмом, прежде всего итальянским.

Исходя из этого уточнения, ниже я попытаюсь пояснить свою точку зрения, кратко перечислив некоторые из предпосылок, которые, на мой взгляд, как бы переключаются с уходящими далеко в прошлое основаниями многих процессов той модели развития, к которой принадлежит наше настоящее. Без претензии на полноту я привожу следующие предпосылки.

Во-первых, предпосылка, которую я назвал бы вследствие ее – вплоть до наших дней! – сильного воздействия на определение идеала жизненного уклада и на критерии общественного признания, возможностей влияния на политику и общественную жизнь в целом, а также на иерархизацию и упорядочивание человеческого сосуществования «социополитической» предпосылкой. Я говорю о преодолении бедности как жизненном правиле и общественном идеале для жизни в мире, понимаемом как «творение», в гармонии с его трансцендентным порядком и в согласии с каждым созданием, как воспел св. Франциск Ассизский, посредством восхваления материального богатства и человеческого труда, которые ныне рассматриваются не как устремление к полноте, а как раз как инструмент добычи и приумножения материального богатства, то есть денег и их накопления.

Во-вторых, предпосылка, которую я назову «онтологической», потому что она расширяет горизонт для понимания порядка бытия и, по сути, раскрывается в инверсии античного принципа «operari sequitur esse» в принцип «esse sequitur operari». Посредством такой перестановки слагаемых становится ясно, что отныне человеческая сила формирует истинный принцип реальности. В этой же инверсии уже проявляет себя следующая предпосылка.

В-третьих, предпосылка, которую я обозначу как «антропологически-теологическую», так как она заключается в оспаривании власти Бога ввиду уже упомянутой силы человека, причем следует уточнить, что речь идет о человеке, который сам себя осознает в качестве индивидуального, свободного и, следовательно, автономного субъекта.

В-четвертых, предпосылка, впитавшая в себя суть предыдущих предположений, – «идолопоклоннический антропоцентризм». В ней указывается на выдвижение на передний план человека, который стремится быть созданием лишь собственной силы и тем самым вносит в мир и историю проект «очеловечивания», требующий от человека столь значительной ведущей роли, что тот вынужден разорвать все без исключения взаимосвязи, которые не были созданы его собственными действиями; роль, которая, следовательно, призвана отсечь не только связь человеческой жизни с трансцендентным, но и связь с космосом, природой и даже сообществом. Этот тип человека обретает свое «царство» по мере разрушения существующих связей и вместе с тем теряет Бога, космос, природу и общество. Я проиллюстрирую идолопоклоннический антропоцентризм высказыванием Фихте, которое представляет собой его наиболее точную и жесткую формулировку: «Первоисточник всего моего мышления и всей моей жизни – то, из чего проистекает все, что может существовать во мне, для меня и благодаря мне, глубочайший дух моего духа не есть чуждый мне дух, но он создан мной самим в точном смысле этого слова. Я весь – свое собственное создание... Я не хотел быть частью природы, но хотел стать собственным созданием; и я стал им, потому что хотел этого» [6, с. 256].

В-пятых, предпосылка, которую я назову предпосылкой историософии, или историотеологии, потому что она имеет отношение к тому, что с христианско-богословской точки зрения может быть истолковано как

узурпация власти Бога над временем и историей, или тому, что с позиции философии может быть охарактеризовано как вытеснение времени, переживаемого как резонанс ритма бытия (Хайдеггер, Паниккар), запрограммированным и рассчитанным «временем» активности *homo faber*. Последнее является временем, которое черпает свое содержимое из тех вопросов, которые человек своей активностью сам вносит в повестку дня, и которое впоследствии приводит к появлению феноменов, описываемых сегодня под знаком *опустошения* времени. Так как это время служит лишь инструментом для овладения миром, оно ничего не «приносит» и тем более не «несет в себе» никаких обещаний надежды и спасения, будучи открытым только тому, что предсказано ожиданиями и планами деятельных людей.

Здесь позволим себе несколько риторический вопрос: как мы могли упустить из виду воздействие и отпечаток такого понимания времени в одном из понятий, которое с наибольшей властью и энергией управляет нашим «современным миром» и определяет практически весь его контекст, – именно концепцию, или, вернее, идеологию, прогресса? Действительно, было бы излишним добавлять, что мы соотносим себя с прогрессом в его западном господствующем значении материального преуспеяния и процесса обогащения, то есть с такой динамикой, которая парадоксальным образом обесценивает время, настраивая его в соответствии с денежным компасом накопления богатства.

В-шестых, предпосылка принятия «шума» как элемента и критерия реальности и ее легитимности. Эта предпосылка не может быть объяснена без указания на выбор в пользу развития *техники* как наиболее оптимального пути для западной культуры [13, с. 5–36; 14]. Но я предпочту говорить не о «технической» или «технологической» предпосылке, потому как хочу подчеркнуть в этой предпосылке как наследии нашей современности санкционирование обществом «шума» как формы и символа участия в жизни, что, в частности, вынуждает нас непрерывно находиться «на связи». С тех пор, как мы на глазах теряем чувствительность к молчанию и тишине, в которых раскрывается величие мира и души, мы все пристальнее внимаем «машинной поступи» и ее диссонансным шумам – именно так, как это представлял себе уже Гёльдерлин [12, с. 4; 18].

И, наконец, в-седьмых, предпосылка, которую я назову «эпистемологической», так как вместе с ней хочу выдвинуть на передний план значение смены когнитивных парадигм, которая на высоте культуры зарождающегося средневропейского модерна ознаменовалась переходом от теоретического и созерцательного познания, с его идеалом познания, представлявшего собой сочетание учености и мудрости, к позитивному и техническому знанию, разделяющему ученость и мудрость, поскольку основной интерес познания сместился с достижения полноты бытия и совершенствования человека к установлению господства над реальностью и контролю над ней.

Как известно, эта смена парадигм отмечает начало того, что Макс Вебер назвал «особым характером западного и, в рамках оно, современного западного рационализма» [22, с. 12; 21; 1; 7]. Никто не отрицает, что европейский «особый путь» распространился на весь мир, будь то

посредством империализма или через соблазнительную силу «нового» – этот вопрос пусть останется пока открытым, чтобы превратиться в решающий принцип познания и видоизменения мира, а также стать одним из столпов «современного мира», в котором мы сегодня повсеместно находим опору. На этом месте заявляет о себе еще одно наследие нашего настоящего.

Но здесь я прерву перечисление предпосылок, чтобы закончить данную часть вопросом-приглашением к размышлению об основополагающем духовном направлении, в котором может двигаться «современный мир» и которое раскрывается в развитии одной из ранее перечисленных предпосылок – основ нынешней цивилизации. Этот вопрос я задаю с критическим скепсисом и формулирую его следующим образом.

Если мы допускаем, что выявленное в совокупности наследие можно обобщить в основной тенденции приведения всей реальности к позитивистскому характеру, то есть к исключению из нее всего, что не является «продуктом», или, другими словами, всего, что не является видимым и предсказуемым внутри горизонта идолопоклоннического антропоцентризма и что не подлежит измерению и расчету, то мы должны задать себе тревожный вопрос: не отомстит ли нам впоследствии наш «современный мир» *позитивизмом* (который, как кажется, преодолен в Латинской Америке), с его очевидным стремлением – в магистральном течении – к безднам нигилизма?¹ Как уже было сказано, я оставляю этот вопрос открытым в качестве приглашения к размышлению о «духе нашего времени» и перехожу ко второй части моей статьи.

2. Насколько «современный мир» является вызовом для интеркультурности, или, точнее, для интеркультурной философии?

На фоне всего изложенного в предыдущей части ответ на вопрос, который будет интересовать меня во втором смысловом блоке статьи, кажется лежащим на поверхности. Поэтому, забегая вперед, я могу выразить его в одной емкой фразе: «современный мир», о котором идет здесь речь, бросает вызов интеркультурности, более того, он противостоит ей и пытается сломить ее сопротивление, потому что воспринимается и устроен как неотъемлемый атрибут господства западной цивилизации, которая в наши дни определяет подавляющую часть жизненных условий человечества. Таким образом, именно принадлежность к господствующей цивилизации противопоставляет «современный мир» интеркультурности, главным образом за счет того, что установление и систематическое поддержание гегемонии всегда сопровождается подавлением плюрализма и, следовательно, отрицанием межкультурного диалога и коинвентции², или же сосуществования. Но давайте проанализируем этот ответ

¹ Этот вопрос поднимается здесь исходя из наблюдений Ницше и прежде всего Хайдеггера [15; 16].

² *Nem. die Konvivenz*, «сосуществование» как общность жизни на основе взаимопомощи, – термин интеркультурной теологии, в том числе латиноамериканской. *Прим. переводчика.*

более подробно и попытаемся прояснить его подоплеку, чтобы сделать понятнее обоснование.

Очевидное противопоставление, существующее между «современным миром» и интеркультурностью, согласно моей интерпретации, берет свое начало прежде всего в теоретических и практических следствиях, сущность и форма которых проистекают из развития упомянутых предпосылок. Мне кажется, это легко понять из моего предшествующего объяснения предпосылок.

Так, например, из анализа предпосылок, которые я назвал «антропологически-теологической» и «идолопоклоннического антропоцентризма», ясно, что они представляют собой движущую силу процесса все большего сужения горизонта жизненного и мирового опыта, поскольку, как уже было упомянуто, уничтожаются связи с трансцендентным, космическим и коллективным. Тем самым они с логической необходимостью ведут к маргинализации всех тех культурных вселенных, в которых действует жизненная сила «очаровывающих» и поддерживающих отношений, и затем к пренебрежению ними.

Еще пример: можно без труда увидеть, что с помощью предпосылки, которую я назвал «эпистемологической», были заложены основы того, что навязывает человечеству определенную систему познания и методов, нацеленных на достижение эпистемологической строгости, позволяющей оправдать элиминацию знаний и достижений, поскольку они считаются «традиционными», то есть «донаучными», и эти основы, следовательно, выступают одним из оплотов сопротивления «современного мира» открытому диалогу знания, который необходим в интеркультурном мире.

Эти примеры отчетливо показывают, что «современный мир», о котором идет речь, бросает вызов интеркультурности, потому что его основы и устремленность – если выразить это одним словом – пронизаны *европоцентризмом*. Другими словами, это мир, который не принадлежит всему человечеству; мир, в образовании и обустройстве которого не все культуры человечества участвуют на равных. Поэтому мы – «современники» мира и в мире, чей вызов интеркультурности и интеркультурной философии являет нам конкретную ситуацию отчуждения и изгнания, в которой в большинстве своем живет человечество. И если бы мы продолжили объяснение первопричин перечисленных предпосылок, мы могли бы представить эту ситуацию еще нагляднее, показав, например, как перенос времени прогресса в другие культуры означает собой отчуждение их собственного времени.

Но я хотел бы продолжить объяснение моего тезиса («современный мир» бросает вызов интеркультурности, потому как это мир, не принадлежащий всему человечеству), прибегнув к характеристике, которую дал философ и богослов Игнасио Эльякуриа, когда говорил о нашем времени как о «цивилизации капитала» [4, с. 233–293].

Почему именно такой ход? Потому что он позволяет расширить ранее сказанное одним фундаментальным аспектом, который подразумевался в различных предыдущих утверждениях, но который теперь следует выразить отчетливо и определенно, чтобы прояснить в более конкретном историческом смысле наше рассуждение о «современном мире».

Против такого хода мысли можно возразить, что характеристика Игнасио Эльякуриа родом из далекого прошлого, и ее перенос на наш «современный мир» является анахронизмом. Но я уверен, что такое гипотетическое возражение неправомерно. Действительность опровергает его. Как система и «культура», капитализм добился не только распространения в масштабах всего мира, но и интенсифицировался, особенно в связи с процессами реконфигурации карты мира, начиная с года резни в Сальвадоре. Поэтому, скорее, следует признать, что характеристика Игнасио Эльякуриа сегодня вернее и «актуальнее», чем в 1989-м году, когда она была сформулирована. Это, без сомнения, является трагедией истории, которую сегодня пишет человечество.

Игнасио Эльякуриа говорил о нашей цивилизации, точно определяя ее как «цивилизацию богатства и капитала» [4, с. 273]. И, как я уже сказал, я убежден, что этим он открывает нам фундаментальную перспективу более определенного понимания генезиса и особенностей процессов, которые были представлены как столпы «современного мира». Более того – и это аспект, который мне в этом описании сейчас хотелось бы выделить и подчеркнуть, – указание на то, что мы живем в рамках капиталистической цивилизации, позволяет нам дополнить ответ на вопрос этой части, добавив, что наш «современный мир» является вызовом для интеркультурности не только потому, что он европоцентричен, но также и потому, что это мир *капиталистический*. К европейской/североамериканской гегемонии присоединяется гегемония капитала, как элемента нашего «современного мира».

Теперь ранее приведенный ответ – когда я сказал, что «современный мир» выступает против интеркультурности, поскольку, по сути, не относится ко всему человечеству, – можно дополнить, придав ему более острое звучание указанием на то, что мир находится в руках капитала и именно поэтому не принадлежит всем людям.

Как мы видим, углубленный анализ причин, по которым «современный мир» представляет собой вызов интеркультурности, приводит нас к «навязчивому» политическому вопросу, который мы можем поднять сегодня. Вопрос звучит так: кто управляет «современным миром»? Или, если выразиться еще яснее: кому принадлежит «современный мир»?

Для Игнасио Эльякуриа ответ был очевиден, как видно из названия его знаменитой «передовицы»: «По твоей команде, мой капитал!» [3]. И текущая дискуссия по этому вопросу, похоже, доказывает его правоту [17]. На данный момент я не буду вдаваться в эту дискуссию. Потому как для соблюдения замысла второй части моей статьи достаточно указать на важность критического рассмотрения вопроса о том, кто «управляет» миром, если мы действительно хотим понять ход его развития, а также отношение к интеркультурности¹. Итак, я перехожу к третьей части.

¹ Следует отметить, что уже испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет указал на важность обсуждения этого вопроса [19].

3. Что может предпринять интеркультурность, и прежде всего интеркультурная философия, перед лицом отвратительной реальности «современного мира»?

Одно предварительное замечание: я поднимаю вопрос в третьей части статьи именно в такой форме, чтобы подчеркнуть то, к чему я пришел в результате вводных размышлений относительно концепции интеркультурной философии как формы активных действий в современном мире.

Исходя из соответствующей интерпретации «современного мира» и с целью защиты подавляемого плюрализма, интеркультурная философия признает, что ее позицией в этом мире должна быть поддержка культур в их борьбе за восстановление собственных ритмов жизни, то есть их собственных времен и пространств. Потому как именно в этой борьбе становится очевидным то, что «современный мир» включает в себя контексты, которые не являются лишь «периферией» господствующего порядка, а, скорее, представляют собой воплощение разнообразия человечества и, следовательно, выражение других мировых порядков.

Так, интеркультурная философия, опираясь на опыт мира как процесса открытых действительностей, учится исправлять мрачную картину «современного мира», который ввиду «переполненности» капитализмом представляет «перспективу» одной лишь капиталистической действительности. Если мы воспринимаем их не как захватываемые территории, а как выражение разнообразия, то различные контексты мира показывают нам, следовательно, что мир может быть обжит как «общий дом». Однако это предполагает, что он не будет восприниматься как «рабочая площадка» для некоей системы-гегемона, а будет построен на основе «процесса диалога» между конкретными проявлениями разнообразия человечества.

Поэтому с процессом развития интеркультурной философии неразрывно связана еще одна задача. Это задача участвовать в борьбе за культурное разнообразие – но не с целью найти место для разнообразия в «современном мире», а, скорее, чтобы добиться возвращения мест разнообразия как значимых контекстов собственного мира. Следовательно, интеркультурная философия, вступая в столкновение с «современным миром», позволяет понять, что речь идет в принципе не о том, чтобы добиться большей терпимости или признания в рамках господствующей цивилизации. Эта цивилизация всегда будет слишком тесной для разнообразия человечества. Требование интеркультурности гласит: свобода от этой цивилизации!

И поскольку это требование предполагает свободу возможностей обживать и формировать мир, оно соединяет интеркультурную философию с иной перспективой действий в «современном мире», а именно возможность действия, связанного с «процессом диалога», на который я ссылаюсь ранее. Речь идет о следующем.

Для того, чтобы наш «мир многих миров» мог быть обжит как «общий дом», требуется, чтобы человечество осознало, что диалог между различными сообществами не должен быть только средством регулирования и управления «сосуществованием» более или менее «связанных»

контекстов, но это должен быть диалог, позволяющий эти различия осмыслить и почувствовать необходимость преодолеть простое «сосуществование», для того чтобы различия могли восстановиться в качестве *существующих* различий [2; 8; 9]. Таким образом, предполагается диалог, «соединяющий» жизненные миры и формы для *совместной жизни*; сильный акцент на употреблении этого словосочетания дает понять, что мы обживаем «общий дом» как члены одной семьи, которые осознают свои родственные связи как наглядное олицетворение взаимосвязанного участия каждого в тайне жизни.

Резюмируя: что может сделать интеркультурная философия в нашем «современном мире»? – Трудиться на благо сосуществования человечества в только что изложенном смысле.

Заключение

Я закончу свою статью следующим подытоживающим соображением. Тот факт, что я обобщил задачу интеркультурной философии как внедрение такой формы человеческого сосуществования, которое действительно заслужило бы подобное название, включает в себя, на мой взгляд, требование научиться воспринимать вызовы «современного мира» для интеркультурности в том числе и как вызовы, которые преломляются в нас самих, то есть как вызовы нашему существованию, нашему пониманию человечности и ее назначению. Если нам плохо живется с другими, то это, возможно, преимущественно связано с тем, что каждый из нас слабо воплощает то самое «человеческое» в своей собственной жизни. Вероятно, наибольшей проблемой является тот человеческий тип, который мы собой и представляем. Поэтому в данном случае, даже если это и может показаться несколько назидательным – вопреки совету Гегеля о том, что «философия должна остерегаться желания быть назидательной» [11, с. 17], допустимо закончить вопросом, адресованным каждому из нас, относительно его образа человеческого бытия: сможем ли мы, как живущие в этом противящемся доброжелательному сосуществованию времени, преломить его ход?

Литература

1. *Bammé A.* Homo occidentalis. Von der Anschauung zur Bemächtigung der Welt. Zäsuren abendländischer Epistemologie. Weilerswist: Velbrück Verlag, 2011.
2. Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt. Eine interkulturelle Annäherung / Living Together: Problems and Possibilities in Today's World. An Intercultural Approximation / La convivencia humana: Problemas y posibilidades en el mundo actual. Una aproximación intercultural / Hrsg. R. Fornet-Betancourt. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2011.
3. *Ellacuría I.* A sus órdenes, mi capital // ECA. 1976. P. 637–648.
4. *Ellacuría I.* Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica // Ellacuría I. Escritos Teológicos. Band II. San Salvador: UCA Editores, 2000.

5. *Ellacuría I.* Zur Begründung der lateinamerikanischen theologischen Methode // Ellacuría I. Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum (Theologie der Dritten Welt. Band 40). Freiburg i.Br.; Basel; Wien, 2011.
6. *Fichte J.G.* Die Bestimmung des Menschen // Fichte J.G. Werke. Band II. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.
7. *Fornet-Betancourt R.* Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2017.
8. *Fornet-Betancourt R.* Filosofía y espiritualidad en diálogo. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2016.
9. *Fornet-Betancourt R.* Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2014.
10. *Hegel G.W.F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt/M.: Theorie Werkausgabe, 1970.
11. *Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes. Frankfurt/M.; Berlin; Wien: Ullstein Buch, 1970.
12. *Heidegger M.* Die Armut // Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1992. Frankfurt/M.: Verlag Vittorio Klostermann, 1992.
13. *Heidegger M.* Die Frage nach der Technik // Heidegger M. Gesamtausgabe. Band 7. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000.
14. *Heidegger M.* Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik // Heidegger M. Gesamtausgabe. Band 76. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2009.
15. *Heidegger M.* Metaphysik und Nihilismus // Heidegger M. Gesamtausgabe. Band 67. Frankfurt/M.: Verlag Vittorio Klostermann, 1999.
16. *Heidegger M.* Nietzsche: Der europäische Nihilismus // Heidegger M. Gesamtausgabe. Band 48. Frankfurt/M.: Verlag Vittorio Klostermann, 1986.
17. *Jakobs H.-J.* Wem gehört die Welt?: Die Machtverhältnisse im globalen Kapitalismus. München: Knaus Verlag, 2017.
18. *Nietzsche F.* Menschliches, Allzumenschliches // Nietzsche F. Sämtliche Werke. Band 3. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1964.
19. *Ortega y Gasset J.* La rebelión de las masas // Ortega y Gasset J. Obras Completas. Band 4. Madrid: Alianza editorial / Revista de Occidente, 1983.
20. *Papa Francesco.* Laudato si': Lettera enciclica sulla cura della casa comune. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.
21. *Weber M.* Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus. Frankfurt/M.: Syndikat Verlag, 1993.
22. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen: J.C.B. Mohr Verlag, 1988.

Fornet-Betancourt, Raúl. *The modern world as a challenge to interculturality*

References

1. Bammé, A. (2011), *Homo occidentalis. Von der Anschauung zur Bemächtigung der Welt. Zäsuren abendländischer Epistemologie*, Velbrück Verlag, Weilerswist.
2. Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.) (2011), *Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt. Eine interkulturelle Annäherung / Living Together: Problems and Possibilities in Today's World. An Intercultural Approxi-*

- mation / La convivencia humana: Problemas y posibilidades en el mundo actual. Una aproximación intercultural*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
3. Ellacuría, I. (1976), A sus órdenes, mi capital, in: *ECA*, pp. 637–648.
 4. Ellacuría, I. (2000), Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica, in: Ellacuría, I., *Escritos Teológicos*, Band II, UCA Editores, San Salvador.
 5. Ellacuría, I. (2011), Zur Begründung der lateinamerikanischen theologischen Methode, in: Ellacuría, I., *Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum* (Theologie der Dritten Welt. Band 40), Freiburg i.Br., Basel, Wien.
 6. Fichte, J.G. (1971), *Die Bestimmung des Menschen*, in *Fichtes Werke*, Band II, Walter de Gruyter, Berlin.
 7. Fornet-Betancourt, R. (2017), *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
 8. Fornet-Betancourt, R. (2016), *Filosofía y espiritualidad en diálogo*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
 9. Fornet-Betancourt, R. (2014), *Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.
 10. Hegel, G.W.F. (1970), *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Theorie Werkausgabe*, Band 7, Frankfurt/M.
 11. Hegel, G.W.F. (1970), *Phänomenologie des Geistes*, Ullstein Buch, Frankfurt/M., Berlin, Wien.
 12. Heidegger, M. (1992), *Die Armut*, Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1992, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt/M.
 13. Heidegger, M. (2000), Die Frage nach der Technik, in: Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M.
 14. Heidegger, M. (2009), Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik, in: Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Band 76, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M.
 15. Heidegger, M. (1999), Metaphysik und Nihilismus, in: Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Band 67, Frankfurt/M.
 16. Heidegger, M. (1986), Nietzsche: Der europäische Nihilismus, in: Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Band 48, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M.
 17. Jakobs, H.-J. (2017), *Wem gehört die Welt?: Die Machtverhältnisse im globalen Kapitalismus*, Knaus Verlag, München.
 18. Nietzsche, F. (1964), Menschliches, Allzumenschliches, in: Nietzsche, F., *Sämtliche Werke*, Band 3, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart.
 19. Ortega y Gasset, J. (1983), La rebelión de las masas, in: Ortega y Gasset, J., *Obras Completas*, Band 4, Alianza editorial / Revista de Occidente, Madrid.
 20. Papa Francesco (2015), *Laudato si': Lettera enciclica sulla cura della casa comune*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano.
 21. Weber, M. (1993), *Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus*, Syndikat Verlag, Frankfurt/M.
 22. Weber, M. (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen.



BLACK MIRROR AND COVID 19: BIOTECHNOLOGICAL CHALLENGES FOR INTERCULTURAL THINKING

Miša Djurković

Institute of European Studies, Belgrade

Десять лет назад британский журналист и сценарист Чарли Брукер начал создавать сериал «Черное зеркало» как форму современной антиутопии. Особенностью сериала стал акцент на том, что биотехнологические инструменты невероятно увеличивают способность контролировать людей, манипулировать ими и экспериментировать на них. Критика евгеники, трансгуманистической классовой дифференциации, медиа-тоталитаризма, порабощения социальными сетями также была представлена в сериале. Сегодня многие из предсказаний Брукера неожиданно начали сбываться. Пандемия коронавируса открыла пространство для массового использования новых технологий, таких как камеры распознавания лиц 5G, приложения для смартфонов или использование искусственного интеллекта, алгоритмы которого определяют состояние здоровья человека и, соответственно, степень свободы его передвижения. Офицеры с тепловыми забралами, которые появились на улицах китайских городов, чтобы опознавать и изолировать людей с повышенной температурой, выглядят так, как будто они только что сошли с подмостков шоу Брукера. Автор статьи стремится продемонстрировать и проанализировать на основе методологии Брукера фундаментальные проблемы свободы, разнообразия и приватности, обуславливающие выживание человека в современном мире. В свете событий пандемии Covid 19 он анализирует современные приемы интерпретации реальности. Делается вывод, что некоторые традиционные православные взгляды и ценности могут способствовать защите человеческого достоинства от трансгуманистических экспериментов и связанной с ними опасности.

Ключевые слова: «Черное зеркало», биотехнология, наблюдение, межкультурное мышление, свобода.

Ten years ago, the British journalist and screenwriter Charlie Brooker began creating the “Black Mirror” TV series as a form of contemporary dystopia. Its characteristic is a special focus on biotechnological instruments that increase the ability to monitor, manipulate and experiment on human beings. The criticism of eugenics, transhumanist class differentiation, media totalitarianism, enslavement to social networks is also featured in the series. Nowadays many of those visions began to appear in reality. The coronavirus pandemic has opened up the space for massive use of new technologies such as 5G face recognition cameras, smartphone applications, or the use of artificial intelligence whose algorithms determine an individual’s health status and degree of freedom of movement. Officers with thermal visors who have appeared on the streets of Chinese cities to identify and isolate people with a high temperature seem as if they have just emerged from Brooker’s show. With the addition of previously known social credit experiments in some Chinese cities, we have become aware that the civilization faces one of its greatest possible challenges. In this contribution, the author seeks to demonstrate, on the basis of Brooker’s methodology, the fundamental challenges to freedom, independence, diversity and privacy as fundamental phenomena of human survival. Also, in the light of the actualization of these visions in the time of the Covid 19 pandemic, he strives to re-examine the space that contemporary thinking, of various fields and traditions, gains or conquers in the facing and reflecting on reality. He offers some insights into traditional Orthodox views on technology which might contribute to the defence of human dignity from experiments and transhumanistic danger.

Keywords: “Black Mirror”, biotechnology, surveillance, intercultural thinking, freedom.

The first episode of the television series *Black Mirror*, broadcasted in 2011, tells the story of a British prime minister who is forced to have sexual intercourse with a pig in front of the cameras. Four years later, there came out a public testimony about how David Cameron (the prime minister at the time of the broadcast of the mentioned episode) actually had to put his penis into a pig's mouth during his student days when he was initiated into the Piers Gaveston Society. The author of this series, Charlie Brooker, in the book *Inside the Black Mirror*, claimed [3, p. 43] that he had no previous information about this anecdote, but that unfortunately he was increasingly noticing how his weird ideas about the development of modern society, and above all about the pathology caused by rapid technological progress, appear in reality.

With the emergence of the Covid 19 crisis, as in some science fiction story or mass experiment, modern civilization has transformed overnight in incredible ways. An important part of this transformation which we are witnessing every day is the massive use of technology, gadgets, applications, virtual reality, CCTV, 5G face recognition technology, drones, and thermal visors used by the police, and all forms of surveillance of people. The dystopia announced by Brooker during the past decade suddenly started rapidly realizing in front of our eyes.

In this article, we will first discuss the phenomenon of the *Black Mirror* series, which has become one of the symbolic pillars of modern culture, not unlike Fritz Lang's *Metropolis* or Orwell's *1984*. *Black Mirror*, and its opening with a broken black screen, became a metaphor for the justified fear increasingly felt by the more enlightened parts of humanity due to the environment growingly surrounded by technology, the radically increased dependence on it and especially the more and more pronounced forms of pathology and the real dangers it allows.

In the second part of the article, we will focus on the still current events surrounding the coronavirus pandemic. In the interest of tackling this infection, hundreds of millions of people have been placed under surveillance, locked down and isolated. During the pandemic, an increasing number of countries, whether nominally authoritarian or liberal-democratic, began to use hitherto unimaginable amounts of technological control, surveillance, networking, data processing, and other forms of techno-management that directly violate privacy and basic human rights. Fear for security is used as a legitimization of extremely dangerous practices, and as Snowden [18] points out, we know from previous experience that governments will find it difficult to give up these mechanisms even after the end of the epidemic.

If we take into account the ideas of large corporate magnates (Bill Gates, for example), who are working hard to develop vaccines, with the idea of making them mandatory and potentially containing nanoparticles that allow monitoring of the internal state of the human body, with data sent to computers and networks, and the idea of vaccination passports as a condition for any trip to other countries, then the fears justifiably increase.

Viewed from that perspective, we will finally try to analyse the challenges that the development of biotechnology and surveilled societies brings

to humanity and see how interculturally conceived and applied thinking can react to it.

In the modern world, in which the phenomena of popular culture gain instant popularity and subsequently disappear overnight, it is still possible to notice an extraordinary work of art that stands out in its genre and defines one area, despite the fact that we are overwhelmed with novelties. That is exactly what happened with the British television series *Black Mirror*. The project, which was launched by the talented and experienced screenwriter, television figure and author Charlie Brooker in 2011 with only three episodes, has become one of the most important artefacts of modern civilization in less than ten years. So far, in five seasons of broadcasting, with one Christmas special and one feature-length interactive film, 22 episodes have been realized. This series, in which each segment is made as a supreme combination of aesthetics, philosophy and ethical issues, and in which everything from lighting to music, acting and camera plays an important role, created a special world and marked an entire genre. Today, without referring to the series it is almost impossible to seriously explore the position of modern technology, its rapid progress and the consequences it brings to human societies, institutions, practices, relationships and human self-perception¹. This also refers to any consideration of the fundamental, basic human identity, which develops in the series starting from a small “cookie” in which the consciousness of an individual is replicated, through cyborgs to holograms.

It is interesting to note that the first season of the series was broadcast in 2011, exactly two centuries after the appearance of the so-called Luddite movement in England. Even before them, there were important intellectual challenges to the modern fascination and belief in natural science and technology as universal panaceas for the progress of the human race – the third part of Swift’s saga that leads Gulliver to Laputa and Balnibarbi is still an unsurpassed, witty and sharp critique of mathematisation and scientism. But the Luddites, followers of the fictional leader “General Ned Ludd”, were the first organized practical group to recognize the direct and imminent danger to themselves and their families in machines and technology. From their perspective, the advancement of machinery did not lead to universal progress or a utopia, but to the abolition of jobs and the reduction of wages, that is, to misery and enslavement. They therefore broke and destroyed machines and defined the technology itself as a problem.²

¹ At the protests against Trump’s presidential election, a banner was seen that reads: “This episode of *Black Mirror* sucks” [16].

² With the rapid advancement of robotics, artificial intelligence and other forms of technology that make dystopian scenarios of human redundancy and replacement by machines increasingly relevant, interest and respect has risen for “General Ludd” and his notorious movement against whom the British authorities passed a special law in 1812, and sent an army to defend the factories from them [5]. At the dawn of the computer age

Brooker started his project as a distant reflection of the Luddite spirit. As he explains the incentives that led him to create the series, around 2010 a new wave of techno-optimism, fascination with the *iPhone* and increasingly numerous smart gadgets began to redefine our workspace, perceptions, habits, desires, forms of entertainment, and even our love and sex life. Suddenly, we willingly or unwillingly become surrounded by screens on all sides, and our every step or act, as Snowden quickly taught us, has become available to secret services, corporations, or private hacker and criminal groups that can play with us and blackmail us. The title of the series and its fantastic opening sequence, which with a frightening psychotic sound theme and rising tensions leads to the cracking of a seemingly empty black mirror, have become a metaphor for dystopia, and all the numerous dangers of this screened world in which “privacy is no longer the norm”.¹

The Black Mirror is a series conceived as an echo of the famous *Twilight Zone* (1959–1964). It revived the form in which each episode tells a stand-alone story with new actors. But in addition to form, it is connected to the *Twilight Zone* by its willingness to deal with fantastic, sometimes paranormal phenomena, and the way in which these things affect human relationships. *Black Mirror* is especially interested in the novelties that technology enables and its consequences on human life and human societies.

Already in the first two seasons (with three episodes each), it achieved great success and won a special place with a refined, educated audience, but also with the wider masses who love gadgetry and fiction. But when *Netflix* joined the project in December 2014, the series gained an incredible momentum. The audience expanded, primarily in the USA, but also in other parts of the world; better and more expensive production was enabled, as well as the engagement of A-list stars such as Jody Foster, actors from the series *Med Men*, *Breaking Bad*, *House of Cards* etc. Filming in Iceland and other attractive locations also became possible. The third and fourth seasons with six episodes each, as well as the interactive film from 2018, were met with an extraordinary reception, while preserving originality, inventiveness and a high level of criticism towards the topics brought by modern gadget culture.

The series has won a number of Emmy awards and other recognitions, but it has also been taken very seriously by theorists in the field of social sciences. So far, as many as four books dealing with this phenomenon have appeared. In addition to the useful bedecker *Inside Black Mirror*, in which Brooker and Annabel Jones, in conversation with Jason Arnopp and other protagonists, revive topics and present production data, *Black Mirror and Critical Media Theory* [4], *Black Mirror and Philosophy* [10] (Blackwell), and *Through the Black Mirror* [11] (Palgrave Macmillan) have been published. The latter two were done as individual analyses of each episode of the

in 1984, the American writer Thomas Pynchon wondered if it might be okay to be a Luddite.

¹ This is exactly what Mark Zuckerberg said during his Senate hearing in 2010, when he answered the question why the profile on *Facebook* was open and not closed by default.

series and the theoretical problem it deals with. In addition, a large number of articles have been published, even in other languages (Spanish, Russian)¹.

One of the important metaphors that Brooker uses is that modern technology is not unlike narcotics in that it causes various forms of addiction, and that the series explores the *side effects* of that pathology [2]. It has long been noticed that due to using smartphones or the Internet people today memorize less and less, relying on the complete *externalization* of data, counting on the fact that all data, including important phone numbers, will always be available to them via computers and gadgets. Children spend their time less and less socializing and playing outside with friends, and more and more in their rooms, through the interface (games, consoles, social networks), etc.

The second level of narration is the question of how technology (re)shapes the universe of human discourse and action [13]. Corporations, governments, hackers, individuals can manipulate and shape our desires, needs, habits, ways of looking at the world, communicating with other people, loving, hating, imagining, participating or not participating in politics, social life, etc. The process of our subjectivization and *bildung* today is deeply impregnated and conditioned by the network of technology in which we move and on which we depend for performing daily tasks, work, entertainment, and even choosing friends or partners².

Brooker deliberately placed the episodes in a time that is just a little ahead of ours [12, p. 10]. The technology used in the episodes, which often serves as the basis of the plot, is already in the realm of the conceivable, and as we will see, some of these ideas have already been realized in just ten years since the series began broadcasting. Thus, the effect of the series and the questions it raises is further strengthened because it directs us to a world in which we will live very soon, and instead of resolution and harmony, we usually get very dangerous indications. Technology, which should be a form of prosthetics for us, something that strengthens and expands our possibilities and helps us, becomes the most common source of worries, anxiety, addiction, and human suffering.

In a manifest text written for *The Guardian* [2], announcing the start of the broadcast of the series, Brooker explained that the *Black Mirror* is placed between the pleasure that each of us gets from the screen and worrying about where it all leads. The key is that it is first necessary to understand how the world is changing rapidly due to technology: “We routinely do things that just five years ago would scarcely have made sense to us. We tweet along to reality shows; we share videos of strangers dropping cats in bins; we dance in front of Xboxes that can see us, and judge us, and find us

¹ At the University of Amsterdam, Professor M. Baerveldt teaches a special course called *Black Mirror, our human condition in a digitalised society* (<https://www.uva.nl/en/programmes/open-programmes-iis/black-mirror/black-mirror.html>).

² Paul Virilio and Baudrillard are thinkers who have been systematically following this transformation for several decades. Virilio published his important work on *Speed and Politics* in 1977 [25], and in 1999 he released the *Information Bomb* [24], which is very relevant to what Brooker is doing.

sorely lacking. It's hard to think of a single human function that technology hasn't somehow altered, apart perhaps from burping. That's pretty much all we have left. Just yesterday I read a news story about a new video game installed above urinals to stop patrons getting bored: you control it by sloshing your urine stream left and right. Read that back to yourself and ask if you live in a sane society."

In order to capture the range of techno-social challenges, we will try to briefly present the basic topics and problems that have been covered in the series from the beginning. In the first season, the authors dealt with the terror of social networks, the perverted idea of engaged artistic performance, the problems of mass surveillance, the hypertrophied culture of screens with games, reality shows, avatars, with unlimited pornography and the terror of entertainment (a world in which one loses credit if s/he refuses to watch pornography and partake in entertainment), as well as transhumanist ideas about expanding human memory, mutual surveillance and control that causes an obsession with the past and re-examination.

The second season brought, first of all, playing with the possibilities of artificial intelligence and augmented reality (the idea of reconstructing a person based on the data she left about herself on social networks), as well as with the figure of a cyborg. This was followed by a realistic dystopia about the possibilities of a new system of punishment – a corporate park of justice that includes reality shows, theatre and repetitive psychological torture of prisoners. It ended with the idea of the participation of an animated character in the parliamentary elections, the destructive role of social networks and the mixing of entertainment and politics, with a clear indication of the role of secret services in manipulating technology, social networks and even politics. Another addition was a Christmas special that also brings three important stories: a Bluetooth device with conference training in sex coaching, then doubling and transferring a person's consciousness to a small egg (cookie), from where she leads the whole household like an Alexa device, and finally a new criminal investigation system based on manipulating the consciousness of such a separated suspect, and playing with the possibilities of a person being darkened, excluded and erased in reality (such as rejection on social networks or a legal restraining order).

The third season has fantastically expanded the existing range of issues, adding new ones to those already underway. It started with the treatment of the so-called "social credit" system, the idea that, as on social networks or websites such as *Booking*, *Tripadvisor*, etc., people are constantly evaluating and rating each other on a scale of one to five, and that their employment, rent, financial credibility, possibility of movement and use of other social services and amenities depend on one's average rating. Then we had the analysis of the corporate video game system with the idea of using living people as guinea pigs, but also augmented reality and neuro-analysis with torture performed on us by machines. What followed was a monstrous episode dedicated to hacker monitoring of people's behaviour on the Internet, blackmail, incitement to crime and destruction of their lives by disclos-

ing surveilled actions. The next episode deals with the possibility of virtual life through avatars and the creation of parallel virtual worlds, with the possibility of transferring one's consciousness to a hard disk, i.e. to the software of some of these permanent virtual adventures. The fifth episode touches on the controversial fields of eugenics and chipping – soldiers who have implanted chips get a distorted perception of certain dehumanized classes of people in order to eliminate and remove them more easily, without remorse. The last episode is about bee-shaped minidrones, which are produced for human needs, and end up as alleged mass murderers of hundreds of thousands of people who were targeted on social networks, from the person who incited their malice and eventually punished them.

The fourth season brings new kinds of modern technology, putting them in logical but controversial contexts. The series opens with a story about a video game creator who, with the help of the DNA of his colleagues from the same company, creates a parallel world in which he can harass, dominate and abuse them. What follows is a variation on different forms of parental supervision (surveillance) over children, through the story of an embedded chip through which a mother can look from a distance through her daughter's eyes, always locate it precisely and censor phenomena that a girl should not see (blood, violence, sex). The next story is about the massive covering of public and private space with mini cameras, grains, drones, and what a police investigation and the behaviour of people in such a world looks like. In the fourth episode, Brooker plays with a variation of *Tinder* and other dating apps used today, exposing them as a simulation. The following is a story about robots, automated, military machines that have autonomy to choose the ways of realizing their given goal of eliminating people. Finally, there is a three-part episode in which the idea of a device for causing pain addiction is put forth, then the idea of the consciousness of a deceased woman which her husband transfers to his head, and another variation on the idea of corporate punishment – people with holograms of convicts that visitors can endlessly torture.

The interactive film from 2018 played with the idea of an interactive computer game in which the player chooses actions and directions, so that in the meantime, virtual and real realities are shifted. The narration about the games also appears in the first episode of the fifth series, in which players can fight via avatars, but also make love with real stimuli (similar to the *Matrix* movie). This is followed by a story about dysfunction and tragedies that cause addiction to smartphones and social networks, and finally an examination of the mechanisms that the corporate industry uses or will be able to use (psycho-drugs, tranquilizers, holograms) in the production, control and exploitation of teenage slaves in the music industry.

This last episode brought the series its first big music hit, a cover of the song *On a Roll* performed by "Ashley O" (played by Miley Cyrus) with about 20 million views on *YouTube* so far. This reinforced the very widespread thesis [16; 13; 12, p. 42; 29, p. 56] about the controversy of the capitalist world in which we live, where such a rebellion against technology and corporatism eventually comes to be treated as a commodity, a form of goods, just like any other product that can be well cashed in. The series is sup-

ported by *Netflix* as a leading corporate player in the age of media digitization, the most important promoter of new digital platforms that make cable TV and previous generations of technologies obsolete¹.

It has long ago been noticed that various controversial ideas, gadgets and technological possibilities, used in the *Black Mirror* as fiction, very quickly found application in reality or accounts surfaced that work was being done somewhere on their realization. There are numerous examples, including the notorious *social credit* system that several cities in China are already experimenting with, then multi-purpose mini drones like bees from the episode *Hated in the Nation*, even something like a *grain* used as an externalizer of our memory, etc.²

But events during the coronavirus pandemic have shed additional light on the controversies and problems that Brooker has opened [6]. This pandemic will be remembered as the first crisis in which the tools facilitated by the new digital technological revolution were used *en masse* in controlling the infection, but were also introduced into the general social and political system, with a great likelihood of becoming a permanent setting of our lives and universally applicable.

The first thing we have learned from the wars and great crises of the last century is that once they have seized new and expanded powers, as a rule governments do not intend to give them up completely when the crises pass. At the moment, this primarily refers to mass electronic surveillance, which, along with the pandemic, is spreading around the world, both in China and in Britain, for example. This crisis will be remembered in history as the first case of mass use of all forms of new technologies, from robots,

¹ Already after the fourth season, which was otherwise well received, there were criticisms that Brooker had become repetitive and that the basic ideas were mostly repeated, with a predictable resolution (<https://www.engadget.com/2018-01-04-black-mirror-season-four.html>). One can hardly agree with this statement, but the assessment that the fifth season has nothing more to say does not seem unfounded (<https://www.engadget.com/2019-06-11-black-mirror-season-five-review.html>). Video games, social networks, obsession with controlling children, are really already exhausted topics, so only the last episode tackled a new topic, but with a lot of mannerism and unreality in the implementation. Whatever the future of this project may be, what has been done so far is more than enough.

² Blackwell reports that there has been a patent for a device such as a *grain* since 2003, and that Sony recently patented a device based on smart eye lenses that have the ability to record. There are also a number of other gadgets (GoPro, Google glasses, etc.) that have similar features, except that they are not implanted [1]. Troullinou and D'Aquinn covered three episodes (*Be Right Back*, *Entire History of You*, *Hated in the Nation*), showing that for all three cases (personality reconstruction with the aid of artificial intelligence, grain and mini drones) there are already similar patents, products and potentials to introduce almost identical gadgets into mass practice [20]. For an expert analysis of the possibility of creating similar technology, see [7].

through virtual reality, to numerous instruments for monitoring and tracking people, using their private data almost without any restrictions.

A special problem is that the countries that violated the rights of their citizens proved the most successful in fighting the crisis. China, South Korea, Singapore, but also Israel, have shown excellent results in controlling and combating the spread of Covid 19, as well as a small number of casualties. But the methods they use are gaining Orwellian proportions. China has cameras installed in front of the apartments of those in isolation, barcodes on phones determine people's health status, cameras with 5G technology and face recognition also monitor movement and hunt the disobedient, artificial intelligence algorithms in the "WeChat" application define recommendations for the duration of isolation and (non)restricted movement. From the beginning of April 2020, police officers with special visors that can recognize faces, identify persons and register fever among the observed people are on the streets. Chinese officials claim that these cameras, which send real-time data to the headquarters, i.e. to the police database, help to identify criminals and terrorists, but from recent times also people who have a fever. Such a person stands out in red (as in the *White Christmas* episode) and is led to triage and examination.

In Singapore, the "TraceTogether" application is used, which registers possible contacts of infected people with other people via a Bluetooth signal between smart phones. In South Korea, a combination of data on the use of credit cards, the location of smartphones, camera recordings, as well as monitored conversations of people, is used to make a publicly available map of the movements of the infected. In Israel, the secret service monitors the movements of those who should be in quarantine over the phone. In Poland, the infected have the obligation to install an application through which the police check whether they are in quarantine. Both Germany and France, among others, have announced the mandatory introduction of an application that pings on a smartphone if you approach someone less than a meter away. There are ideas to introduce this throughout the European Union.

Bulgaria and the United Arab Emirates have used drones to fight the pandemic. The Bulgarians equipped the drones with thermal cameras and set them to fly over Roma settlements and thus check whether there were any hotspots with high temperatures. In the Emirates, drones with face recognition cameras were used during lockdown to identify those moving through the streets without permission, and then the authorities sent fines to their home address. In Singapore, at the beginning of May, they also introduced a four-legged robot dog called Spot with a camera that walks around the park and monitors how many people there are and how much they adhere to the obligation of wearing a mask, keeping distance, etc. This data is reviewed by the competent service that controls it remotely. Journalists have noticed that the robot in question was almost identical to the one from the *Metalhead* episode of the *Black Mirror*¹, which is understandable because it was made by the company Boston Dynamics, whose prototypes Brooker and his team used to develop theirs.

¹ <https://www.marca.com/en/lifestyle/2020/05/09/5eb7224122601d35418b4633.html>.

However, what causes most concern and has even triggered large protests in a number of countries (USA, Germany, Poland) is a topic that, surprisingly, Brooker has not dealt with yet – compulsory vaccination. Vaccination is becoming one of the biggest bioethical and, above all, biopolitical problems in the world today, causing huge controversies and seemingly justified fears among ordinary people. Huge corporations such as Novartis, GlaxoSmithKline or Microsoft (Melinda and Bill Gates Foundation), which are the largest financiers of the World Health Organization, have established a strong political and media lobbying system that introduces mandatory vaccination against a growing number of “potential diseases” in an increasing number of countries. People are threatened with financial penalties, having their children taken away from them, bans on enrolling children in schools and kindergartens, etc. For those public figures, doctors and thinkers who express concern and have a critical attitude towards the controversial, violent spread of this practice, the mocking name *antivaxers* was coined, while those who point to the greed of corporations and opportunities for them to profit at the cost of our health are called *conspiracy theorists*¹.

During the crisis, this lobby was extremely vocal in promoting a culture of vaccination as mandatory for the future world. They focused on two points. One is developing a vaccine against SARS-CoV-2. Bill Gates has said that as many as seven of his factories are working in that field, and over 8.7 billion euros were collected at a pledging conference. A number of actors mentioned the possibility of using nanochips as part of the vaccine, which would send (somewhere? to someone?) data on the state of a given organism².

The second point is the mandatory status of this vaccine, which would be provided by the so-called obligatory vaccination health passports, and those would, in turn, be a prerequisite for movement, travel and sports competition. On May 5, the state of Serbia introduced a new protocol which, in the wake of these recommendations, radically tightened its policy towards vaccination to worrying proportions. The obligation to have all available vaccines has become a condition for enrolling children in school under the threat of having them taken away from their parents. Tennis player Novak Djokovic’s public scepticism towards the use of a potential vaccine that has not yet even been invented has caused a barrage of accusations and defamation³.

In the end, thanks to the efficiency that China has allegedly shown in the fight against Covid 19 owing to the use of technology, its soft power has

¹ Even great philosophical names like Giorgio Agamben, who during the corona crisis expressed reservations about the behavior of states, international institutions and corporations, were ostracized and ridiculed [22].

² This was seen in the last episode of the James Bond franchise, the movie *Spectre*, (“smart blood”) as a model for the permanent tracking of a disobedient agent.

³ It is very easy to forget that after the Second World War, precisely because of Nazi biopolitics and experiments on humans, the rule was introduced that no substance can be injected into people without their consent [26]. In contrast, mandatory vaccination is being pushed everywhere today.

grown tremendously globally, especially in Europe. The people of Italy are infinitely grateful for their help, as in Serbia, and many other countries would gladly accept their help and experience. But, as many times before in history, questions arise as to whether the people of Europe are ready to accept the suppression of their freedom and privacy, and full control over their bodies for the sake of efficiency and security.

There is a justified fear that many states, but also corporations and renegade parts of the state administration, will continue to use the mechanisms of monitoring and tracking people even after the corona crisis, and to abuse them for various illegal things. *The Black Mirror* taught us in a great way what dangers and possibilities of abuse are hidden behind all this fascination with the new technology introduced for security reasons. To paraphrase Brooker, we will only hear about the dark sides of these novelties.

The Black Mirror is an attempt to face the challenges of (bio) technologies that originated at the very centre of modern Western and corporate culture. The noble attempt of intercultural philosophy is based on the affirmation of other traditions, so it is very interesting to see how other traditions have faced the challenges of technology, how they do it today, and whether something can be learned from those perspectives.

For example, the living Islamic practice in the Muslim world limits excessive interest rates as *haram* and has led to the important practice of Muhammad Yunus with micro-credits. Due to this living religious and moral practice, there are restrictions on financial machinations in Muslim countries, which have much fewer problems with the banking system. As we know, it has now become a regular periodic phenomenon in the West.

Before the outbreak of the corona crisis the University of Tübingen planned to hold a summer school of intercultural philosophy with Professor Yuk Hui, entitled “Philosophies of Technology in an Intercultural Perspective”¹. In his 2016 book *Question Concerning Technology in China*, professor Hui tried to develop an authentic perspective called “cosmotronics”, which he provisionally outlines as “the unification between the cosmic order and the moral order through technical activities” [9].

This is very interesting because it seems that the modern Chinese civilization is becoming a leader in the Faustian brutal use of technology in the name of profit, in which there is no room for ecology, ethical boundaries, respect for intellectual property, rule of law, etc. China is becoming a leading technological giant, but without the barriers of the rule of law, democracy, respect for individual human rights and similar restrictions that prevent corporations in the Western world from turning human society and nature into nothing more than “resources” for profit. Contrary to the hopes of much of the world that it could balance Western fascination with profit, development, and bare materialism, modern China seems to have become hyperwestern and hypermaterialist, marked by the worship of profit, tech-

¹ See <http://www.edu-active.com/camps/2020/mar/17/summer-school-philosophies-technology-intercultural.html>.

nology, and materialism. Hence the great fears of reports about the cloning of macaque monkeys, experiments with genetically modified twins, the fact that China is slowly becoming a leading force in cashless payments and especially regarding all these above-mentioned uses of digital technologies for human surveillance and control.

Most of the attempts of other cultures to confront (Western) technology have so far moved mainly between the thesis that it goes with the acceptance of complete Western metaphysics, culture and political institutions, and other views, as a rule utopian, that Western technology can simply be superimposed onto a mostly intact authentic spiritual, the cultural, religious or political tradition of a people.

In the last thirty years since Eastern European countries came out of communism, and Orthodoxy began to return to the public sphere, debates have begun within the Orthodox world about the attitude towards technology and the customs that its accelerated progress brings. A large part of the population in Orthodox countries today behaves, thinks and values the world according to the same customs used and followed by the majority of the Western world. But at least a part of the population, led by the clergy and some intellectuals, journalists, and rarely politicians, tries to rethink the essence of the technique from the perspective of its tradition. Here, at the end, we will present some of those views, demands and actions to determine the position of the Orthodox world on this progress in technology.

The great Serbian theologian Nikolaj Velimirović summed up the essence of the Orthodox view of technology in the following way: “Technology is deaf, mute, and unanswering. It is completely dependent on ethics, as ethics on faith” [23]. Velimirović reminds us that technology has been present among humans since their inception, but that there has always been the question of how it will be used, and that depended on the value and ethical assumptions that man accepts.

Orthodoxy, similarly to the logic with which Jacques Maritain defended the idea of human rights and the Universal Declaration of Human Rights after the Second World War, also believes that the establishment of value frameworks stems from transcendence and faith. Thus, that intersubjectivity is not a sufficient guarantor or protector of the norms on the inviolability of the human being as an image of God, and that only faith can sanctify and establish universal ethical norms. The Nazi experience for Orthodox thinkers reinforced the significance of Dostoevsky’s thesis from the novel *The Brothers Karamazov* “If there is no God, then everything is allowed.”

If we take the figure of a *hacker* as a metaphor for all the problems that an individual can cause, we will understand that the challenge of modern technology is more dangerous than the great threat of a nuclear war had been in the Cold War. At that time, the points of a potential threat were located very precisely; they were centralized and easier to monitor and control. Today’s challenges are capillary, they spread like the Internet through billions of homes, and hence states may find it harder to locate sources of threat and prevent them from doing harm. On the one hand, corporations have the means and ability to manipulate various areas of technological advancement, but on the other hand, a talented individual can go much far-

ther with knowing computer software, using software shortcuts so as to endanger banks, individuals and institutions, and breach their security systems. When we look at the capillary expansion of the space for threats and challenges, it is understandable that sometimes it looks as if only prayer can give us some hope...

With the rapid development of biotechnology in recent decades, bioethical issues are increasingly coming into the focus of Orthodox thinkers, reinforcing the need to recall Dostoevsky's dictum. Everything that is possible must not be allowed, the modern formulation would say. But as Gayle Woloschak [27] noted, the different nature of the Orthodox world, unlike the centralized Catholic Church, has led to a lack of universally shared attitudes of Orthodoxy towards modern technology. Patristic thinkers, of course, could not give instructions for a world of computers and biotechnology, so today Orthodox thinkers face these problems in different ways: from a certain techno-optimism espoused, for example, by Woloschak herself to the extremely negative attitudes that can be found in the more conservative parts of the intellectual and public community¹. But here we will stick to the official attempts of the churches to determine their positions on the issues of technological challenges.

In the first attempt of an Orthodox church to explain the basis of its social teaching, there is a special chapter dedicated to bioethical topics [19]. In it, the church, starting from the Holy Scriptures, the Holy Fathers' tradition and the great Russian Orthodox thinkers, tries to set limits for the possibility of biotechnological intervention in the nature of man, conception, death and family. The basic idea is about the sanctity of the human person, as an image of God, which has dignity and thus limits the legitimacy of experimentation. Based on it, a clear borderline is set between what is acceptable when it comes to medical interventions and what is not and must never be. While accepting the possibility of insemination and IVF, the church precisely insists on the unacceptability of destroying embryos or using them for therapeutic purposes. The church also points out the dangers of abusing prenatal testing, opposes the idea of human cloning and surrogacy, and accepts organ transplantation only as voluntary and non-commercial. A special problem that it envisaged 20 years ago is the Nietzschean idea of transhumanism and human enhancement.

Therefore, in this area as well, the church repeats the necessity of setting limits on the use and abuse of technology, insisting that decisions on limits are ethical, value-based and, from its perspective, religious. Technology will not set limits for itself or limit its future evolution. This must be done by people, preventing the interests of irresponsible individuals or corporate actors from crossing those borders through corruption, abuse and illegitimate means².

¹ For example, see [17] on Russian neoconservative thinkers.

² Western science and philosophy continue to operate largely with the implicit acceptance of the idea of progress based on the advancement of the natural sciences and technology. The Russian Orthodox philosophical tradition has long rejected the progressive discourse.

The authors also deal with the issue of science and the relationship between man and technology in Chapter 14. Here, too, they point to the erroneous assumptions of the Enlightenment that produced scientism and fascination with science divorced from value. Therefore, to ensure normal human life it is necessary today as never before to restore the lost link of scientific knowledge with the religious spiritual and moral values, they claim. Modern environmental problems are seen as one of the many indicators of this misconception about *free* science and technology. "Today's achievements in various fields, including the physics of fundamental particles, chemistry and microbiology, show that they are essentially a double-edged sword that can both benefit man and take away his life. The evangelical norms of life make it possible to educate a person in such a way that the knowledge and abilities acquired could not be abused." The church therefore seeks the return of transcendence and spirituality to education, to public and media space, in order to restore moral, spiritual, value, but also legal limits to the possibilities of technology abuse.

This corpus of principles, which was published in 2000, represents living matter, which is further developing, trying to find its way into the system of legislation, education, and medical practice. But it is built on the rich Russian tradition of Orthodox thinkers and philosophers such as Berdyaev, Solovyov, Sergei Bulgakov¹ and Ivan Ilyin, who built an authentic, transcendence-based view of man's relationship with technology, science, nature and culture. This corpus of thought, a great body of work created in the diaspora, the so-called "White Russian emigration", has not yet been fully reintegrated into the topology of thought and education in Russia itself, and the central currents of Western philosophy generally do not know or ignore this tradition. It is precisely the issues of technology, the tremendous progress of artificial intelligence and the phenomena discussed in *The Black Mirror*, that could increase the need to discover this direction of thinking and acting.

In addition to the Russian tradition, let us mention here the Greek Orthodox thinkers, who are primarily engaged in seeking answers to bioethical questions. The work of Metropolitan Nicholas Hadzinikolaou, who has been leading the Synodal Committee for Bioethics of the Archbishopric of Athens since 1998, is especially important. He is the author of the great book *Free from the Genome*, in which he elaborates the Orthodox position on the issues of genetic engineering, cloning, embryos, assisted reproduction, hybrid experiments on humans, transfusion, organ transplantation and the issue of cremation [30].

Contemporary Western philosophy keeps moving further and further away from transcendence and classical ethics based on it, but also further and further in the direction of detabooing man and what can be done with or to him. The deeply anti-humanist *A Cyborg Manifesto* by Donna Haraway [8] is one of the most respected and cited publications in modern Western

¹ Some basic outlines of their thought can be found in the articles [21; 28] published in a special issue of the journal *Condordia*, presenting Contemporary Philosophy from Eastern Europe (guest editor: Bianca Boteva-Richter).

universities... The Orthodox tradition and Orthodox philosophy claim, however, that there can be no return of ethics, values and taboos without a revival of the living religious tradition and transcendence. This perspective in the dialogue with our Western interlocutors such as Heidegger, Levinas or Maritain could help us defend the dignity and inviolability of the human being and set limits to the possibilities of technological experimentation, however seductive, tempting and promising they might seem, especially when it comes to military needs to improve the psychophysical characteristics of man¹.

References

1. Blackwell, D.R. (2018), All Eyes on Me, in: Cirucci, A., and Vacker, B. (eds.), *Black Mirror and Critical Media Theory*, Lexington Books.
2. Brooker, C. (2011), The Dark Side of Our Gadget Addiction, in: *The Guardian*, 01. 12, URL: <https://www.theguardian.com/technology/2011/dec/01/charlie-brooker-dark-side-gadget-addiction-black-mirror>.
3. Brooker, C., Jones, A., and Arnopp, J. (2018), *Inside Black Mirror*, Crown Arche-type.
4. Cirucci, A., and Vacker, B.(eds.) (2018), *Black Mirror and Critical Media Theory*, Lexington Books.
5. Conniff, R. (2011), What the Luddities Really Fought for, in: *Smithsonian Magazine*, March.
6. Crispin, J. (2020), Yes, I Know We are Living in a Black Mirror Episode. I Still want dystopian TV though, in: *The Guardian*, 11.05, URL: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/may/11/black-mirror-episode-dystopian-tv>.
7. Epstein, A., and Murphy, M. (2017), How realistic is the futuristic technology in “Black Mirror”?, in: *Quartz Daily Brief*, URL: <https://qz.com/quartz/1168163/black-mirror-tech-review-how-realistic-is-the-technology-in-black-mirror-season-4>
8. Haraway, D. (1991), A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century, in: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge.
9. Hui, Y. (2016), *Question Concerning Technology in China*, Urbanomic.
10. Johnson, D.K. (ed.) (2019), *Black Mirror and Philosophy: Dark Reflections*, Wiley Blackwell.
11. Joy, S., and McSweeney, T. (eds.) (2019), *Through the Black Mirror: Reflections on the 'Side Effects' of the Digital Age*, London, Palgrave Macmillan Ltd.
12. Masny, M. (2015), *It's not a technological problem we have, it's a human one: Black Mirror and its distopyian narrative on technology, social media, surveillance*

¹ The fact that both the allies and the Nazis drugged their soldiers during the Second World War in order to enable them greater endurance, abstaining from sleeping for days, and the like, is just slowly beginning to seep into the public and the media. The Nazis first tested amphetamine and methamphetamine (the drug *Pervitin*) in concentration camps, and then gave it to their soldiers, in submarines and to pilots, for example [15]. It is hard to think about all the possibilities that armies have at their disposal today for such “enhancements”. The *Men Against Fire* episode deals precisely with that problem.

- and technobody*, Master Thesis, University of Amsterdam, URL: <https://scripties.uba.uva.nl/search?id=570052>
13. Murray, T. (2013), *Black Mirror Reflections*, in *Philosophy Now*, URL: https://philosophynow.org/issues/97/Black_Mirror_Reflections.
 14. Pochemu serial “Chernoye Zerkalo” schitayut kul’tovym? [Why is the series “Black Mirror” considered a cult?], in: *Mnogo smysla* [A lot of sense], URL: <https://mnogo-smysla.ru/smysl-seriala/pochemu-serial-chernoe-zerkalo-schitajut-kultovym>.
 15. Rasmussen, N. (2011), Medical science and the military: the Allies’ use of amphetamine during World War II, in: *Journal of Interdisciplinary History*, 42, no. 2, pp. 205–233.
 16. Sculos, B.W. (2017), Screen Saviour: How Black Mirror Reflects the Present More than the Future, in: *Class, Race and Corporate Power*, vol. 5, no. 1.
 17. Skladanowski, M. (2019), The Devil in Technologies, in: *Zygon, Journal of Religion and Science*, no. 54/1, pp. 46–65.
 18. Snowden, E. *Shelter in Place*, URL: https://www.vice.com/en_us/article/bvge5q/snowden-warns-governments-are-using-coronavirus-to-build-the-architecture-of-oppression.
 19. The Basis of the Social Concept (2020), in: *The Russian Orthodox Church. Department for External Church Relations*. URL: <https://mospat.ru/en/documents/social-concepts>.
 20. Troullinou, D’Aquinn (2018), in: Cirucci, A., and Vacker, B. (eds.), *Black Mirror and Critical Media Theory*, Lexington Books.
 21. Tsvyk, I.V. (2018), Die Idee des Guten in der Philosophie Wladimir S. Solowjows, in: *Concordia*, no. 73, pp. 99–108.
 22. Van den Berge, L. (2020), *Biopolitics and the Corona Virus: in Defense of Giorgio Agamben*, URL: <http://blog.montaignecentre.com/index.php/2467/biopolitics-and-the-coronavirus-in-defence-of-giorgio-agamben-2>.
 23. Velimirović, N. (2014), Ethics and technology, in: *Orthodox Christian Information Center*, URL: http://orthodoxinfo.com/praxis/ethics_and_technology.aspx.
 24. Virilio, P. (2006), *Information Bomb*, Verso.
 25. Virilio, P. (2006), *Speed and Politics*, Semiotexte.
 26. Weindling, P. (2014), *Victims and Survivors of Nazi Human Experiments*, Bloomsbury.
 27. Woloschak, G. (2018), *Faith, Science, Mystery*, Sebastian Orthodox Press.
 28. Zamaleev, A. (2018), Die russische Philosophie im post-klassischen Zeitalter, in: *Concordia*, no. 73. pp. 85–98.
 29. Žižek, S. (1999), *Bauk i dalje kruži*, in: *Reč*, no. 56. 2, Belgrad, pp. 53–59.
 30. Хацініколау, Н. (2014), *Слободни од генома*, Задужбина Каленић.



THE CHILDREN'S POLYLOGUE – DOING PHILOSOPHY WITH CHILDREN IN INTERCULTURAL ENCOUNTERS

Britta Saal

В статье рассматривается связь между интеркультурной философией и занятиями философией с детьми. В 2016 г. был инициирован проект детского полилога, предполагающий философское общение между учениками начальных школ из Вупперталя (Германия) и Гонолулу (Гавайи). Это был большой опыт и успех для всех участников. Основываясь на этом опыте, в 2019 г. проект был продолжен – между учениками начальных школ из Вупперталя и поселка Теней в регионе Фукусима (Япония). Этот проект также был завершён успешно. Идея детского полилога является закономерным развитием полилого-интеркультурной позиции в философии. Автор статьи – по образованию интеркультурный философ – активно занимается философией с детьми. В статье предпринята попытка при помощи анализа полученного опыта рассмотреть некоторые важнейшие темы интеркультурной философии, а именно вопросы о месте, пространстве и мире, в контексте занятий философией с детьми, в частности, сопоставив эти вопросы с проблемой определения смысла игры. Целью этого рассмотрения является изучение творческого потенциала человека, реализующегося в интерактивном процессе построения мира, продвигающемся в направлении к все большей гуманизации. Делается вывод о том, что взрослые должны начать с саморефлексии и самопреобразования, чтобы установить надлежащие отношения с детьми. То же верно и для выстраивания надлежащих отношений между людьми, принадлежащими к различным культурам, придерживающимися различных философских взглядов и проживающими в различных регионах мира.

Ключевые слова: интеркультурная философия, философия места и пространства, философия с детьми, исследования детства, детство, построение мира, философия игры.

Polylog – Journal for Intercultural
Philosophizing, Austria

In my paper I'd like to connect intercultural philosophy with doing philosophy with children. In 2016 I initiated the *children's polylogue*. This is to say, I was mediating a philosophical exchange between elementary school children from Wuppertal, Germany, and elementary school children from Honolulu, Hawai'i. It was a great experience and success for all participants included. Building on these experiences, in 2019 I had the opportunity to continue this project between elementary school children from Wuppertal and elementary school children from Tenei Village, in the Fukushima region of Japan. Again it was a very touching experience for us all. The idea for the children's polylogue has grown up from my polylogical-intercultural orientation in philosophy. Trained as an intercultural philosopher, I am actively engaged in doing philosophy with children. Becoming more and more aware of the existing multiplicity of local children's philosophical activities, I was wondering how these children also could become aware of each other. So, what I will try to do in my paper is, by referring to my practical experiences, to reflect about some basic intercultural philosophical topics – in concrete: the topics of place, space and world – and connect these with reflections about some basic topics connected with doing philosophy with children, like e.g. the meaning of play. What I am finally concerned with is our creative human potential in our inter-active world-building process to make the world more humane. We (adults) have to begin with self-reflection and self-transformation to come into true relationship with children. The same is true for building true relationship with human beings from other parts of the world.

Keywords: intercultural philosophy, philosophy of place and space, philosophy with children, childhood studies, childism, world-building, philosophy of play.

Introduction

“Because children are full human beings, neglecting children diminishes the humanity of us all” [16, p. 2]. These words, formulated by theoretical ethicist John Wall point to one of the basic roots of the ethical problem of “humanity’s inhumanity” [16, p. 48]. When I read them, they resonated with what I already feel for quite a long time. They express, in short, that humanity is basically connected with the relationship between adults and children, and more concrete: with an honestly accepting and appreciative attitude towards children. Already before I started to be professionally busy with children, I recognized that many adults, including parents and educators, not really encounter children at eye level. And when I entered the field of doing philosophy with children, I also realized, roughly speaking, two different approaches: one more pedagogic and intentional and one more open, dynamic and unplanned. The adult’s role is picked up and questioned only by the second approach. But to encounter children on eye-level, in my understanding, the view of the adult teacher as the ‘knower’ has to be completely left behind. Encountering children, e.g. during a philosophical conversation, should happen playfully and respectfully. The adult should act as a facilitator, that means he or she is mainly responsible for providing a safe setting, so that every single child can feel safe in any respect: physically, emotionally and intellectually. All of this we find in the Hawaiian approach of doing philosophy with children, founded by Thomas Jackson in the 1980s. This approach provides the ground for my own philosophical work with children.

Having said this, in my paper I would like to connect intercultural philosophy with doing philosophy with children. By doing so, this paper is intercultural in two ways: concerning the relationship between different cultures and concerning the relationship between children (culture) and adults (culture). For providing a framework, I will first deal with the topics of place, space and world. These topics play a major role in the field of intercultural philosophy. In a second step, I will introduce the so called ‘childist’ perspective. Here my thesis is that, like intercultural and decolonial approaches, the childist approach is a reaction to unjust conditions in societies and in the world. In connection to that, I will critically reflect the concept of the ‘adult’. Like in intercultural philosophy also in doing philosophy with children the attitude of how one encounters the other is of vital importance. Concerning the relationship between adults and children, it is always the adult who defines and determines e.g. about the meaning of ‘child’ and ‘childhood’. But the concept of the ‘adult’ is nearly never reflected; it rather serves like a norm concept taken for granted. In a third step, I will focus on the meaning of play and on the polylogue – that means on the children’s polylogue in particular. Play as well as the polylogue I do understand as basic philosophical activities: play in the context of doing philosophy with children and the polylogue in the context of intercultural philosophy. Nevertheless, both are at the same time entangled: Play, in a broader sense, is the creative aspect of philosophizing and the polylogue could *play* a major role for the children’s world-building process (in the sense of Hannah Arendt). All in all, I consider play as well as the polylogical thinking and

speaking about the world not only as a basic condition of children, but as a basic human condition.

The concern of my paper is twofold: 1) to implement a childist perspective in doing intercultural philosophy and 2) to show one possibility of doing philosophy with children interculturally. As a major aim, I would like to stick up for a more just society – on the local as well as global level – which is able to respond to any kind of differences: differences in culture, ethnicity/'race', gender, class, ability and also in age.

The 'inter' as the space and place of doing philosophy

In intercultural philosophy the topics of place, space and world play significant roles. My basic assumption here is that philosophy always comes from a place. The *place* where philosophy occurs – anywhere in the world – is always imbedded in an environment and is thus situated in a *space* which is created from the respective place. In this context, one of my leading questions is: Where, in which place, *inter*-cultural philosophy is to be located? The term 'inter', at first sight, seems to be contradictory to place, because already conceptually it denotes an in-between *space*; and by using the term 'inter-cultural', the term 'inter' refers to the in-between space between cultural places. Until here, we can sum up that the term 'inter' describes two aspects: 1) The mutual constitutive relationship between a place and the space created from this place and 2) the space between places. These two aspects, I would say, characterize fundamentally the concept of 'inter'.

Having said this, we realize that the notion 'inter-cultural' goes beyond the above mentioned pretended contradiction. In both cases, the relationship between place and space and the space between cultural *places*, place is the constitutive reference point. Especially in the second understanding of the intercultural inter-space, place as *places* in the plural is always implied and referred to. Thus, places in the plural – or in other words: the plurality of places – and space are mutual constitutive. Taken the plurality of places, it becomes visible that the space-in-between does not differ from *the* space and is also not a particular space, but rather is a meeting space of places in relation.

The French sociologist and philosopher Michel de Certeau describes the relationship between space and place in a short, but very illuminative way: "Space is a practiced place" [5, p. 117]. In this view space is not given as such. It is rather through the activity in a place – carried out by actors – that a space opens up. Transferred to the intercultural context it can be put in the following way: Cultures are platial cultural spaces from where the *inter*-space could open up. Or, in other words, cultural subjects from places *in the plural* create, on one hand, their philosophical places and spaces and at the same time the *intercultural* philosophical space through their *relational* philosophical activities. Thus, the intercultural place of active philosophizing *takes place* in the form of a polylogue. In other words: The place of *inter*-cultural philosophy is neither located prior nor after the philosophical activity, but simultaneously in the very moment when the philosophical conversation or polylogue takes (its) place and by this opens up the inter-space. This kind of a

patial thinking-(inter-)space cannot be located inside one culture, but is at the same time not detached from cultural relatedness.

The taking-place of the polylogue as world-building

The expression ‘taking place’ in English is commonly used to denote a planned or scheduled, more or less specific event (like e.g. a concert), while ‘happen’ refers to an unplanned or accidental event. In German there is a similar use between the different verbs ‘*statt-finden*’ (take place) and ‘*geschehen*’ (happen). The word ‘*Statt*’ in German means ‘place’ or ‘location’. So we can see, in the English as well as in the German case there is a reference to place when describing the happening of a specific event. But there is also a very interesting difference. In German this place is *found*, and thus refers to a mediating process in which the subject and the object become fitting, whereas in English the place is *taken*, what refers to a very active process led by the subject¹. It is in in this tension between *finding* and *taking* (a) place that I like to locate my following reflections.

Like elaborated above, the place of intercultural philosophizing appears as an *event-place*, a place that arises in the very moment when the philosophical polylogue *takes place*. This event-place (or – in the words of de Certeau: practiced place) is what I like to call the ‘taking place’ of intercultural philosophy as polylogue. Consequently, *interculturality*, or *intercultural philosophy* respectively, means the dynamic potential of starting philosophizing from manifold cultural places, *finding* a meeting place in the inter-space and finally *taking* place as a polylogue. In this event-place it is possible to philosophize together without a given direction or a particular result. From here we can ‘come to the world’² and create the world anew.

The idea of new-beginning is basic for the thought of Hannah Arendt. Arendt calls the realm where the world is created (anew) the ‘political’. The political here is neither meant to be the topic of political sciences nor being identical with politics, but rather is seen as the execution – or the *taking place* – of human interactions. “The world”, Arendt says in her Lessing-speech about ‘Humanity in Dark Times’ in the year 1959, “The world lies between people” [1, p. 4]. It is here, in this in-between of the world as an event-place where speaking and acting, and thus the origin of the political, is located. At this point, Arendt makes an interesting distinction between the first (objective) in-between – which refers to the worldly, objective reality – and the second (subjective) in-between – which refers to the human beings directly. The first in-between is created by the people – in plurality – who “constitute [...] something which *inter-est*” [2, p. 182]. Simultaneously, while acting and speaking about these inter-ests, the individual agents uncover themselves by unavoidably bringing in something personal or, in other words, showing something specific from one’s place. This second in-

¹ It would be really interesting to continue these interlingual reflections about the expressions of ‘taking place’ by including other local languages.

² This expression refers to Peter Sloterdijk [14].

between Arendt calls the “web of human relationships” [2, p. 182–183] to denote its intangible, but nevertheless real quality.

Given this, for creating the world *inter*-personal as well as *inter*-cultural, the world needs to be the topic of conversation: “For the world is not humane just because it is made by human beings, and it does not become humane just because the human voice sounds in it, but only when it has become the object of discourse. [...] We humanize what is going on in the world and in ourselves only by speaking of it, and in the course of speaking of it we learn to be human” [1, p. 24–25]. This is to say, only by discourse, conversation, polylogue the world becomes humane. Not the human world as such is humane, but we human beings prove to be humane when we speak together about the world. This has to *take place* interculturally by polylogical conversation and is the task not exclusively, but especially for us philosophers.

The political of the children's world

In her own translation of the German term ‘*Weltbildung*’, Hannah Arendt chose the English term ‘world-building’. Even though the words sound similar, this translation is quite unusual. But an interlingual ‘thick reading’ might give us some very interesting insights. While the English term ‘building’ refers to construction or the act of constructing, the German term ‘*Bildung*’ refers to a dynamic and creative activity as well as to education. While education, what corresponds to the German ‘*Erziehung*’, means training or knowledge transfer in the sense of teaching skills, ‘*Bildung*’ includes aspects like personal growth, self-cultivation, and personal transformation. The fact that Arendt decided *not* to use the regular translation of ‘education’ for ‘*Bildung*’ shows clearly that for her it is primarily the creative process which counts. World-building in this sense means the *creation* as well as *cultivation* and *transformation* of the world by human beings.

According to Arendt, the world is creatively constructed together through speaking and acting. To the extent that we consider adults *and* children likewise as human actors and world-creators, for me, doing philosophy with children is to be understood as an activity of the children's world-building process. This is why one has to be aware not to fall into the trap of instrumentalizing the activity of doing philosophy with children as an educational tool [3, p. 142]. The point is rather to include children and their perspectives and speak together about the world. Children are newcomers to the world. At least when they enter kindergarten – but it mostly starts already earlier – they actively start to create their world with other children and adults by speaking and acting. So, what Arendt worked out can be applied already to the children's sphere. It is even more present here, since children are really new-beginners: They are open and curious, they are not yet too much fastened to specific opinions or preconceptions, they think lively and playfully, they vividly change topics and are always in the flow. In reference to Arendt, for whom *the political* does primarily mean the *realization* of human interactions, I suggest to consider the realm which is opened up during philosophizing with children as the *political of the children's world*.

*The childist perspective*¹

At this point I like to introduce the *childist perspective* which is about including childhood and the children's perspectives as explicit basic and common parts of human experiences into the field of ethics and philosophy. The terms 'childist' or 'childism', suggested by John Wall, express a form of (self-)critique in analogy to the terms 'feminist' or 'feminism'.² According to Wall, the 'first wave' of childhood studies in the 1980s, brought the children's voices and agency into public discourse. They were acknowledged as a particular group with an own culture. In the 'second wave' during the late 1990s, children became more included as contributors in society and research, and adult researchers started to engage dialogically with children in their own cultures of communication. The 'third wave' of today's childhood studies (here Wall himself is an active contributor) is questioning basic concepts in a deconstructive way and one of the main challenging issues is the norm concept of adulthood. Adults' experiences are always taken for granted as the general reference points of agency and participation. One explicit goal is thus the conceptual reconstruction of agency and participation by taking into account particularly the experiences of children [17, p. 33–34].

In Walls childist theory, moral life is seen no longer as based on "individual autonomy" or the "authority of tradition", but on interdependence, rooted basically in the relationship between children and adults [16, p. 10]. The pitfall of an educational use of philosophy with/for children can be discovered in the underlying developmental adultist view that by using philosophy with/for children, children could and should learn and develop certain skills and capabilities. There is, of course, nothing wrong with learning those skills, but from a childist perspective this pedagogical (adultist) gaze does not fully do justice to the children's world. The adultist conception of the human being in this view is rather a non-child-inclusive one. A childist conception of the human being, in contrast, does not put the focus on the developmental or educational use of philosophy, but on its creative potential. Thus, philosophy, as I understand it, means the potential of seeing things in new ways, of being wide- and open-minded, and of thinking free-spirited about the world. It is not about reproducing existing discourses, but to create new discourses [15, p. 25]. These new discourses are of course

¹ I am very thankful to Tanu Biswas who introduced to me the childist approach of John Wall in the context of the new childhood studies [4].

² By taking a childist perspective, Wall intends to formulate a new, more dynamic and child-inclusive ethics. What for him is at stake is an ethical restructuring towards a child-responsive moral theory. By this, the basic ethical question of "what it means to be human" comes to the fore and is expanded towards social – inter-human – interrelationship [16, p. 3]. Here one of Wall's basic questions is "Does childhood offer any lessons that can save our account from ontological despair?" And the answer he gives is the starting point for his ethical theory based on the notion of play: "What childhood ultimately shows is that moral creativity remains possible because of an inexhaustible human capability for play" [16, p. 48].

not radically new; they are connected to the existing ones, but also go beyond. This is, in my view, the main point of Arendt's idea of new-beginning.

The UN-Convention on the Rights of the Child from 1989 considers a child as an active subject with rights. Additionally, by following the Hawaiian approach of doing philosophy with children, I am convinced that for a peaceful and just society we need to develop mindfulness and heartfulness. Children's voices should be listened to and taken serious and not be infantilized or restricted to what adults want to hear from them. For doing so we need to provide places for children to express *their* thoughts, free spaces and environments which are as less pedagogic and educational as possible. There is an urgent need to be sensitive to the existing power structure between adults and children. Children have something to say; their worldviews and their ways of being are essential parts of our human world. In order to achieve (global) justice for children, I therefore consider the transformation of the adult-child relationship as one major aspect. In the following part of my paper I would like to uncover the 'adultist' gaze and to sensitize to the normative role of the category of the 'adult'.

Uncovering the adultist gaze

We know, roughly, three stages of age: childhood/youth, adulthood and old-age. These stages have been frequently (re-)defined, and their meanings often changed in the course of history. 'Age', thus – like other differentiating categories such as 'race', 'class', 'gender', 'ability' – can be understood as a social construct with meaning creating function which is used, applied, practiced, conceptualized, and normalized in different ways, but always hierarchical. Concerning the category of age, we don't find many philosophical reflections. None of the founding modern theories of social justice deals explicitly with the concerns of children. It is primarily the disciplines of sociology and pedagogy which deal with the category of age. In pedagogy, childhood and youth are seen as stages of life in which knowledge should be transmitted to the still 'unready' children and adolescents to prepare them for the following (st)age of adulthood. In this process they are taught by adults according to their – adultist – aims, purposes and intentions. The basic assumption in this educational engagement is that children are "people who *lack* something" and that by education "they can become 'real' people" [12, p. 33]. There is also an opposite view, shaped by Romanticism and Rousseau, in which children are seen as *the* authentic, real incarnations of being human. But what prevails in our present time is a 'developmental' thinking which indicates that the 'savage' or 'primitive' child needs to be 'cultivated' and implicitly holds the view that childhood and children's activities only have meaning insofar as they lead to adulthood [12, p. 34]. This shows very clearly that our present predominant educational and pedagogical attitude is supported by the commitment to development; and the adult is the (unsaid) norm for this development. Finally, this prevalent adultist approach takes itself – tacitly and as a matter of course – as 'general human'.

This view is challenged by new approaches in childhood studies where the adult-child-relation is reflected concerning inequality and power. Barbro Jo-

hansson, for example, worked out several aspects in which we can obviously find the hierarchical relationship between children and adults. First, there is the asymmetric interdependency: Children depend on adults, but adults don't depend on children (even though all societies depend on children for their continued existence). Second, there are the implications concerning agency or, more concrete, to which extent agency is denied or ascribed to children. And third, there is the fact that it is always the perspective and interpretation of the adult from where the child is located as the 'other' [9]. What becomes clear in this listing is that child/childhood and adult/adulthood are dichotomous and at the same time entangled constructs. Like 'white', 'middle-class', 'male', etc. the 'adult' is the norm taken for granted and as such the 'blind spot' which has to be uncovered and deconstructed. While the constructive character of childhood is widely accepted, the constructive character of adulthood is less investigated. But according to Johansson, the construction of adulthood is "an enterprise in which not only adults, but also objects, environments and not least children are involved" [9, p. 111]. In her conceptual analysis of the 'adult' she discovered (for now) four forms of adulthood which I will not explicate in detail, but only mention briefly: There is 1) an 'adult-in-charge', 2) an 'adult-included-in-commonality', 3) an 'adult-as-incompetent-child' and 4) an 'adult-as-other' [9, p. 105–111]. Probably we could find even more 'adults' or aspects of adulthood, but already these four aspects show that adulthood appears "no more homogeneous, complete or unambiguous than childhood" [9, p. 112].

Coming back to the issue of education, we should probably see childhood as the "possibility of a radical questioning" and the "radical change of the given order" [11, p. 3]. What is stake is a concept of education that puts priority on creative self-thinking which enables children – but not only them – to always see things new¹. To overcome the understanding of the 'unready' child, who has to learn to become an adult 'ready-to-society', we need an open-minded re-questioning of basic issues like 'What is learning?', 'What is education?', 'What is *Bildung*'? What should/must we learn and what do we want to learn? In this process of re-shaping our understanding of learning and education "[t]here are so many things to unlearn in order to create conditions for learning differently [...]. Above all, unlearn a way of learning that inhibits experience" [10, p. 180].

This childist approach of education takes the children part of the adult-child-relationship serious and includes actively children's life-worlds, experiences and imaginations. When we really like to achieve social and global justice for children, e.g. in the field of education, a mere reform of the education systems is not enough. What is needed is a reform of the whole society especially concerning the power structure between adults and children and a critical questioning and reflection of the 'adult'. I am not saying that education is wrong or that we don't need education. What I say, is that we should rethink education and pedagogy in order to do more justice to children. And there-

¹ In fact, children by themselves do see things always new, but during school life this way of looking at the world – this 'sense of wonder' (like Thomas Jackson calls it) – becomes gradually 'de-educated'.

fore, the best way to shift this gaze is to enter a creative process of *unlearning*. In this process of looking anew to the issues of learning and education play should 'play' a major role. In short: A child-just education has to be understood as the children's world-building process in the form of play.

Play as a basic condition of being (child-)human

In general we associate play primarily with an activity performed by children. But we also use the expression in the context of sports, theater, literature, imagination, arts, etc. In all cases, play is deeply connected with culture and, in particular, it is an essential part of children's culture. In Article 31 of the *UN-Convention on the Right of the Child* the right "to engage in play" is explicitly mentioned. Children need to play. Play is a basic condition for being a child. It is not yet that long, that play and games carry a positive connotation. In the 18th century games were even seen as "poisonous" for children's education. With Romanticism the qualities of imagination and spontaneity were revalued. They were seen as central qualities especially of children, but also of human beings in general. In what follows, play was defined as something "particularly appropriate to childhood" [12, p. 21–22].

This very brief historical outline shows that it is a cultural and historical grown consideration, emerged in the last 150 years, that play belongs to children like work belongs to adults – but in fact, play is very often "taken more seriously by children than is work by adults" [16, p. 49]. Children grow into a given culture, take it over by playing and create their 'children's culture'. This term, formulated by Flemming Mouritsen, has three different shapes: 1) the culture that is produced *for* children (books, games, movies etc.), 2) the cultural activities that are practiced *with* children (leisure activities, workshops etc.), and 3) culture that is produced *by* children what Mouritsen specifies as 'play culture' [12, p. 16]. This play culture is transmitted from child to child and does not exist in a fixed form; it depends on situations. Play is something that is not already known by a child, but is coming to the world *by* playing. There are as numerable differences in the ways of playing as different conditions like e.g. age (younger/older), gender (girl/boys), class (rich/poor), geography (province/city, country), and culture (religion, language, etc.). Play culture enables children to 'cultivate' themselves, that is, to create patterns or to produce artistic expressions. Play culture, furthermore, takes place everywhere in the world and is thus local and global at the same time.

Concerning the evaluation of play and games, the child's gaze very often differs from the adult's gaze. Where the adult mostly looks through the 'pedagogical lens', the child looks through the 'lens of play' what frequently leads to clashes. Mouritsen sees the reason for this in the role adults play in the 'game' of viewing children and childhood which is mostly an educational or pedagogical game and has become something like a "cultural law" [12, p. 31–32]. When a game or play does not look like to have a learning effect, adults tend to devalue it as wasting time, bad, or annoying. This pedagogical view, or "pedagogical project", is "settled into us" (adults) and shapes

our view and understanding of children, childhood, child culture and children's cultural expressions [12, p. 32–33].

In contemporary theories of play, play is understood no longer in an utilitarian way as an educational tool, but as “something in its own right” and, in a broader sense, as “a characteristic human form of expression” [12, p. 25–26, 35–39]. Play is the “deeper capability” for “creating already created worlds into meaning”; it is the “gift in all persons from birth to death for opening themselves up to more expansive experiences of being and relations” and, on a deeper level, play is “the very dynamics of human being-in-world” – “being-in-the-world [...] is play” [16, p. 48–49]. Finally, children as well as adults are seen as the “coauthors of the play of life” [16, p. 57].

This approach is very clearly directed against any instrumental understanding of play, especially against the view of play as a teaching tool in the context of children's educating. Play, in this sense, is a basic condition for being human; it is, in reference to Hannah Arendt, a human condition. In a broader sense, it is a human right of every human being to play a part not only “in the formation of their societies” [17, p. 41], but also, again in reference to Arendt, in the creation of the world. The capability to create the world is for all human beings – adults and children – the basis for culture. Through play children take part in the human world-building process and we adults should learn from that for the sake of an all-inclusive humanity.

The children's polylogue

In this last chapter I will deal in more detail with the question: How could it be possible to do philosophy with children interculturally? After some general thoughts about doing philosophy with children, or P4C¹, I will briefly sketch the two implementations of the children's polylogue project – 2016 in Hawai'i and 2019 in Japan – and also add some reflections.

Doing philosophy with children/P4C does exist now for more than 50 years and could definitely be called a worldwide movement. Nevertheless it is always a very local project: Small groups or classes take place at the location of residence, the children are characterized by their direct cultural, familial, and social environment, and they think and communicate in their mother tongue or the respective official language. But mostly, already here we can encounter a first intercultural dimension – I call it: ‘*local* interculturality’: The children represent various cultural backgrounds which have influence on their philosophical inquiries.

Besides this, there is a ‘*global* interculturality’. It appears, on one hand, in the worldwide philosophical activities with children and, especially, in the manifold ways in which Matthew Lipman's or Gareth Matthews' ap-

¹ The term P4C (philosophy for children) has been invented by Matthew Lipman in the 1970s and is commonly used in the English speaking areas. Also Thomas Jackson uses the term, but uses small letters to denote the processual activity of doing philosophy – and adds the Hawaiian reference: p4cHI. For me, I prefer the term ‘with’ instead of ‘for’, because it refers more directly to an eye-level-relation between adults and children. In accordance with Jackson I prefer the progressive form.

proaches¹ are culturally adapted. The approaches in different cultural contexts differ in relation to language, history, topics, conflicts etc. Another global intercultural dimension appears in academic reflections about intercultural aspects observed by philosophers or other scholars working with children. One interesting example is the project of Amy Reed-Sandoval who is doing philosophy with indigenous children and youth in Oaxaca, Mexico. Her experiences of the ethnic dimension due to the particular positionality of herself as the foreign teacher and the indigenous students resulted in reflections about a “place-based philosophy” [13, p. 9–12].

In my work with children my main interest lies in the intercultural dimension of the children's questions and reflections: What kind of questions do children ask in different cultural contexts? Are the questions similar? Or are there very specific questions? With what kind of images and arguments do children think in different places? And finally I am wondering, how children from one country (cultural context) would deal with questions from children from another country (cultural context). In other words: How could a children's polylogue work and what kinds of effects would this have on the children?

The starting point for my inaugural project of *the children's polylogue* was in early spring 2016. At that time I was practicing philosophy with elementary-school-children in Wuppertal, Mid-West-Germany, and I got the opportunity to visit Hawai'i to collaborate with Thomas Jackson and other members of the *Uehiro Academy of Ethics and Education* at the University of Hawai'i at Manoa. In preparation, I took pictures of the wonderings from 14 of my 3rd and 4th graders with whom I had been philosophizing regularly once a week for already one year and translated them into English. In Hawai'i, I was introduced to several classes and teachers of Waikiki-Elementary-School, where p4c is deep-seated in school life. In one class of 5th graders with 20 children I conducted a p4c-session. I first showed the power-point-presentation with the wonderings of the children from Wuppertal. In the style of the so called *Plain Vanilla*² the children from Honolulu democratically chose one question about which they wanted to do their inquiry which I audio-recorded. The question was: “Is there an end of the world?” After the session I took pictures of their wonderings, translated them into German and prepared a PPP for the children in Wuppertal. Back home, I first reported to

¹ Both didacts of philosophy count as the ‘founding fathers’, starting in the 1970s to put their focus on children's thinking. While Lipman was following a more didactic path of teaching critical thinking skills, Matthews considered that children have a natural capacity to philosophize and therefore adults should engage in serious conversations with children.

² *Plain Vanilla* is a strategy suggested by Jackson which can be used for a p4c session. The name refers to the basic taste of vanilla ice cream which can be modified in taste depending on your preference. In short there are five steps: 1) Reading/watching/hearing a text/picture book/film/song etc., 2) the children are formulating their questions in reference to the stimulus, 3) the children vote democratically for one question, 4) the children do their philosophical inquiry about this question, and 5) the children are reflecting about their inquiry [7, p. 463].

the German children the course and outcome of the Waikiki-inquiry. In the next sessions I showed the Power-Point with the Waikiki-questions, and since we had more time, the children from Wuppertal could choose some more wonderings for their inquiries. Finally, I sent the proceedings of our sessions to the Waikiki-teacher, and she transmitted them to her class.

All of the children involved liked the project very much and participated enthusiastically. They were very proud to realize that children from another place, “from the other side of the globe”, did philosophical inquiries about their questions. And they also found the respective other children’s questions very exciting. Out of the not so many culturally specific questions, there were two questions from the Hawaiian children concerning Buddhism and reincarnation in which the German children – most of them Muslims and a few Christians – were especially interested in, because they didn’t understand these topics at all. It would go too far to describe the inquiries in detail here, but their inquiries, e.g. about the meaning of reincarnation and how to imagine it, were really very fascinating, for them and for me. For all of us new thinking horizons – intercultural thinking horizons – opened up very literally.

The second round of the children’s polylogue took place in July 2019 in Japan. It was in collaboration with Prof. Dr. Taketo Tabata from *Miyagi University of Education* in Sendai, Miyagi prefecture in the North-East of Japan, who is one of the pioneers of doing philosophy with children in Japan. Prof. Tabata and his colleagues maintain close contact and an active exchange program with the Hawaiian *Uehiro Academy*. Like my own approach, the Miyagi style of doing philosophy with children has Hawaiian roots and it also has been adapted to the Japanese context. For six weeks I was invited to visit numerous schools – from kindergarten to high school – and thus could get a lot of different experiences. The opportunity to hold the children’s polylogue was finally provided by a very little elementary school with altogether eleven pupils in the countryside of neighboring Fukushima prefecture where I could stay for three days. The pupils already experienced p4c classes for four months, once or twice a week. Like in 2016, I brought with me pictures with questions – this time translated into Japanese – from twelve 2nd and 3rd graders from my Wuppertal elementary school where I still was busy then. On the second day I gave a little lecture (in simple Japanese) about Germany, Wuppertal, and the elementary school. On the third day, finally, the Japanese teacher and I held a p4c session.

The pupils between the ages of six and twelve chose one question their teachers were very surprised of. It was posed by a 3rd grade girl from Wuppertal and reads as follows: “Who invented the Kanji (the Japanese character) of Japan?”¹ This question provided an entry to a wonderful intercultural encounter and the inquiry that followed I consider as a masterpiece in creative intercultural thinking. In the following I will give a brief outline. The older children started with sharing their knowledge about the historical Chinese-Japanese encounter. One girl said that at one time in history the

¹ As one little activity for preparation I taught the German children how to write ‘Japan’ in Japanese characters what they really appreciated and were eager to learn.

Chinese forced the Japanese to use Kanji. A younger boy asked why they forced the Japanese. He further asked if it couldn't have been also possible that the Japanese liked the Kanji and therefore used it. The oldest girl at one point said that probably the Chinese didn't force the Japanese, but told them the Kanji on friendly terms (after the session the teacher told me that she is half Chinese). The inquiry turned then to the more general question, how very different people could meet as friends. After a while I tried to come back to the topic of Kanji and contemplated, that there must have been someone – probably a Chinese, but maybe also a Japanese person – who invented the very first writing of a Kanji. I asked them what they think about that¹. Again the older children started with their knowledge about the pictograms, and in the following they reflected and discussed very lively how pictures could have been changed into Kanji. When the time has passed I asked if they would like to invent a Kanji. They were first surprised and then very eager to do so. They took their drawing block, and every child by him- and herself drew a new and unique Kanji; one boy even several. When they finished, one by one explained the meaning of the respective Kanji. For us adults, especially for the Japanese teachers, it was a bit like magic. They couldn't believe this creative power of 'their' children. For the closing part of the session, I was inspired by the wonderful energy to ask, if they could draw their favorite Kanji for the German children so that they could learn them – maybe similar to the Chinese-Japanese Kanji encounter. Again very eager, they draw beautiful pictures of their favorite Kanji, explained the meaning and gave a reason why they like especially this Kanji as their favorite. I protocolled all and took pictures.

In Germany, unfortunately, after the summer break the structure in the Wuppertal school completely changed and there was no more time for philosophy sessions. Therefore, I only had one short opportunity to show the pictures to the 3rd grade children. So, sadly, I could not complete this part of the children's polylogue, but nevertheless, this experience, in addition to the first round in Hawaii, provides a very fruitful basis for further development. In conclusion, again all the children involved were very excited and enthusiastic in terms of the project. I can say that the children's polylogue caused a clear extension of the children's horizons concerning global connectedness. The local places, so to say, opened up a global *intercultural* thinking space by practicing the polylogue. Or, in other words, the places appeared as event-places, where the polylogue *took place*.

Résumé

In this paper I elaborated that the polylogue is central for *creating the world*. This creative world-building process could and should already be part of children's life experiences. The activity of playfully doing philosophy

¹ Concerning this kind of 'intended intervention' towards a specific direction, it is never sure that it will work that the discussion will take the intended direction. It is well possible – and it often happens – that the children don't 'catch this ball', but go further with what they are more interested in.

with children could play a basic role here. What I call playfully doing philosophy with children builds on a childist concept of play and on a childist concept of philosophy which is oriented towards not-knowing. Not-knowing is an experience very alive to children and it was also very alive for Socrates [3, p. 49–50].

The intercultural dimension of the children's polylogue can be experienced in two ways: 1) between children from different cultures and 2) between children (culture) and adults (culture). In order to do justice to children, we adults have to be aware especially of the second way. It is not about teaching children, but about encountering them on eye-level. As I have shown, during the taking place of the children's polylogue the children experience directly and concretely self-active world-creation. They don't create something what we adults prescribe to them, but what arises anew to them in the very moment. In this sense we can speak of the children's world-building-process. Additionally, the children experience the connectivity with children in other world regions in a way that the worldwide plurality and diversity of children and cultures is not taught by adults, but is bodily and sensually experienced by the children themselves. This realm which opens up during playfully doing philosophy with children I consider as the political of the children's world. By providing a thinking space for children that goes beyond national and cultural borders we adults enable them to actively take part in world-building through encounter and exchange with other children far away. This, I would say, is one way of learning to be human.

On a theoretical level, childhood has the potential of a radical questioning and radical changing of the given order – primarily in the context of education and pedagogy, but also in philosophy. What is needed, is not knowledge transfer at all costs, but to put priority on creative self-exploration and self-thinking for enabling to see things new. This is why the childist approach is a great enrichment especially for rethinking questions about social and global justice as well as human rights. A childist or child-just behavior in relation to children could finally also change the behavior between adults. Furthermore, the primacy of the value of interdependence over individual autonomy or tradition could be helpful not only in the context of child-inclusive ethics or child-inclusive human rights, but also in the global and intercultural context. So, my central claim could be formulated as follows: We (adults) have to begin with self-reflection and self-transformation to come into true relationship with children; this is the most important part of doing justice to children. The same is true for building true relationship with human beings from other parts of the world. World-building is peace-building and this concerns all human beings including children.

As I started my paper with some words from John Wall, I like to end with some words from Mahatma Gandhi excerpted from a speech he hold at the Montessori Training College in London in 1931 and in which he refers to the great educationist and philanthropist Maria Montessori: “[I]f we would but stoop and humble ourselves, we would learn not from grown-up learned men, but from the so-called ignorant children... [I]f we are to reach real peace in this world... we shall have to begin with children” [6, p. 240].

References

1. Arendt, H. (1993), On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing, in: *Men in Dark Times*, Harcourt Brace, New York, pp. 3–31.
2. Arendt, H. (1998), *The Human Condition*, 2nd ed., The University of Chicago Press, Chicago, London.
3. Biesta, G. (2012), Philosophy, Exposure, and Children: How to Resist the Instrumentalisation of Philosophy in Education, in: Vansieleghem, N., and Kennedy, D. (eds.), *Philosophy for Children in Transition. Problems and Prospects*, Wiley-Blackwell, Hoboken (NJ), pp. 137–151.
4. Biswas, T. (2017), Philosophieren mit Kindern über Grenzen hinweg: Eine childdistische Perspektive, in: *Polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, no. 37, pp. 89–102.
5. Certeau, M. de (1984), *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley.
6. Gandhi, M.K. (1971), Speech at Montessori Training College, in: *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 48, Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, Delhi.
7. Jackson, T.E. (2001), The Art and Craft of ‘Gently Socratic’ Inquiry, in: Costa, A.L. (ed.), *Developing Minds. A Resource Book for Teaching Thinking*, ASCD, Alexandria, pp. 459–465.
8. Jackson, T.E. (2004), Philosophy for Children Hawaiian Style – On Not Being in a Rush..., in: *Thinking. The Journal of Philosophy for Children*, No. 17 (1&2), pp. 4–8.
9. Johansson, B. (2011), Doing adulthood in childhood research, in: *Childhood*, no. 19 (1), pp. 101–114.
10. Kohan, W.O. (2012), Childhood, Education and Philosophy: Notes on Deterritorialisation, in: Vansieleghem, N., and Kennedy D. (eds.), *Philosophy for Children in Transition. Problems and Prospects*, Wiley-Blackwell, Hoboken (NJ), pp. 170–189.
11. Masschelein, J. (2001), The Discourse of the Learning Society and the Loss of Childhood, in: *Journal of Philosophy of Education*, No. 35(1), pp. 1–20.
12. Mouritsen, F. (2002), Child culture – play culture, in: Mouritsen, F., and Qvortrup, J. (eds.), *Childhood and Children's Culture*, University Press of Southern Denmark, Odense, pp. 14–42.
13. Reed-Sandoval, A. (2014), The Oaxaca Philosophy for Children Initiative as Place-Based Philosophy: Why Context Matters in Philosophy for Children, in: *The APA Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, vol. 14, No. 1, pp. 9–12.
14. Sloterdijk, P. (1988), *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
15. Vansieleghem, N. (2005), Philosophy for Children as the Wind of Thinking, in: *Journal of Philosophy of Education*, No. 39(1), pp. 19–35.
16. Wall, J. (2010), *Ethics in Light of Childhood*, Georgetown University Press, Washington D.C.
17. Wall, J. (2013), All the world's a stage: Childhood and the play of being, in: Ryall, E., Russell, W., and MacLean, M. (eds.), *The Philosophy of Play*, Routledge, Oxon, pp. 32–43.



О СУЩНОСТИ СИМВОЛА В ФИЛОСОФИИ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА И ВЛАДИСЛАВА СТРУЖЕВСКОГО*

Кшиштоф Дуда

Академия Игнатианум (Краков)

Анализируется понимание символа в работах Н. А. Бердяева и В. Стружевского – двух мыслителей, принадлежащих к различным культурам и философским направлениям. Бердяев с позиции экзистенциально-спиритуалистической философии показывает, что сам мир является символическим, а творчество человека представляет собой символическую репрезентацию того, что находится вне его самого – божественных актов творения, лежащих в основании культуры. Символическими, с этой точки зрения, являются религия, культура и история, а сам символ «есть мост, переброшенный от творческого акта к сокровенной, последней реальности». Польский философ Стружевский, будучи учеником Р. Ингардена, обращается к феноменологии и посредством феноменологического анализа проводит деконструкцию символа, его многослойной структуры и понимает символ как знак, относящийся к чему-то невыразимому по своей сущности. При этом особой глубиной, по его мнению, обладает символ религиозный, который направляет сознание к Абсолютно Иному. Символ не является чисто языковым конструктом, он «приближается к неизведанному, оставляя его неизведанным, указывает на трансценденцию». Таким образом, и Бердяев, и Стружевский понимают символ как предмет, который наилучшим образом отсылает к тому, что находится вне его самого, является абсолютно иным и невыразимым. Оба автора подчеркивают важность символа и его рефлексии для понимания культуры и таинственного отношения между Богом и человеком. Делается вывод о том, что идеи, высказанные Бердяевым и Стружевским о символе, не утратили своей актуальности и в настоящее время.

Ключевые слова: Н. А. Бердяев, В. Стружевский, символ, икона, культура, религия.

The author analyzes the understanding of symbol by Nikolay Berdyaev and Wladyslaw Stróżewski. Both thinkers, in spite of their belonging to different cultures and philosophical traditions, paid great attention to the study of the symbolic in their works as they considered the symbol to be of real importance. Moreover, they came to similar conclusions. Thus, Berdyaev, in his existential-spiritualistic philosophy, claimed that the world itself is symbolic, and human creativity is kind of a symbolic representation of the divine creative principles that lie at the foundation of a culture. In this view, religion, culture and history are symbolic too, and the symbol itself “is a bridge thrown from a creative act to an intimate, ultimate reality”. The phenomenologist Stróżewski tried to make a phenomenological deconstruction of the symbol to describe its multi-layer structure. The Polish philosopher regarded the symbol as a sign relating to something absolutely inexpressible. To his mind, it is the religious symbol that has a special significance, which helps the consciousness of man to grasp the Absolutely Different. The symbol is not a merely linguistic construct as it “reaches the unknown and, leaving it unexplored, indicates the transcendence”. Therefore, he insists, the symbol can be interpreted as kind of a mysterious Divine gift. Thus, both Berdyaev and Stróżewski consider symbols as what can best refer to the reality which is outside of it and is absolutely different and inexpressible. Both philosophers emphasize the importance of the symbol and its reflection for a proper understanding of a culture and the mysterious relationship between God and human being. It is concluded that the ideas expressed by both Berdyaev and Stróżewski about the symbol have not lost their relevance at the present time.

Keywords: Nikolay Berdyaev, Wladyslaw Stróżewski, symbol, icon, culture, religion.

© Дуда К., 2020

<https://doi.org/10.31119/phlog.2020.1.109>

* Перевод с польского языка Р. А. Туровского.

Введение

Почему символ? Символ является одним из тех знаков, которые экзистировали в реальности человека – как в повседневной жизни, так и в пространстве *sacrum*, придавая смысл его существованию. Символ, особенно во втором из перечисленных выше значениях, стал предметом рассмотрения многих мыслителей – начиная от философов и лингвистов и заканчивая культурологами. Он представляется одной из наиболее существенных, хотя и не оцененных по достоинству, категорией для всей области гуманитарных дисциплин [1].

Почему именно Николай Бердяев и Владислав Стружевский? Первый принадлежит к числу тех философов, которые придавали символу очень важное значение в своем творчестве. Так, символ, наряду с категориями свободы и творчества, стал одной из самых существенных проблем, которые русский мыслитель поднимал в своих работах. В свою очередь, польский автор, чья философия имеет несколько другие корни, также признавал символ одной из самых существенных категорий, которую следует рассматривать особенно в контексте исследований феномена творчества. Несмотря на то, что Стружевский не ставил проблематику символа во главу угла, как это делал Бердяев, однако исследования польского философа, связанные с местом символа в культуре, занимают одно из центральных мест в его оригинальной феноменологической философии.

Оба философа в своих размышлениях над смыслом символа признали его огромную роль для культуры, искусства и религии. Так, по мнению Бердяева и Стружевского, символ является тем видом знака, который наилучшим образом отсылает к тому, что находится вне его самого, к тому, что является абсолютно иным и невыразимым. Далее мы рассмотрим, как именно каждый из философов понимает смысл символа и его значение для культуры в целом.

1. Символическая реальность мира и культуры в мысли Бердяева

Для того, чтобы понять сущность символа по Бердяеву, необходимо прежде всего определить основные предпосылки его антропологии. Русский философ базирует свое видение человека на убеждении, что мир был создан Богом и у его основания находится мистическая, ничем не ограниченная, несотворенная божественная свобода, принадлежащая к самой сущности Создателя и являющаяся общей как для Бога, так и для человека. Именно благодаря этой общности человек является существом, способным к творческой активности в мире. При этом наиболее существенным, хотя и объективированным, миром для него является мир культуры. Далее мы рассмотрим то, как этот мир видит русский философ.

Бердяев подчеркивает, что культура имеет огромное значение для развития человека как личности: «...[мне] хотелось бы предотвратить ложное понимание моей мысли. Я совсем не отрицаю творчества культуры, совсем не отрицаю смысла продуктов творчества в этом мире. Это есть путь человека, человек должен пройти через творчество культуры и цивилизации» [10, с. 202]. Согласно русскому философу, «в жизни об-

пественной духовный примат принадлежит культуре. Не в политике и не в экономике, а в культуре осуществляются цели общества. И высоким качественным уровнем культуры измеряется ценность и качество общест-венности» [12, с. 556]. При этом «культура родилась из культа. Истоки ее – сакральны. Вокруг храма зачалась она и в органический свой период была связана с жизнью религиозной» [12, с. 557]. Постулируемое выше произрастание культуры из культа определяет и ее символический ха-рактер. Культура выражает собой глубину аутентичного бытия, она яв-ляется тем, что нас – как в процессе ее созидания, так и в моменты об-ращения к ней – к такому бытию отсылает.

Культура возвышает человека над миром природы и трансцендирует ее посредством проявления в материальном мире идей – неких качеств, предшествующих материи. Согласно русскому философу, культура при-надлежит к традиции первичного опыта сферы *sacrum* и – как таковая – изначально находилась в единении с религией: «на культуре почитет осо-бого рода благодать священства» [12, с. 558], которая позволяет ей об-ращаться к истокам опыта священства. Культура, минуя мир, обращает-ся непосредственно к его началам, причем не посредством повторяюще-гося ритуала, а через обращение к божественным творческим принци-пам.

Настоящая культура, по мнению Бердяева, делает ставку на тради-цию и одновременно, опираясь на нее, создает новые качества, «в куль-туре происходит великая борьба вечности со временем, великое против-ление разрушительной власти времени. Культура борется со смертью, хотя бессильна победить ее реально. Ей дорого увековечение, непрерыв-ность, преемственность, прочность культурных творений и памятников. Культура, в которой есть религиозная глубина, всегда стремится к вос-кресению. В этом отношении величайшим образцом культуры религиоз-ной является культура древнего Египта» [12, с. 558–559]. Культура, хо-тя и обращается к традиции, не является лишь только ее приумножени-ем и повторением. Она привносит новые качества, опираясь на примеры, уже ставшие классическими. По Бердяеву, сущность культуры выража-ется в переплетении того, что является классическим, с романтическим, того, что *вдохновляет*, с тем, что *формулирует*. Источником вдохнове-ния для культуры остаются все те же проблемы, но все новые способы их выражения являются ключевыми качествами и факторами ее развития. Классическая культура стремится к сохранению в себе того, что в ней совершенно, в то время как романтическая культура выражает каждый раз по-новому содержание первой. Без этих двух – классического и ро-мантического – составляющих активности человеческого духа развитие культуры, да и она сама, попросту невозможно.

Как писал Бердяев, «культура есть неотвратимый путь человека и человечества», «человечество обречено культуре» [12, с. 573], она при-звана вознести нас к дальнейшим поискам и опытному переживанию божественных тайн и смыслов, высокая культура является источником мистического опыта. При этом сам мистический опыт также является одной из форм культуры – формой, понимаемой как культура челове-ческого духа. Культура – как объективированная в произведениях созда-

ваемых человеком, так и духовная – представляет человека во всей его полноте, выражает его в качестве того, кто имеет возможность достигать божественных тайн и смыслов и воплощать их в жизнь, сливаться с ними в процессе творческого мистического экстаза.

Понятие *phantasie cataleptice* появляется еще в греческой мысли [8, с. 433], в период же Средневековья категория воображения была сведена лишь к сфере сакрального творчества. Однако Ренессанс и позднейшие эпохи реабилитируют воображение, определяя его существенное место в ряду других человеческих активностей и способностей. Также и Бердяев уделяет большое внимание категории воображения, указывая на его огромную роль как для творчества, так и для личностного развития человека вообще [3, с. 212].

Указывая на источники творчества, русский философ обращает внимание на две области человеческого разума – на бессознательное и неразрывно связанное с ним сверхсознание: «...философское познание, преодолевающее объективацию и относительность, корнями своими погружено в бессознательное и восходит к сверхсознанию... тайна познания в том, что познающий в акте познания возвышается над предметом познания. Познание всегда есть творческое овладение предметом и возвышение над ним» [9, с. 16]. В самом же сознании творческий процесс задерживается, становится *constans*. По Бердяеву, «есть внутренний творческий замысел, возникает из тьмы творческий образ, первичная творческая интуиция. Это и есть глубина творчества, уходящая в недра бессознательного. Но творческий акт есть также реализация творческого замысла, воплощение творческого образа, разворачивание творческой интуиции в тяжести нашего греховного мира. Внутренний творческий акт есть горение духа. Внешний творческий акт, подчиненный нормам и законам, есть уже охлаждение» [9, с. 82–83]. Следовательно, источником творчества человека является «темное» бессознательное, которое преобразуется во внутренний, полный напряжения творческий акт, в то время как вовне совершается его воплощение, которому сопутствует его «охлаждение».

В духовном пространстве воображения происходит рождение мира культуры из несотворенной, бездонной меонической свободы. Следовательно, воображение приобретает огромную важность, становится символом творчества рождающегося в духовных глубинах человека. При этом «воображение возникает из недр бессознательного, из бездонной свободы. Воображение не есть только подражание предвечно сущим прообразам, как истолковывает его всякий платонизм, воображение есть создание образа небывшего из недр небытия, из темной потенции. Это приводит нас к тому, что бессознательное имеет двоякое значение в человеческой жизни. Оно источник болезней человека, его конфликта с сознанием, и оно же источник творчества, человеческого вдохновения, человеческой силы воображения» [9, с. 82]. Таким образом, согласно русскому философу, воображение является ни чем иным, как духовной силой человека, включающей в себя как свободу, так и творчество, потенции к реализации в реальном мире и создающей временно-простран-

ственные качества для их дальнейшего введения в сотворенный мир в качестве содержания культуры.

Обращаясь к несотворенной реальности, воображение имеет дело с совершенными духовными качествами, поскольку реальность эта, сама по себе, является совершенной. Однако последующее преобразование этих качеств в сотворенную реальность имплицитно охлаждает воображаемого мира, что может проявляться как неудовлетворенность творца своим произведением. Ведь в воображаемом мире своего создателя оно имеет значительно большую интенсивность и силу, чем в сотворенной предметной реальности. Таким образом, воображение становится тем пространством, в котором пересекаются отражения совершенного мира идей с материальным, сотворенным миром, местом, где в процессе свободного творчества рождаются новые качества, которые могут и дальше оставаться необъективированными. В этом случае такие качества остаются субъективными произведениями индивидуального воображения. Но кроме того, они могут быть объективированы и создавать мир культуры и искусства. Следовательно, объективация воображения позволяет соединить совершенный мир идей с объективированным миром предметов.

Таким образом, мир культуры, являясь объективированным, одновременно отсылает человека к свободе и совершенству, которым сопутствует и творческое начало. По Бердяеву, такая реальность рождает субъективное чувство восхищения по отношению к наблюдаемой красоте. В подобном процессе роль воображения становится весьма существенной, ведь именно благодаря ему мы можем наслаждаться совершенными произведениями искусства, отсылающими нас к совершенному миру идей.

Чем же, согласно русскому философу, является символ и какова его роль в творчестве и – шире – в культуре? Символ «есть мост, переброшенный от творческого акта к сокровенной, последней реальности» [11, с. 449]. Как замечает Бердяев, «есть символизм во всяком человеческом творчестве. Символизм есть творчество незавершенное, не достигшее последней цели, не окончательно реализованное... Но символизм не может быть последним лозунгом художественного творчества. Дальше символизма – мистический реализм; дальше искусства – теургия. Символизм есть путь, а не последняя цель, символизм – мост к творчеству нового бытия, а не само новое бытие. Символизм – вечное в искусстве, ибо всякое подлинное искусство есть путь к новому бытию, мост к иному миру» [11, с. 450].

Символизм культуры, с одной стороны, открывает перед ней поистине метафизические возможности, но в то же время он и ограничивает культуру, ведь мир культуры и искусства, понимаемый символично, с одной стороны, не может являться в полной мере аутентичным выражением творчества человека, с другой же стороны, он не в состоянии выразить и неких метафизических, идеальных содержаний. Бердяев пишет об этом следующим образом: «...в искусстве творится не новое бытие, а лишь знаки нового бытия, символы его. Искусство всегда учит тому, что все преходящее есть символ иного, непреходящего бытия. Последняя реальность сущего творится в искусстве лишь символически. Не символически, реально последнее и сокровенное сущее недостижимо для ху-

дожественного акта. Поэтому символизм искусства есть не только его сила, но и его слабость. Символизм указывает на вечную трагедию человеческого творчества, на расстояние, отделяющее художественное творчество от последней реальности сущего... Искусство не может быть реалистическим ни в смысле эмпирическом, ни в смысле мистическом» [11, с. 449].

Таким образом, мир культуры пролегает между тем сотворенным и несотворенным, он не принадлежит полностью ни к первой, ни ко второй реальности. Эти два пространства, которые культура в себе объединяет, рождают произведения, сочетающие в себе оба элемента. Кроме того, символ отсылает нас к новому акту творения, в котором он сам осознает свои собственные ограничения и решительно стремится к их преодолению. «Человек не сам виновник своего дара и своего гения. Он получил его от Бога и потому чувствует себя в руке Божьей, орудием Божьего дела в мире. Нет ничего более смешного и жалкого, как гордиться своим гением. Гордиться еще можно было бы своей святостью, но не своим гением. Поэтому гений чувствует, что он действует как бы не сам, что он одержим Богом, что он есть орудие Божьих свершений и предназначений» [9, с. 136].

По Бердяеву, человек является символом, пространством *sacrum*, которое может создавать реальность культуры. Она имеет решительно символический характер, так как относится к вечным идеям, которые существуют в несотворенной, меонической свободе. Как справедливо замечает Ян Красицкий, «мысль Николая Бердяева можно определить как экзистенциальный символизм» [4, с. 170].

2. Анализ смыслов символа у Владислава Стружевского

Ученик Романа Ингардена, Владислав Стружевский (род. в 1933 г.) относит символ к знакам, однако относит его к совсем другому измерению, чем это делают многие философы. Краковский феноменолог считает, что «(1) символ является знаком, относящимся к чему-то в своей сущности невыразимому, (2) между символом и тем, что он символизирует (отношение символизирующего и символизируемого), имеет место отношение особого рода родства, с каким мы не сталкиваемся в ни одной другой семантической структуре». Таким образом, «два вышеуказанных свойства определяют своеобразную диалектику символа, делают его единственным в своем роде знаком» [6, с. 439]. Стремясь объяснить статус символа с философской точки зрения, Стружевский расправляется с мифами, которыми, по его мнению, оброс символ в философии. Прежде всего он отказывается видеть в символе лишь чисто языковой конструкт. По его убеждению, символ не несет в себе ни одного такого элемента, который бы мог посредством самой формы выражения, особенно языковой, овладеть тем, что он символизирует. Символ, как пишет польский автор, «приближается к неизведанному, оставляя его неизведанным, указывает на трансценденцию, не деградируя при этом к его сущности» [6, с. 440].

Стружевский ставит вопрос о том, имеет ли символ такое же значение для человека, как язык, и отвечает на него отрицательно. Ведь язык,

по его мнению, стремится к доминированию над описываемой реальностью, нацелен на ее полное объяснение, в то время как символ «отвечает на не менее важную необходимость сохранить тайну тайны, необходимость введения в тайну, которое никогда не производится нашими собственными силами. Но [силами] чего-то – или кого-то – что (кто) нас к этому подпускает, наконец, [символ отвечает на] необходимость поклонения тому, что нас самих бесконечно превосходит» [6, с. 440]. Стружковский подчеркивает, что, будучи в состоянии объяснить реальность, к которой он относится, символ никогда не может сделать этого исчерпывающим образом. Символ причастен тому, что он символизирует, и передает его смысл тому, для кого символизирует. Тот, кто с помощью символа желает получить знание о том, что является символизируемым неким образом, соединяется с ним посредством символа. При этом инициатива подобного соединения всегда исходит со стороны некой трансцендентной реальности: тот, кто позволяет быть познанным, открывается перед познающим настолько, насколько сам желает открыться.

В символе совершается своего рода явление дара, который всегда предполагает присутствие некой тайны. Таким образом, «символ лежит как бы в середине пути между известным и неизвестным, между словом и молчанием» [6, с. 440–441; 2, §4–5]. Данное понимание предполагает многослойный образ мира: мир, который является перед нами, имеет сложную онтологическую структуру. Подобная бытийная интуиция известна уже с античных времен, именно она рождала вопрос об *arche*. Именно таким образом древние старались указать на то, что существенно, что является основанием мира, но границы их языка как плода культуры, в которой они жили, были одновременно границами их ответов. Объяснение того, что именно не является явным, всегда имело символический характер, ведь, как замечает Стружковский, «первичный опыт реальности является колыбелью как для языка науки, так и для языка символов» [6, с. 441].

Чтобы показать, в чем именно заключается сущность символа, польский философ обращается к одному из них, а именно к графическому знаку, которым является образ, произведение художественного искусства. Стружковский анализирует внутреннюю структуру символа. По его мнению, символическая структура как таковая является определенным вариантом семантической структуры, она выражает способ привязки символа к тому, что он символизирует. В самом символе философ выделяет его формальное и материальное содержание: «первое является основанием утверждения о том, что данный предмет *P* вообще является символом, второе же позволяет ответить на вопрос, что именно символизирует данный символ. Часто происходит так, что, находясь перед лицом какого-то таинственного предмета, мы не сомневаемся в том, что он является символом (таким образом, мы открываем его формальное содержание), однако мы не в состоянии ответить на вопрос о том, что именно он символизирует (материальное содержание символа остается для нас, таким образом, сокрытым)» [2, с. 422]. Однако на этом не заканчиваются внутривидовые различия, касающиеся самого символа, ведь сам в себе символ содержит много слоев. Именно от того, кто именно соприкасается

с символом, зависит то, откроются ли перед этим реципиентом некие скрытые слои символа или же откроются только те, которые представляются ему очевидными. Во втором случае мы имеем дело, скорее, не с символом, а со знаком. Ведь для того, чтобы наблюдаемый предмет мог стать символом, в нем должна существовать возможность нескольких слоев, из которых наиважнейшим является, по Стружевскому, тот, который он называет «выделенным содержанием символа» [6, с. 442].

Далее философ делает выводы, которые важны не только для философии, но и для культурологических исследований. Он обращает внимание на тот факт, что для понимания выделенного содержания символа необходимо знать данную культуру. Таким образом, находящийся внутри данной культуры человек может оказаться профаном по отношению к символам, которые в другой культуре, выражаемой с помощью другого языка, могут иметь огромное значение. Следовательно, улавливание такого выделенного содержания символа зависит от субъекта, который сталкивается с символом, и от его аксиологических (открытость иной культуре), интеллектуальных (понимание значения символа в данной культуре) и религиозных (уважение к отличным от собственных религиозным убеждениям, к которым отсылает символ) потенций [7, с. 382]. Но прежде всего понимание выделенного смысла зависит от веры в то, что окружающая нас реальность может иметь символическое измерение; увидев же символ, нужно согласиться с тем, что он порождает больше вопросов, чем дает ответов.

Здесь имеет место схожесть в мышлении о символе между Стружевским и Бердяевым. Оба философа обращаются к классической греческой философии. *Ничто*, которое греки определяли двояко – как *ouk on* или же *te on*, становится в символе данностью. Стружевский представляет свое понимание данного феномена следующим образом: «...негативный момент, с которым мы встречаемся в символе, включает в себя оба типа отрицания. Первый *отменяет* выделенное содержание – если не все, то во всяком случае в такой степени, чтобы стало ясно, что оно уже не является тем, чем стало в результате *натурального* пути расшифровки структуры символа, начиная от образа, через обобщенное содержание до, собственно, выделенного содержания. Подобная отмена производится перед лицом иного, к которому, опираясь на выделенное содержание, относится различающее отрицание. Посредством отмены себя, в самоотрицании выделенное содержание указывает, следовательно, на иное, радикально отличающееся от него, принадлежащее к иному бытийному пласту и иному способу существования. Природа этого иного не становится, таким образом, точнее определена. Даже наоборот: здесь речь, скорее, идет о том, чем она не является. Когда в игру входят содержания, относящиеся к Абсолюту, мы имеем дело с ситуацией, аналогичной той, которую со времен Псевдо-Дионисия мы привыкли определять как негативную теологию» [6, с. 444].

Таким образом, мы видим, что Стружевский продвигается в сторону исследования символа в его самом сильном значении, то есть в значении символа, отсылающего к Абсолюту – Богу и проявляющегося как «данный и дающий» [6, с. 447]. Польский философ также объясняет, чем

принципиально отличается символ, относящийся к трансценденции, от обычного символа. По его убеждению, «символ, в его сильном значении, проявляет момент необходимости своей структуры, что имплицитно его оценку как установленного – опосредованно или непосредственно – самим Абсолютом. В то время как другие знаки, в том числе также *слабые* символы, конституируются и декодируются нами самими, он проявляется *a priori* как данный трансцендентным бытием и явленный нам к пониманию» [6, с. 448].

Стружеский опять обращается к способности человека чувствовать, к осознанию того, что в символе мы имеем дело с тайной. При этом он добавляет еще один аспект, который является очень важным для понимания символа – участие символа в сакральном образе, в литургии. Следовательно, в символе также открывается еще одно измерение, «горизонтальное измерение сообщества, которое само участвует в ином метафизическом порядке, в порядке *sacrum*» [6, с. 449]. Польский философ задает вопрос о том, как выглядит отношение символа с реальностью, в которой символ экзистует. Он обращает внимание на три уровня отношения символа к реальности. Во-первых, символ вырастает из реальности вместе со всем ее разнообразием, во-вторых, превосходит эту реальность, так как он направлен к иному, в третьих, в качестве религиозного символа он «получает свой смысл и способность участия благодаря соотношению с реальностью – контексту, который делает его вообще понятным в качестве символа» [6, с. 449]. Таким образом, символ становится для польского философа символом *par excellence* лишь тогда, когда он появляется в актуальном пространстве религии. Символ может появиться в различных культурах, но он неизменно сохраняет связь с культом. При этом, как было указано выше, это должен быть аутентичный культ, отсылающий к тому, что является иным и неподвластным для объяснения средствами самого символа. Знак, который является символом и может быть объяснен с помощью всего богатства знания и языка, остается простым символом, или же, как выражается Стружеский, «слабым символом».

Таким образом, символ отличается также и от аллегии, которая широко присутствует в искусстве. Ведь аллегия остается на уровне языка, и в том же языке находится ее объяснение. Она не относится к чему-то, что возвышает человека к Абсолюту. Стружеский объясняет это следующим образом: «...радость от распознавания аллегии схожа с той радостью, которая сопутствует нахождению ответа на загадку; здесь речь не идет об открывании некоей тайны» [6, с. 453]. В качестве примера символа в искусстве Стружеский обращается к «Святой Троице» Андрея Рублева. После анализа находящихся в иконе знаков, которые непосредственно отсылают к Евангелию, философ указывает на то, чем нельзя пренебречь: «...это икона, в которой красота нашла как бы наиболее совершенное место. Чтобы сделать следующий шаг и сказать, что эта икона является также символом наивысшей Красоты, следует принять два предположения, принадлежащие к области теории искусства и эстетики. Во-первых, художник не создает ценности непосредственно, он лишь создает условия, при которых они могут появиться. Во-вторых,

кроме эстетической красоты, в некоторых произведениях искусства по-является красота, понимаемая как сверх-эстетическая ценность – как отражение той Красоты, которую Псевдо-Дионисий Ареопагит назвал *hyperkalon*» [6, с. 458].

Анализируя «Святую Троицу», Стружевский опять обращается как к чувственности воспринимающего, так и к ценимому Бердяевым субъективному восприятию мира. Польский философ подводит итог своим исследованиям символа следующим образом: «...было бы все это возможным, если бы в глубине души мы не разделяли – вместе с православной Церковью – убеждения, что икона *Святая Троица* Рублева является также и таинством?» [6, с. 464]. Такая Красота проявляется в символе сама по себе. Здесь предполагается открытость человека, воспринимающего символ, соучаствующего в Красоте.

* * *

Символ и его значение в культуре сложно переоценить. Он присутствует в культуре едва ли не от самого начала человеческой истории. Мы находим символы в изображениях, принадлежащих как самым древним цивилизациям, так и современной культуре. Сложно предугадать, научится ли в результате эволюции наша цивилизация обходиться без символов или нет. Оба представленные в данной статье философа подчеркивают, что символ относится к тому, что невыразимо, к тому, что является абсолютно иным по отношению к миру. Нам представляется, что человечество едва ли сможет когда-нибудь выяснить Абсолютно Иное таким исчерпывающим образом, который бы позволил элиминировать из культуры само понятие символа. Кроме того, вряд ли в будущем человек сможет забыть о том, что является Абсолютным, ведь *misterium fascinosum*, или *misterium tremendum*, неизменно сопутствует человеку в его одиссее. В самой же философии, как справедливо замечает Анджей Островский, с помощью символа можно говорить о чем-то, с чем разум не справляется собственными силами, тем самым побуждая других к мышлению, а в дальнейшей перспективе – к самопониманию [5, с. 27].

Литература

Исследования

1. Дешарне Б., Нефонтен Л. Символ. СПб.: Астрель, 2007.
2. Шмеман А. Таинство и символ / Пер. с англ. Е. Гиппиус // Азбука веры. URL: azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/tainstvo-i-simvol.
3. Duda K. Wolność, twórczość i kultura w myśli Mikołaja Bierdajewa. Kraków: Scientia Plus, 2015.
4. Krasicki J. Bierdajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Warszawa: Wydawnictwo naukowe Scholar, 2012.
5. Ostrowski A. Symbol jako wyraz tego, czego rozumem nie można poznać // Symbol w kulturze rosyjskiej / Obolevich T., Duda K. (red.). Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010.
6. Stróżewski W. Istnienie i sens. Kraków: Znak, 1994.
7. Stróżewski W. Dialektyka twórczości. Kraków: Znak, 2007.

Источники

8. *Аристотель*. О душе // Аристотель. Собр. соч. в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976.
9. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: YMCA-Press, 1931.
10. *Бердяев Н.А.* Самопознание. Париж: YMCA-Press, 1949.
11. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // Бердяев Н. *Философия свободы. Смысл творчества*. М.: Правда, 1989.
12. *Бердяев Н.А.* Философия неравенства // Бердяев Н. Собр. соч. в 4 т. Т. 4. Париж: YMCA-Press, 1990.

Duda, Krzysztof. *On the essence of the symbol in the thought of Nikolay Berdyaev and Wladyslaw Stróżewski*

References

1. Desharne, B., and Nefonten, L. (2007), *Simvol* [Symbol], Astrel`, St. Petersburg.
2. Shmeman, A. Tainstvo i simvol [Sacrament and symbol], in: *Azbuka very* [Hornbook of faith], URL: azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/tainstvo-i-simvol.
3. Duda, K. (2015), *Wolność, twórczość i kultura w myśli Mikołaja Bierdiajewa* [Freedom, creativity and culture in the view of Nikolay Berdyaev], Scientia Plus, Kraków.
4. Krasicki, J. (2012), *Bierdiajew i inni. W kregu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego* [Berdyaev et al. In the circle of thought of the Russian religious and philosophical Renaissance], Wydawnictwo naukowe Scholar, Warsaw.
5. Ostrowski, A. (2010), Symbol jako wyraz tego, czego rozumem nie można poznać [Symbol as an expression of what cannot be understood by reason], in Obolevich, T., and Duda, K. (eds.), *Symbol w kulturze rosyjskiej* [Symbol in Russian culture], Wydawnictwo WAM, Kraków.
6. Stróżewski, W. (1994), *Istnienie i sens* [Existence and meaning], Znak, Kraków.
7. Stróżewski, W. (2007), *Dialektyka twórczości* [The dialectics of creativity], Znak, Kraków.

ИССЛЕДОВАНИЯ
RESEARCH



V. I. LENIN AND THE CASE OF P. N. TKACHEV'S THOUGHT IMPACT*

Ondrej Marchevský

University of Prešov, Slovakia

В статье показано, как сама природа философского мышления, морали, этики и также, возможно, более широкой культурной информированности в конкретной области может быть использована как для провоцирования определенной конфронтации, так и для постоянного сотрудничества, внедрения целого спектра более или менее оригинальных инициатив. В качестве примеров анализируются разнообразные типы мышления русской провинциальной интеллигенции, главным образом второй половины XIX и начала XX в. Идеи, сформировавшиеся в этот период, во многом определили дальнейшее развитие русской мысли и нашли разнообразное применение русских философов последующих поколений. В этом периоде также надо искать истоки трагических событий, которые нередко воспринимаются в качестве крупнейшей исторической травмы не только русской, но и мировой истории, причем русская революция 1917 г. еще не самая страшная из них. Исследование сосредоточено на революционной ветви русской мысли, в частности на анализе народничества, квинтэссенцией которого признается деятельность и учение П. Н. Ткачева. Концепция Ткачева, поднятые им проблемы позволяют проследить и подвергнуть анализу его влияние на мышление и политическую практику одной из самых противоречивых фигур не только российской, но и мировой истории – В. И. Ленина. В статье также рассматриваются вопросы об отношении народников к идеям, высказанным Лениным, и о восприятии Лениным идеологии и практики народничества.

Ключевые слова: народничество, революция, П. Н. Ткачев, В. И. Ленин, ленинизм, философская мысль, политическая практика.

One of the theses proposed in the article is that the very nature of philosophical thinking, morality, ethics, and even any cultural activity can be used both to provoke a dramatic situation, a confrontation in the society etc., and at the same time to stimulate a continual cooperation which may pave the way for more or less original social and cultural initiatives. As examples, the author analyzes various types of philosophical thinking of the Russian provincial intelligentsia, mainly referring to the second half of the 19th and early 20th centuries. The ideas formulated during this period largely determined the further development of Russian thought and later were differently interpreted and used by the Russian philosophers of younger generations. In this period, there should be found the origins of the tragic events, which are often considered as the largest historical trauma not only of Russian, but also of the world history, and the Russian revolution of 1917 was not yet the most terrible of them. The author focuses on studying the revolutionary branch of Russian philosophical thought, in particular Narodism as it was presented in the works by Petr Tkachev. Tkachev's concept, the problems he raised are analyzed to stress his influence on the thinking and political practice of one of the most controversial figures in both Russian and the world history – Vladimir Lenin. The article also touches upon some topics dealt with the polemics between Lenin and Narodniks. When considering all this, the author took into account the interpretations given by Andrzej Walicki and Leszek Kolakowski in their research works on the history of Russian philosophy.

Keywords: Narodism, revolution, Petr N. Tkachev, Vladimir I. Lenin, Leninism, philosophical thought, political praxis.

© Marchevský O., 2020

<https://doi.org/10.31119/phlog.2020.1.110>

* The paper is an outcome of the research project VEGA 1/0231/18 *The Drama of Freedom in the Russian Philosophical Thought of the 20th Century*.

Speaking about the Russian intellectual history of the 19th and 20th centuries along with the works of V. S. Solovyov, F. M. Dostoevsky, L. N. Tolstoy, A. P. Chekhov, N. A. Berdyaev, P. A. Florensky, or I. A. Ilyin, there can be seen also the development of strict secular thinking, the aim of which is a change of Russia, a change resolute and rapid, the revolutionary one. It is embodied in works Narodniks¹ and later in Lenin's activities.

Talking about Lenin – chiefly in the countries of the Eastern Bloc – requires a considerable extent of professional “grace” and “tact”. It is a fact that wounds – and not only those physical – are very deep, and that as regards Lenin, it is not possible to avoid views implying mistrust or fear and also animosity, contempt, even disgust. It is important to note that all the mentioned feelings are fully legitimate. For this reason, I would like to make clear that my aim is not to justify or to glorify the Russian radical thought. I approach the radical spectrum of Russian thinking as the historical-philosophical issue, which should be critically reflected. We cannot just close our eyes or adopt an ignoring stance as some kind of “punishment” aimed at the topic. In doing so, we would just repeat the sins of those whom we criticize for the very same thing. And our attitude would be no less radical than theirs. A legitimate criticism should be based on the knowledge of criticised content as well as of the circumstances of its shaping. Thus, the following lines are written to contribute to the knowledge of the phenomenon, not to excuse or rationalize the historical maladies and pathology.

¹ Rus. народничество. Russian Narodism is a secular movement that use to be called also as the Narodnik intelligence. Having a considerable influence on changes in the social as well as political field, it represents one of the most influential intellectual formations of the second half of the 19th century in Russia. Beginnings of this movement are linked with events such as the death of Emperor Nicholas I (1855), the fall of Sevastopol during the Crimean war (1856), or the abolition of serfdom in Russia (1861). The question of the end of the Narodism is open. There can be seen different shifts which may be taken into consideration, from the attempted murder of Emperor Alexander II (1881), through the fall of Port Arthur (1905) in the Russian-Japanese war, up to the year 1918. However, an analysis of the Narodnik attitudes enables us to find a set of typical and frequently discussed topics. These include: interest and care of the people, sense of guilt and moral debt as regards the people, will to redeem debt, intention to work for the people's good. Regarding the Narodism as an extraordinary rich movement, there can be defined some aspects of the Narodnik phenomenon through which it is possible to examine and problematize it. Foremost, we can mention the relation of the Narodism to the people. To important aspects of the examination belong the study of Narodism as a political-theoretical and ideological movement. Narodism as a practical movement may be perceived in two levels. In the first case, it is the public enlightenment, also called the walking among the people (1872–1875). The second one of the practical levels may be identified with anarchism, terrorism, revolutionariness. Narodism is also reflected as an economical movement, an utopia, an ethical movement, a literary movement, journalism, philosophical thinking. For details see Zverev [11], Broda [1], Pomper [7], Rydzewski [8], Walicki [10].

Naturally, the scope of the paper is not sufficient for a complex grasp of such a delicate issue. For this reason, it is necessary to specify my view in more detail.

We can use as the introductory quotation well known idea of Andzej Walicki "The Narodnik doctrine has been – at least partly – revived in the Leninism. I have in mind the doctrine of Bakunin, Nechayev, and Tkachev in particular" [9, p. 262] which indicates, among the radical Narodnik thinkers the important status is held by Pyotr Nikitich Tkachev¹. Walicki's

¹ Rus. Петр Никитич Ткачев. *1844 (Sivtovo, Pskov Governorate) – †1886 (Paris). Tkachev was the son of the well-known architect who died when Pyotr was 7 years old. After the father's death, he together with his mother, two sisters, and brother, moved from the province to the capital city, i.e. to Sankt Petersburg. Mother's principal intention was to secure a quality education for her children. Tkachev was a student at a grammar school. He was extraordinarily interested in activities of G. Garibaldi. After he graduated at the grammar school, he continued his studies at Faculty of Law at University of Sankt Petersburg (1861). During these studies, he began to express his critical attitudes to the existing society. His activities were so intensive that he spent two months in prison during the autumn of 1861. Tkachev was confident about the illegitimacy of his imprisonment behind the walls of the Kronstadt fortress. As Isakov (2010) remarked, that incident sowed the seeds of the radicalization of Tkachev's opinions. As a consequence of the imprisonment was Tkachev expelled from the university. In order to gain an education, Tkachev decided to pay his attention to intensive self-education. He finished his studies extramurally and, subsequently, he successfully defended his dissertation on the rectification of underage perpetrators of crimes. He earned his living as an auxiliary at the law court where he gained enough different materials for an evaluation of the legal and judicial system in Russia. There he laid a foundation for his literary debut, which came in 1862 in the journal "Время" edited by Dostoevsky brothers. Let me remark that at the time already three Tkachev's articles were prohibited by the censorship. Nevertheless, the labelling of Tkachev's articles as prohibited made him even more motivated. He was convinced that it is a sign that he writes about something dangerous from the view of the official power, about something that might change the existing condition. He started to cooperate also with other editorial boards and published his articles in journals such as "Библиотека для чтения, Русское слово" and later "Дело". Aside from the political and economic issues, Tkachev dealt also with questions of law, statistics, the emancipation of women, literary criticism, or history. His articles had a great response throughout the whole Russia. Thanks to his knowledge of German, French, and English language (as a result of his self-education), he was able to get to know many different opinions and attitudes of intellectuals of the time. He also worked on many translations with a commentary, what in turn enriched his domestic intellectual milieu. He was an extraordinarily active person who devoted a lot of time to work, even to writing or to translations, and he was also actively engaged in the political life and its radical spectrum in particular. As a consequence, Tkachev was constantly under the supervision of police, and, due to his activities, he was often imprisoned for short periods. Because of his cooperation with radical circles, he was even punished by the resettlement to the province. From there he fled across the borders to Switzerland on December 1873. During his exile, he attempted to join Pyotr L. Lavrov, but he very soon discovered that their opinions are diametrically different and that cooperation is out of the question. After the

note also shows that there existed the mutual historical-philosophical and social-political connections between Narodnik thinking and Lenin's attitudes. This paper presents the partial results of my examination of these connections. Its first part is focused on the reflection of Tkachev's original writings. Using the approach *ad fontes*, I am going to expound Tkachev's conceptualizations of revolution as a radical change, understanding of society, man, action, and progress in history.

The second part of the paper addresses the problem of the possible ideological connection between the Narodnik legacy, and particularly Tkachev's attitudes, and the legacy and works of V. I. Lenin. This examination will result in a sketch of current horizons and visions regarding research of the line Russian Narodism – Lenin. I will proceed from the work “Idea wolnoŃżi i muŃlicieli rosykskich” [9] by Andrzej Walicki, and the second volume of Leszek Koiakowski's *opus magnum*, “Giowne nurty marksizmu” [5]. Thus, I follow from the works of the historians, whom I consider to be precursors of a *new reading* of the history of Russian thinking. Despite the attitudes of these historians are not complex, they are original to such an extent that they could form a starting point (not ultimate) of new examinations in the mentioned field of study.

First of all, it should be noted that in the case of all Narodnik authors, one of the fundamental stimuli of their philosophical reflections is the notion of the necessary need for a change of the existing social conditions in Russia of the second half of the 19th century. There can be found various reflections on revolution and violent coup, and also on the overthrow on Tsar and the Tsarist autocracy. However, neither for N. K. Mikhaylovsky nor for P. L. Lavrov is this motive decisive to such an extent as for Pyotr Nikitich Tkachev. Tkachev approaches revolution as the social revolution and he defines it as follows: “A radical change of social and moral relationships of the members of society is called social revolution” [19, p. 651]. In

polemics with Lavrov and also with Engels, Tkachev decided to establish his own press body in order to spread his ideas. His attitudes were positively received by the Russian-Polish Slavic circle that held similar opinions as the French Blanquists did. The association was publishing the journal “Nabat” since the end of the year 1875 in Geneva and since 1879 in London. Tkachev became the main ideologist and central figure not only of the editorial board and the journal but also of the strong secret Movement of National Liberation which strived for the overthrow of the tsarist regime and for the revolution in Russia. Tkachev's activities constantly attracted the attention of Russian police which controlled all his communication with the domestic environment and reported on the results the tsar himself. In 1878 Tkachev left the editorial board of the journal “Nabat” and yielded up his position to Kaspar Tursky, a loyal Polish adherent, and moved to Paris. During his stay in France, he managed to make one of his dreams come true when he personally met with Blanqui. That was in 1879, shortly after Blanqui's release from the prison. These two were not destined for a long friendship because Blanqui died in less than two years later, in January 1881. Tkachev was about to be one of the main speakers at Blanqui's funeral, but his intention to say goodbye to his great example was thwarted by the police arrest. Since 1882 Tkachev suffered from serious mental issues which resulted in his death five years after Blanqui passed away.

this context would be appropriate to mention Tkachev's understanding of anarchy: "Anarchy means a no-reign. But a no-reign is only one of the necessary logical consequences of much fundamental and deeper cause – equality" [14, p. 457]. On the next page of the same work, Tkachev continues: "Equality presupposes anarchy, whereas anarchy presupposes freedom. However, equality as well as freedom – both of these concepts meet in one term, in one word – in the word fraternity. Where is fraternity, there is also equality, where is equality, there is also no-reign and there is freedom as well" [14, p. 458]. Now, we have some notion of Tkachev's starting points. For completion, let me quote his definition of socialism: "Socialism is a socialistic definition of social relationships. It is a definition derived from a consistent scientific examination and a critical analysis of social life phenomena, and it is equally general and valid as any mathematical theory" [19, p. 660]. I cite this vague definition of socialism without a clearer explanation because it shows a characteristic feature accompanying Tkachev's thinking. I mean his emphasis to scientific and critical analysis, results of which are generally valid. Thus, if Tkachev talks about a need for the change, he sees the possibilities and space for a change as always present. He emphasizes several times that a possibility of change is present also in the situation or environment in which would status quo last even a thousand years. Such a long-term state without changes does not mean that it is unchangeable and valid for good. It should be perceived as a symbol signaling that certain circumstances have not changed. As Tkachev claims, "social ideals correspond to forms of social coexistence forming them up. If the forms of social coexistence are conservative, if there cannot be found any inner impulse for further development, the ideals will be marked by the same conservative character as well. And in truth, the social ideal of our nation does not exceed petrified forms of its way of life" [17, p. 529]. I have chosen this idea to illustrate how Tkachev perceives his period. The idea, as well as the author, works also with the problematics of determination of social ideals by existing forms of social coexistence. I will return to an analysis of this motive later.

Regarding the legacy of Tkachev's thinking initiative, it is necessary to point out just to his emphasis on a radical change not only in the sense of laying stress on the speed of change but also in a much broader meaning framework. In his view, the radical change implies a radically different social organization than the existing one, which could be applied immediately after the violent revolutionary takeover of power. It should be an anarchistic organization of society. Tkachev's opinions on a radically different society appear in the context of polemics with two anarchistic projects of an organization of social relationships formulated by the Genevan and Brussels circle of socialists. I will not refer to these projects in detail since for a clearer understanding of Tkachev's initial position is sufficient to mention that he doubts their anarchistic character because both of them only attempt to give a new content or even a new attire or uniform to the old institutions such as state, police, army, judiciary, government. According to Tkachev, that is not anarchy. Anarchy cannot consider the state to be the necessity as regards the organization of social relationships.

Following from mentioned problematization of revolution as the necessary way to a change of social organization, I am going to make a broader entrance to this field of Tkachev's thought. I am convinced that a clearer space for the understanding of his philosophical reflections and his legacy as such can be revealed in this way.

An orientation on group, society, and question of man present the crucial motives that have to be addressed in this part of my consideration of Tkachev's philosophy.

When referring to terms "group" and "society", it is appropriate to emphasize that Tkachev uses these terms in various meanings. By the term group or minority, or more precisely, a revolutionary minority, Tkachev understands such power which should implement a revolution. "We say: A revolution has to be implemented by more or less intelligent and revolutionary tuned minority" [16, p. 515]. An initiator, leader and subject of the revolutionary ferment should be a minority, identity of which Tkachev finds in the milieu of intelligence. This part of society has an education, it is "endowed", and it has knowledge and ability to grasp a revolutionary process. On another place of Tkachev's writings we can find the idea referring to the problematics of a revolutionary minority which allow us to make a better picture on what Tkachev cares about: "When will we finally understand that only unified, disciplined, and closely serried organization may provide the genuine power, that only in this way we can compensate our a little number of us in a sufficient extent?" [15, p. 505]. He specifies the mentality of a revolutionary minority as follows: "In order to change the nation from possible revolutionary power to genuine power, from possible revolutionist to genuine one, we (revolutionary minority), first of all, have to devitalize, weaken, and destroy the political organization devastating the nation and also the conservative, exploitative, and absolutistic state" [15, p. 509]. Thus, Tkachev sees that as the only solution, as the only way out without other options. The notion of the only solution represents an argumentative tool which Tkachev often mentions when he presents his opinions and, as we will see later, he even consciously abuses it. However, Tkachev does not exaggerate the mentioned abuse too much. I formulate this thesis here, within the initial statements, since I am convinced that a deeper immersion in Tkachev's philosophical thoughts will fully confirm my evaluating attitude mainly in the context of a criterion of obviousness which I will analyse later.

When Tkachev writes on a necessity to overthrow the conservative state, he emphasizes an authority of history, which for him represents the base of argumentation and, on the other hand, also the key issue which he tries to cope with: "If the a priori evidence is insufficient for you, look at history. Examine purely folk movements – beginning with the great revolt of slaves in Rome up to the Paris Commune – and you will see that all of these without an exception could happen only when chaos and disorder ruled in the high social circles" [15, p. 509]. In this way, Tkachev formulates his conviction about the necessity of a revolutionary fight and its right timing in the Russian contemporary context.

By the term *society*, Tkachev understands, first of all, the target group. Social space is a place that has to be changed. Thus, it is not the man who has his irreplaceable active place in the revolutionary process, and accordingly, it is not the man who should change himself of his own accord. Tkachev insists on a need to change society – only the change is determinative for man as an individual. This view also corresponds with his understanding of man as such. For an illustration, we can mention his view on the radical differences among efforts, aims, and activities of socialists – revolutionists and religious sectarians¹. “The role of the former, if I can say it so, has purely individual character: a sectarian tries to educate, to transform, to improve each one person separately. A socialist revolutionist attempts to change and to transform those social conditions which influence life and development of the whole society while remaining at the position of the individual. The former influences individual, the latter influences masses” [20, p. 651]. Thus, Tkachev points to a change of the individual through a change of social circumstances where an individual lives and develops oneself. It should be emphasized that, in doing so, Tkachev does not underestimate the value of man as such; he does not consider man being inferior to the whole and the whole being prime. The whole, society, is an important tool. In the context of these reflections, let me note that despite the transformative process is not dominantly based on the activity of the individual, the changes suggested by Tkachev are meant to be primarily aimed at the benefit of each man. That will have an essential impact also on thoughts which I will address later. According to Tkachev, not only a revolution should be realized by the initiative of the minority – the revolutionary minority. It is decisive also for the whole development immediately after the revolution. The situation should be consolidated through a small, hierarchically arranged and stabilized competent minority, a dominant group with clearly set goals.

The revolutionary minority has to work in the perfect concealment before an outbreak of the revolution. Subsequently, Tkachev attempts to point out to a need for the formation of organizations and structure, which will manage this process, such as the socially-revolutionary union, the party. When thinking about this dominant minority as a well-organized group, Tkachev is aware of criticism of opponents aimed at a potential abuse of power by the minority. This context is related to an extensive topic of Tkachev's writings, the topic of the revolutionary party, elaborated mainly in the work “What is the party of progress”. The scope of this paper does not allow me to expound this motive more extensively. I will mention just several features relevant for the discussed issue, i.e. what are the foundations on which the revolutionary social change should be successfully implemented.

¹ By the term *religious sectarian* Tkachev designates the adherents of the Russian religious philosophy who represented the strongest ideological and philosophical opposition to the Narodism as a secular stream of thought. We can mention Vladimir Sergeyevich Solovyov as an example of the representatives of the Russian religious thinking in the second part of the 19th century.

When talking about the question of a change of society through a revolutionary coup, we should pay attention also to Tkachev's understanding of man. As I mentioned above, in Tkachev's view, an individual **man** does not play any principal implementing role. It can be seen also in a free usage of the terms man, individual, and person in his works. The notion that man is a product of society and his surroundings may be regarded as the dominant attribute of Tkachev's characteristics of man: "Human *self* is a product of a long sequence of causes; it fully depends on an environment in which one lives. It is connected by uninterrupted ties with many other human *selves* which have preceded it and of which it is a contemporary and which determine its action. In short, it is only one of the small links in an endless chain of causes and consequences. In other words, it represents one of the manifestations of that necessity, which was in the past laid as the opposite of freedom" [21, p. 140]. Thus, Tkachev emphasizes the influence of society on individual in such a way that society not only determines man, it even determines how a man perceives oneself within categories such as freedom of action and thinking: "Our consciousness of own freedom in thinking and action is nothing more than a consciousness that all our thinking and action is dependent and determined by our *self*, i.e. an aggregate of those diverse physical and psychical causes, those affective and intellectual states, which we have agreed to call our *self*, our character, our will etc." [21, p. 141]. Another principal attribute of man is his egoistic nature: "Majority of people in the majority of cases do not act on noble principles or abstract ideas, but on an ordinary calculation" [23, p. 130]. At the other place, he notes in the similar spirit: "If we perceived man separately, in isolation from other people, it would be undeniable that each man always thinks and acts upon his private interests, for his advantage, own benefit, own welfare. That represents the only stimulus of human activity" [23, p. 120]. Afterwards, he adds also the second, social, side of man: "For the confirmation of the truthfulness of human utilitarianism, it is appropriate to look at the results of an impact of the whole society understood as a connection of many human individuals" [23, p. 120]. The result of these statements is the following question: "Where does that peculiar contradiction between the individual effort of each man to reach personal happiness and the consequences of the influence of society which bring a direct opposite of any personal happiness come from?" [23, p. 120]. Tkachev writes that the majority of respected philosophers and theologians have explained this issue by an influence from the outside, by the influence of some power out of man. In this way, the issue is transformed into the eternal problem, which is only apparently explained by individual conceptions – including religion. Tkachev does not agree at all with such a way of explanation and he states that this issue is possible to solve in generally valid level. However, in doing so, he does not deny that it is not only an intrinsic human action. That conviction or, more precisely, such formulated demand of a general validity will play an important role in the formulation of further thoughts of this Narodnik thinker.

The motive of action and decisiveness in action represents another fundamental feature in Tkachev's thinking, which is probably not very surprising if we take into account the abovementioned thoughts. It is understand-

able or possible to suppose that the author who puts such a great emphasis on the change of social organization through a radical way will stress that motive. Take a look at his answer to the question concerning the role of moral ideal and the need for its implementation: "Morality of a certain environment is not determined only by the extent, meaningfulness, and humanity of its moral ideals, but mainly (and that is fundamental) by its relationship to these ideals. Man can have an extensive and meaningful moral ideal, but if s/he will not even move his or her finger for its practical implementation, if s/he does not implement it into his or her life, if s/he does not project it into his or her action in society, then nobody will consider such a man being moral" [22, p. 449]. We can notice that here Tkachev refers to man as an individual. Nevertheless, I have chosen this idea mainly as appropriate illustration of the motive of action. The idea is interesting also because on the one side it determines a need for decisive action but on the other side, as I will try to show, the motive of action and implementation of a certain ideal opens for Tkachev a problematic space. According to the Russian thinker, it is crucial to answer the question which may be formulated in the following way: *What ideal should be fulfilled, according to which one should we act?* Thus, Tkachev is interested in what a revolutionist should implement. Precisely speaking, Tkachev is in a certain way distressed by the notion of many ideals that could be imagined and also by the fact that any ideal can be neither the only one nor the only correct one. Tkachev, who emphasizes the principle of general validity and necessity, sees in that not only a problem but the essential mistake. An accompanying problem of this relativity is frequent excessive concentration on the question how to justify and determine the right ideals, which according to Tkachev do not lead to any results and do produce a vicious circle of constant questioning without a possibility to reach a clear idea of what has to be implemented. It is not hard to imagine that within the intentions of Tkachev's works, this issue is extraordinarily serious if we take into consideration what he so frequently emphasizes. According to Tkachev, the value of ideals lies mainly in their role of the goals of action and implementation of changes.

So far I tried to introduce those elements and issues which in a considerable extent influenced Tkachev's opinions and which emerge from the need to implement a radical social change in the form of a social revolution implemented by a small group of revolutionists, i.e. to adjust social conditions on the grounds of generally valid determinations to be able to have an influence on individual. We can imagine what causes a problem also beyond direct Tkachev's statements. However, it should be reminded that the central interest of this paper lies just in the works and opinions of the Russian thinker. The following statement can be understood as a milestone in the reading of Narodnik thinker's works: "The preparation of a revolution is not a role of a revolutionist. It is prepared by exploitation-men – capitalists, landowners, popes, police, office workers, conservatives, liberals, progressivists etc. Revolutionist not only has to use and in an appropriate way combine the elements that are complete, given, created by history, and emerging from a social life of a nation, which are consolidated and developed thanks to an obtuseness of protectors and nonsense of governments with

their policemen and armies... Revolutionist does not prepare a revolution, he implements it. Let's go forward! Let's go quickly! All indecisiveness, each delay is criminal" [14, p. 455]. The basis of a revolution depicted in representations of social determinations covered by a motive of capitalists, landowners, popes, police, or public servants, is, as I suppose, quite comprehensible. I consider the given idea to be a milestone in the reading for that reason that a revolutionist is not the one, who prepares a revolution, but he "only" implements it, and he does so with the help of a certain set of instruments which are unknown for us yet. At this moment, the mentioned inspirational task may be crystallized more clearly on the background of a demand which Tkachev formulates as follows: "What does, in general, determine the revolutionary powers of this or that social environment? They are determined mainly by two prerequisites: by the character of ideals in a given environment on the one side, and by their relationship to the reality of the real life on the other" [17, p. 527]. Here we can find a more detailed notion of the abovementioned need to determine an ideal that should be implemented since it represents the fundamental determination of action as the most dominant activity in general. The second side enriching our reflections on Tkachev's works is the relationship to a reality of the actuality. By that Tkachev understands the relationship to that what in fact happens in society. An inspirational mission of those who prepare a revolution lies in their task to determine the ideal and to find instruments for implementation of changes in society in order to satisfy social needs. Tkachev frequently points to a problem of the separation of conceptions of thinking from the real life. In consequence, it only contributes to – besides an absence of a general validity of ideals – an impossibility to act according to them. The importance of a criterion of rooting the thinking in social action and its needs as well as applicability into this environment is illustrated also by the following idea: "It is understandable that among all writings, the greatest significance for us do have those ones which clarify to the youth its revolutionary ideals, give the youth advice and examples of a revolutionary praxis, those which deal with basic questions of its activity in this or that way" [21, p. 174]. These writings form one of the basic frameworks within which Tkachev presents his thoughts. He actually has an indubitable ambition to enter just this space and to deal with practical use of ideas right in the revolutionary and post-revolutionary environment of *the second day after the revolution* when the social relationships will be consolidated anew. An urgency of these requirements associated with the time when Tkachev was writing is expressed by this statement: "A revolutionist has not yet realized, how and by what the replacement of the existing abnormal organization of social relationships is required, he still has not even created any ideal of a light future in his head. So far, it is impossible to expect some extraordinarily useful results in his action, there cannot be seen any manifestation of stableness, neither consistency nor purposefulness" [19, p. 543]. *Stableness, consistency, purposefulness* represent the building stones of possible changes and action of a revolutionist that, however, – as yet – have not been fulfilled, and a revolutionist himself is unable to do that since it is

not his scope of activity. A revolutionist waits for the goals which he has to fulfil and also for the tools by which he will fulfil the goals.

In order to define a wider context into which are set Tkachev's philosophical thoughts, mainly on history, I consider being necessary to introduce the author's attitudes in two, or more precisely, three mutually interconnected *time levels in relation to the act of revolution itself*.

Firstly, there is a certain preparatory period that on the one side lies in a deterioration of social situation to such an extent that the change through a revolutionist and, in fact, through a violent coup appears as inevitable, and on the other side, within the mentioned period, the change is formed as a product of escalated social situation in the level of ideology, philosophy etc., what makes a platform of the revolution itself. The second period is aptly named by the title of one of his works: "On the Eve and the Day After the Revolution". It is a period of the implementation of a revolution itself and simultaneously a period of changes which will arrive after the revolution is finished. The changes which come after the overthrow of the existing regime are the long-term sequence of events, and for this reason, I have outlined the evolution of Tkachev's thought in two, or more precisely, three periods. Tkachev himself understands a radical transformation of society as a long-term process. It represents another level of Tkachev's objections to the conceptions of the Brussels and Genevan socialists. According to Tkachev, they do not deal with how this change will practically arrive at all. It seems that they consider a new organization being fallen down from heaven, as it would be clearly given, working and fulfilling all socialistic ideals. However, they do not even have an idea of how could all this be established.

If I wrote on the need for an ideal for the implementation of revolution, it is necessary to note that these Tkachev's reflections are tied with the content of the term progress. Just the idea of progress has for the revolutionist a principal significance within a directing of his action.

I have also mentioned that in the preparatory phase of the revolution, besides social conditions, the significant role is played also by those factors, or those ones, which Tkachev does not delimit in any clear way. However, it can be understood that they create conditions for the implementation of the revolution. Tkachev's views on history indicate that the work of historian plays a certain role in the process. Just a historian¹ appears to be the one

¹ In this context, the still open question is, who exactly should be that power, the element that will determine the clear direction of a revolutionary change. Based on my previous study of Tkachev's works, it is possible to think also about philosophers, journalists, and writers besides historians who appear to be the most acceptable base. Mentioned unclarity leads up to the question, whether Tkachev could deal with the issue in any of his works which have not been preserved. In relation to Tkachev's works, there can be found some reactions on works which are ascribed to this Narodnik and which are not preserved (such as work "Эстетическая критика на почве науки"). It is also well possible that the question refers to an open issue that the Russian thinker intended to problematize later. There are several places in Tkachev's works where the author declares that he will elaborate a certain question in a separate work in the future, however,

who plays a significant role within the preparatory phase of a change – next to the overall social atmosphere. His mission lies in an understanding and appropriate explanation of progressive or regressive phases in history, and also in the definition of what is progress as an ideal that a revolutionist has to implement. Tkachev presents in detail his notion on what elements a reflection about progress contains, in other words, what kind of reflection could be called as progressive: “I pointed to essential, inevitable elements of the term progress. It necessarily has to contain the notion of a movement in one determined direction for the achieving of a certain goal. Movement, determined direction, and goals – these are three main moments of the progress” [13, p. 296]. In this context, he later formulates another principal idea: “If a movement is needed, and if this movement goes in one and the same stable direction, then we examine this movement as a progressive one” [13, p. 309]. He points out in another place: “What is the notion about progress? It is a metaphysical product of a teleological world-view. Progress supposes a purposeful movement, a development directing to the achievement of certain result which is considered to be its criterion. Without a notion about the goal is a notion about the progress unthinkable” [12, p. 249]. As I outlined, Tkachev characterizes only those elements which create the term progress. It is necessary to address the problematics of a goal and criteria of movement in one stable direction without a consciously determined goal or with a goal that is unclear. Tkachev, in a certain way, explains the existence of progress without a possibility that it could be perceived as progress independently on the moment of a clear goal. At the same time, he creates a space for an explanation of existing interpretations of progress to which he assumes a critical attitude. Among the moments of progress, the goal along with a movement is determinative. Both of these criteria, both moments, may assign to such process the name progress. As we will see later, this will have an essential significance for Tkachev, since he considers the determination of the goal to be so peculiar that nobody took it into consideration in a real action so far. Thus, what absents here is the moment of discontinuance of movement referring to a certain sequence of events which, in Tkachev’s case, still yet to begin. I will return to these motives later and I will try to expound them in a detailed way in the context of transformations founded in Tkachev’s works. I would like to emphasize that he understands these elements as objectively valid components of the term progress, while he sees the movement itself as a conscious action, an activity. Here we meet a problem linked with the postulating of a certain objective validity of the elements of the term progress which is neither rooted nor argued in detail anywhere. It seems that Tkachev presupposed that there exists something such progress itself defined by these attributes which should determine it as objectively established and independent on

he did not manage to write it (we can mention the motives from the works “Педагогика – родная дочка психологии” or “Издательская и литературная деятельность Благовестлова”). We may assume that only Tkachev himself is able to properly determinate this revolutionary directing. This footnote should be perceived as an indication of a certain problem which I intend to cope with in the form of a separate paper in future.

subjective evaluations. As we saw, the elements of the direction and goal can be also understood as constituents enabling movement in any direction and, in doing so, they enable this movement to become progress. It brings considerable problems since these variables may be fulfilled with various contents depending on individuals or differently determined societies. In this variability, Tkachev sees one of the greatest issues of the examination and social change. The main scheme of the problem can be outlined in the following way: The ideal of progress is an inevitable stimulus for action, but its content may be varied. He formulates one of his negative attitudes to an existing understanding of the historical process as follows: "The theory of a movement in the circle is quite dismal. It is terrible to think of that that human history presents a long time ago told fairy-tale, that there cannot be found anything new and unexpected, that the future will be only a restoration of the past, that people are sentenced to the Sisyphean work, that a stone of civilization is pressed to a steep peak of progress only in order to fall to its bottom again" [13, p. 304].

In the connection with the term *progress*, Tkachev pays attention to an issue which could be called an issue of the content emptiness of the term progress. Tkachev writes: "There are not so many words in the everyday life of a society which would be so frequently, or more precisely, constantly abused as the word progress" [13, p. 277]. Tkachev sees that as a great problem; according to his opinion, this term has been emptied in social discourse, although it has the essential status in relation to social events since it represents a fundamental determination for a division of society to those who fight for a progress and those who may be called as conservatives and routine-men. Based on this criterion, also groups of co-fighters and enemies are defined: The sides proceeding from a certain determination of progress (even if they are called by the other side as routine-men and conservatives) may freely define these groups because of the content ambiguity of the term.

Tkachev mentions an interesting example with shops in a city. If all shops in a city were termed only by the same word *shop* (he uses it as a parallel to the term progress), we would not know what is sold there, and thus we would have to visit all of them to buy everything we need. He admits that, after some time, we could get oriented in shops and streets and we would exactly know where we can buy this or that, and thus we would not have to go to all the shops over and over again. The problem here is that everybody calls oneself a fighter for progress, but each one "sells" his progress, and if we get oriented, then we know which understanding of progress is provided in this or that "shop" and, thus, we can visit them according to our preferences. However, until we will get oriented, a butcher's shop will sell to us its progress similarly as a textile shop will sell its one. Such selling of different kinds of progress may cost us a lot of time and worn-out shoes. And imagine, as Tkachev warns, that you move among several cities for several consecutive days and you need to shop everywhere. Tkachev points out also to a situation that you would ask for a certain item in the shop where it is not sold, and they will send you to a wrong shop either consciously or because of their stupidity; they will send us to a butcher to buy a coat. Tkachev tries to

say that even these “dealers” do not have to know each other. Tkachev says that it can drive us crazy and that such a problem concerns everyone who wants to evaluate people around by the category of progress, in other words, to divide them into progressive and conservative ones, because it is not clear which brands of goods they prefer, where do they shop, and to what extent do they know a local offer.

In this way, Tkachev points to the problem of a definition of the term progress which, according to Tkachev, becomes only the empty form in communication, and an arbitrary scale of contents may be ascribed to it. It is necessary to put an end to the ambiguity of this kind once and for all. It is necessary for the effective implementation of revolutionary efforts. On the way out from a dangerous and insane stalemate, the Narodnik thinker provides a criterion that has to be implemented to determine a clear, in Tkachev’s view, objectively valid vision of progress.

The criterion is *obviousness*¹: “And such criterion does exist and it is not any phantom or desire. That criterion is obviousness, however, not in that vulgar meaning so often used in society in order to express an ordinary subjective conviction about legitimacy, i.e. truthfulness of this or that, but in that more exact meaning, according to which an obvious denotes something that every subject would consider being undoubtedly convincing, i.e. true, independently on his or her opinions” [13, p. 285]. This is the fundamental argumentative thesis of his objectively valid conception that creates a basis for other explanations leading to the foundations for an action of an impatient revolutionist. Tkachev wants to explain the character of that *something*²: “We are justified to consider these *somethings* being true in themselves because they are true not only for me or for you, but for all people in general. And if moral world-view of a man may be brought to unambiguity binding for all subjects, then do not say that it is true only for him, for that one concrete man. No, it is true in itself because it has to be true for everybody” [13, p. 285]. By such, for Tkachev clear (although for a reader certainly incomprehensible), way the author creates foundations for objectively valid or existing *somethings* in general. Since Tkachev’s efforts are primarily oriented to a practical sphere of action, to a need for transformation of the country, he is not idle and he specifies that objective *somethings* as the fact of the goal of progress that, up to now, has been presented as the element of the term progress.

The goal becomes a necessity in the life of society: “Society without a goal is logically unthinkable, therefore the fact that in social union³ is a goal always present is the fact fully objective” [15, p. 313]. On the other place, Tkachev adds in a similar spirit: “We cannot impose goals on nature, but we can and even must do that on the human society” [12, p. 251].

¹ Rus. очевидность

² Rus. нечто. Tkachev uses the Russian equivalent for *something* in the plural.

³ Rus. общественный союз. Tkachev uses this term often, however, he does not specify it in detail. That indicates, Tkachev uses it only as a general term denoting society.

Subsequently – after the clarification of objective foundations of progress – Tkachev formulates an important question: “If human life has some objective goal that is obvious for all the people and everyone, then why this goal is understood so differently by various people?” [13, p. 313]. Even in this case, Tkachev offers an objectively valid, and thus “obvious”, answer: “All thinkers (of course, excluding those who investigate society as an independent organism having its own organic units) agree that people form a society in order to be able to implement their human, individual goals in a better and fuller way. Therefore, a collective union of men cannot have any other task besides as full and perfect implementation of life goals of its members as possible. All of them also agree that a connection of these life goals may be included in one goal – in a man's effort to live a happy life, to achieve happiness. According to a general opinion that is the goal of each human existence” [13, p. 314]. Here we meet an attempt to provide a genuine complex explanation of an objective validity which can cope with uncomfortable thoughts in a peculiar way – either by denoting them as subjective fables or by tucking them into a corner of nonsenses not worth of commenting and wasting time. Later, we meet with the notion of happiness as the objective goal: “The goal of human society is identic with the goal of the individual, and that is human happiness. This goal may be called the objective one. It is obvious to such an extent that it becomes obligatory for human reason” [13, p. 314].

On the origin of happiness as a determining measure and criterion for assessing the ideal of progress, Tkachev writes: “This measure, which is a priori so to speak, is inductively derived from history of human life in society; it has been adopted from the essence itself, from the goal of this social life” [12, p. 251]. Let me quote an extensive statement where Tkachev tries to solve, in a peculiar way, also an issue emerging from an obvious reality of human needs, and which could objectively relate to all the people: “Society may fulfil its tasks in a full extent only if: first, it will connect life goals of all the people, i.e. it will create completely equal conditions of education and, in the future, it will bring all chaotic heterogeneities made by individual during regressive movements in history to one common denominator, to one common level. Second, it will achieve harmony of means and needs, i.e. it will develop those needs among its members which are possible to satisfy by the productivity of work, or which may immediately increase productivity or decrease losses, those needs which are necessary for support and development of the individual. Third, if there will be a certain possible extent of satisfaction for all needs of all the people equally guaranteed (we say: a possible extent because the establishment of absolute harmony between means and needs represent only barely reachable ideal). Implementation of all these three conditions in as full extent as possible represents a final goal of society. It is a goal completely objective that emerges from the essence of life in society itself. Human life in society cannot have another task than to help to implement the goals of individuals which constitute the society” [13, p. 321]. The mentioned quotation from the work “What is the party of progress” allows, as I think, to make a clear idea of the understanding the term *happiness* within the conception of progress. It represents an objective goal

that as an element of progress becomes the objective goal of progress as such. According to Tkachev, that is an original output that none of those subjective idealizing or religiously idealizing sectarians has ever managed to do. If I indicated in my description of the elements of progress that Tkachev specifies the determination of progress by the connection of movement as a conscious activity with one of the elements, with a goal or uninterruptedness of this movement not by a chance, now we can see this intention more clearly. As I mentioned, according to Tkachev, nobody has determined such objective and obviously clear criteria of progress so far, nobody has determined the goal of progress in such an objective way; so there would not be possible to think about progressive thinking if progress necessarily consisted of all three objective elements. It would not have any historical representation in this undivided form.

Postulating of the objective progress take us only a step from all great possibilities which this discovery based on obviousness will enable.

As a key for the entrance to a new world that has not been objectively known so far, Tkachev uses economical interests. These have been already partly formulated by him.

Economical factors are, according to Tkachev, dominant elements in the whole history. He writes: "Neither moral doctrines nor critical thinking moves the history or create its genuine content which is determined sovereignly by the individual affects, by the subconscious, almost completely instinctive needs. These affects, these subconscious needs are determined by the economic interests of that environment in which they arise and are developed. They are some kind of nerves of social life, a soul of history, on which all the attention of a historian is concentrated" [21, p. 173]. On the effect of economical causes, Tkachev writes in other work: "Economical causes, as we can saw, have created and supported all the enormous nonsenses which tortured and excruciated human reason during so many centuries. The same economical causes have eliminated and destroyed all those nonsenses as soon as the need for them disappeared. The fact that all the wisdom of intellectuals and all the beautiful speeches of apostles could not be implemented was caused by the economical interest itself" [23, p. 129]. Tkachev demonstrates the power of economic influences on several places, such as: "When a factory owner yields a certain percentage of profit, when a shopkeeper decreases the price of goods, when Englishmen bought slaves in their colonies and English barons, in turn, bought their serfs, then believe that the stimulus was neither philanthropy nor love to humankind or any humane motives, but an ordinary arithmetic calculus and nothing more" [23, p. 130]. Tkachev even claims that also religious determinations are subjected to this economical factor: "In most cases, every private business has had also some religious goal. Business expeditions have been at the same time the missions, and missions – business expeditions" [23, p. 131]. In this connection, he mentions also the crusader expeditions. However, he also writes that the church with its teaching was often a considerable obstacle in the development of business and market, i.e. businessmen frequently had to fight with the authority of the church, what often caused that the economical power prescribed operation of the church, and the church was an apolo-

gete of economical interests. A few pages below, he adds in the same spirit: "A dominant philosophy, religion, and science do not represent anything else than a mirror in which the economic needs of a nation in a certain period are reflected and repeated with a mathematical accuracy" [23, p. 133]. He goes even further. "All great changes that have been realized in human world-view within a moral sphere and in a sphere of thinking arrived by the influence of given economical relationships, of given economic interests. As we saw, these changes were happening unobserved, gradually, they had not been in accordance with great scientific discoveries, they had not been made by the power of some genius or the whole group of extraordinary thinkers. Thinkers started to spread disbelief, tolerance, or utilitarianism long time after the economical calculation has changed people's views on the infallibility of the catholic dogmatism and on the role of suffering and hedonism in human life" [23, p. 149].

Thus, it is apparent that the power of economical influences does not evade even the sphere of the state, politics, and law, as we can see, while the role of the economic element in the legal field still has not been sufficiently explained. In this connection, Tkachev writes on the role of economic influences: "In general, it is possible to say that economical relationships determine the main and key elements of a state organization. Details and particularities are, of course, determined by a given level of thinking in a country" [25, p. 438].

The abovementioned sequence of Tkachev's statements represents one of the results of his new and objectively valid characteristics of progress that establishes the happiness of individuals of the respective society as the goal of social life. Just the determination of objective criteria helps us to uncover the number of falsehoods and injustices which happened and are still happening, falsehoods and injustices which were conditioned by economical influences and excused by anything, and which were perceived as plausible at the time.

To explain the arisen state, I consider being necessary to pay attention to one essential element which plays a significant role in economic relationships. In the given context, Tkachev emphasizes *capital*: "All qualities of man, everything s/he has, everything s/he wishes for, everything s/he strives for, all that has a significance for man only to such an extent to which it can be capital. Having a capital, that is the highest good, that is his/her final goal, and that is also what s/he fights for" [25, p. 434]. He deliberates about capital also in the sense of mental capital: "What an all-embracing and dominant status in the consciousness of a majority the term capital has. Everything, certainly everything, even also honesty, great-heartedness, or love falls into the category of this term" [25, p. 434]. It can be seen that Tkachev understands the capital in a very wide meaning.

A wider meaning of the term capital is not accidental. On the grounds of his objectively determined goal of progress, Tkachev sees in the capital the key issue of the whole history: "Means for survival – too little for a historical man, he needs to have them in the form of capital. If s/he once reached this goal, s/he will cease to belong to herself or himself, s/he will completely give herself or himself to the hands of this affair, possession of

which s/he strives for. Capital does not belong to her or him, s/he belongs to capital, s/he does not manage capital, but capital manages her or him. It forces her or him to constantly wage a fight which s/he does not wage for herself or himself, but for capital. At this moment, the fight loses any form of the fight for survival. Our attempt to find any reasonable mental grounds, any real or meaningful need for this fight in human nature would end unsuccessfully. No, man does not act on the grounds of own logic, but on the grounds of the logic of capital" [25, p. 434]. This idea refers to a certain digression made by humankind in relation to capital. The thing we yearn for and want to achieve has dominated the humankind to such a degree that it has become completely subjected to that thing. In the result "the accumulation of capital and economic progress indeed undoubtedly help to the development of an activity of reason, but only, so to speak, in a quantitative and not also in qualitative ratio" [25, p. 436]. The development can be understood as the determination of thinking by something what sort of allowed the accumulation of capital. As one of his merits – besides the objective goal of progress – Tkachev considers also the mentioned revelation, a new view or rather an impulse for the revaluation of history. From this viewpoint can be seen that all ideals and values which had been established in history as dominant stimuli of particular historical periods, were determined by the economical conditions fully dominated by the pursuit of capital over which the humankind lost a control. This issue completely disappeared from the objective – and the only possible – goal of history that is human happiness. The capital that should contain a variety of goals and happiness became an unawareness of the genuine goal of human society, a slaveholder ruling the society.

Manifestations of perversity following from the subjection of philosophy and thinking to the capital can be seen, according to Tkachev, also in great thoughts and ideals formulated by bourgeois thinkers: "Bourgeois thinker sums his understanding of social ideal in this way: What is the individual in contemporary society? It is nothing. What it should be? It should be everything. What is the state in contemporary society? It is everything. What it should be? It should be nothing" [24, p. 349]. The quoted Tkachev's idea evokes the political context of his work when he writes about bourgeois thinkers' approach to the role of the state: "In a word, the state is transformed from a political and legal institution to an insurance company" [24, p. 349]. An unprecedented example of such bourgeois thinking is, according to Tkachev, the French publicist and philosopher of law, Ыmil de Girarden, on whose philosophy he writes: "Whole philosophy of Girarden which deals with an impossible task to conciliate the irreconcilable – the freedom in a legal sphere with the freedom of capital – is inwrought by a number of contradictions covered with sophisms and smoothed down with layers of pointless phrases" [24, p. 351]. Later, in relation to the French thinker, Tkachev adds: "Yes, that is the apotheosis of tyranny. Tyranny, the enslavement of individual; that is the final synthesis of all contradictions of that principle of the absolute individualism, which is preached by bourgeois philosophy" [24, p. 364]. He points to the inability of bourgeois philosophy to liberate itself from the subjection to capital, the subjection that bour-

geois philosophers do not want to admit. On bourgeois philosophy, Tkachev also writes: "It uses a raw empiric material in order to fulfil arbitrary frameworks of its metaphysical systems. Since systems are not able and cannot lead anything to mutual accordance, there cannot be any harmony, any unity. They cannot uncover and clarify those unconditional scientific laws, without knowledge of whose social philosophy will stray in the dark forever, and will be getting lost in its own contradictions, while bowing down to praxis with flatterness of a slave as its echo, instead of courageously analysing and ruling it. It takes pride that it strictly follows the facts and does not admit any fantasizing; it calls that as a sober realism" [24, p. 371].

And thus, Tkachev's works may be characterized in the following way: The central point of his interest is the effort to determine the objectively valid criterion of progress as the ideal which regulates human action, or more precisely, the systematically elaborated revolutionary action. With its organization, it reminds the structure of army with officer's staff and the ranks, or to be more precise, in Tkachev's view, the strong party with an executive controlling unit such as a committee, and ordinary members of the party, the executors of revolution. For Tkachev, this ideal with its stimulating function is tied chiefly to a group of revolutionists, ergo to those who practicably execute a revolution. In the process of the determination of the objectively valid ideal within Tkachev's conception, an important status is held by a historian and history as a science working with the past, which is perceived as a space full of different events, social phenomena and changes. Just history represents the soil that is able to most effectively absorb and use influences of objectively and absolutely valid truths. At the same time, it is able to reevaluate its own impact and also the mistakes which have been done in other fields of human active action. And finally, history may provide to revolutionists everything they need for the implementation of revolution and for the transformation of the country during "the second day after the revolution".

We can imagine that the confrontation of Tkachev's opinions with his contemporaries as well as with latter historians of philosophical thinking resulted in sovereignly critical attitudes to his works. Many of them would recommend placing the works of the Russian Narodnik into archival funds titled *Never read that again – brash nonsense*. Despite the mixed feelings caused by the mentioned imaginary title, I consider a further work with the thoughts of this Russian author to be still valuable. I think that his observations pointing to expensively paid social changes or his reflections on influences determining a historian's view on history are extraordinarily thought-provoking. Nevertheless, I cannot get rid of the conviction that a creative spirit of this Russian author is considerably disparaged by the way how *revolutionarily* he profiles himself within the intellectual discourse of the time, and how violently and, let me say, artificially he stipulates his postulates. In my reading of Tkachev, I have not found any single moment that would disprove my conviction that he himself serves as the confirmation of necessity of what he criticizes so much, which means, of subjective attitudes. For me, he represents a negative example of how essential is the

form of presentation of the thoughts of a philosopher as well as the way of his engaging in social discourse concerning the certain thematic field. However, the fact is that his opinions were not marginal, but, on the contrary, they were resonating at the time. The study of Tkachev's works has next to strictly Narodnik context also a much broader significance: his thoughts represent a valuable basis for our understanding of history of thinking – philosophical, political, and social one, within the Russian province in wider relations. These contexts present a historical continuum, and they have permanently marked a character not only of Russia but also of the whole world. I allude here to the mutual interactions of the Narodnik tradition and the legacy of Tkachev's works within the works of V. I. Lenin in particular.

As I already mentioned, this topic is extraordinarily delicate in the environment of the former Eastern Bloc. It is undoubtedly a topic which requires new readings that would be able to enrich still open questions, as one of the significant historians, Leszek Koiakowski, indicates: “The question of the independence of the Leninism¹ as a distinctive variant of the Marxist doctrine and tactics is a long-term subject of disputes. Precisely speaking, these discussions dealt with the question if, in the relation to the Marxist tradition, the Leninism was a revisionist ideology or, contrarily, a perfect application of the main principles of the Marxism in a new political situation” [5, p. 392]. In this way, Koiakowski points to a problematic nature of Lenin's legacy. Let me note that this issue may be even more distinctive when the question concerns the connections of Lenin's works to the Russian Narodism and Tkachev in particular. The extent of the issue as such is a peculiar question. However, I am convinced that new readings definitely require a substantial expert discussion on the nature of these new readings as well as on the nature of a systematic study of the topic – and I do not mean only “to dust off” the selected works of Lenin.

In this phase of my study, I do not have any ambition to outline the nature of new reading or to offer a clear and strict specification of the influence of Tkachev on Lenin. My intention is to give an idea of a possible nature of this relationship, to introduce some problematic features of the relationship and tasks which stand in front of everybody who would like to engage in such research.

As I mentioned above, I will proceed from the works of two Polish historians – Walicki [9] and Koiakowski [5]. The former emphasizes the year 1903 as the turning point – it was the year when the Russian Social Democratic Labour Party split into two factions: Bolsheviks and Mensheviks. According to Walicki [9], up to that year, the intensive and strictly ideological struggle between Marxists and Narodniks took place.

Proceeding from these sources, I will describe general frameworks which may be perceived as the conditions and circumstances of Lenin's possible confrontations with the Narodnik legacy. Subsequently, in the con-

¹ In relation to the term Leninism, it should be emphasized that neither in the work of A. Walicki [9] nor in the work of L. Koiakowski [5] can be found any difference in usage of the term Leninism and legacy, works, or opinions of V. I. Lenin himself.

cluding part of this paper, I will sketch several forms of the interaction between the Narodnik tradition as such and the Leninism, and also between Tkachev and Lenin.

The environment in which young Lenin grew up and was intellectually shaped, distinctively under the influence of his elder brother Alexander, is fulfilled with thoughts of the radical Narodnism. It is possible to say that Lenin relates mostly to opinions produced by the radical and terroristic branch of the Narodnik movement, which, according to Walicki [9], linked Marxism (in the field of economics) with political radicalism of Tkachev. In this context, I would add that Narodnik ideas cannot be perceived only as an immediate and overall identification with economical-philosophical attitudes of the classical Marxism. In a considerable extent, there is emphasized an agrarian folk that cannot be fully identified with the proletariat of Marx¹. In this atmosphere can be found also the origin of an attitude that is typical for a part of the radical Narodniks including Tkachev as well as for Lenin, the conviction that “underdeveloped countries are the closest to the socialism; civilizational development under capitalistic conditions does not increase but decrease the chances of the socialistic revolution. The only chance of socialism is an interruption of capitalistic development at the right moment. Socialism has a greater chance in Spain and Italy than in England, France, and Bismarckian Germany... Socialism has the greatest chances in Russia” [9, p. 239–240]. As we can see, a comparison of the positions of these subjects is possible. Walicki points to that also on another place of his work, when he defines three types of Russian revolutionary intelligence.

The first type is called the rational one, and it has a religious-emotional relationship to its doctrine. Walicki denotes the second type with the attribute “dogmatic-rational” because it uncritically accepts the cult of science. The third type of intelligence is the pragmatic one, which despises all the tenets and principles, it intends to achieve its goal at any cost, and “it is represented by Nechayev, Tkachev, and, in a considerable extent, by Lenin” [9, p. 249]. Walicki's approach enables not only to make a comparison of these subjects but also to identify their common attitudes.

¹ The main issue is that the agrarian way of life of the Russian servitude entailed a specific social order and social organization called *obshchina*. M. Broda refers to attitudes of the Russian Narodniks to the *obshchina* as follows: “An extraordinary attention of representatives of the intelligentsia was attracted by the Russian rural community - *obshchina* and its belonging forms of social autonomous life, *mir*, in which they saw fundamentals of future social and economic system in Russia” [3, p. 87]. I. Berlin in this connection notes: “All populists were agreed that the village commune was the ideal embryo of those socialist groups on which the future society was to be based” [2, p. 219]. R. Pipes writes: “*Mir* – the village commune – meant also ‘the world’. The community restrained the unsocial impulses of the *muzhik*: the collective was superior to its individual members” [6, p. 158]. And L. Bazylow adds: “Without the permission of the whole *mir*, a peasant could not get rid of the rationed allotment or leave the village” [1, p. 325].

One of their similarities can be seen at the terminological level. Walicki [9] remarks that the term *working class* used by Lenin is definitely the Narodnik term and that it was the subject of mockery among the Marxist circles. In relation to the terminological field, he also points out to likeness between Lenin and Narodniks in his usage of the term *democratic* in his early works¹: “Word democratic is for Lenin (similarly as for the Narodniks) the opposite of word bourgeois, liberal” [9, p. 260].

However, the mentioned similarities are not inherent in the whole scale of questions concerning the relationship between Lenin and Narodniks. L. Koiakowski summarizes Lenin’s ideological continuance and interest in the Narodnik tradition along with his intention to critically reevaluate it as follows: “According to Lenin, the credit of Narodniks is that they were first who commented the ambiguity of capitalistic economy in Russia; but they were not able to answer the question they asked in another way than by a reactionary idea of the golden age” [5, p. 328]. We can see that Lenin is aside from the radical Narodnism closely linked just with Tkachev. Tkachev may be viewed as a linking element – a functional connection in the relationship between Lenin and radical Narodniks. In favour of this stance speaks also Walicki who in the connection with the teaching of the Narodnik Bakunin writes: “The most important link between Bakunin and Lenin is undoubtedly Tkachev. Bakunin imagined that after the triumph of the revolution, the centralized and authoritarian organization will quickly become unnecessary. Tkachev did not live in such a delusion. According to his opinion, after the victory of the revolution, a revolutionary dictatorship controlling overall social life (including spiritual life) will be inevitable. The power will belong to labourers supervised by the party (intelligence), even though they were a minority” [9, p. 267]. Here we can see an element that may be viewed as the shift to a crucial dimension of the paper, i.e. the possibility to perceive Tkachev as an immediate ideological predecessor of Lenin. Next to the ability to resist the “delusion” of the insignificance of the party after the victory of the revolution, the motive of minority emerges as well. That can be considered as the key motive on an axis of interaction between Tkachev and Lenin. I would like to emphasize that the abovementioned minority is nothing else than the revolutionary party. In this respect, Lenin does not hide his admiration for Tkachev, which probably follows from the fact that he could not find any substantial support for this matter in Marx’s works. Koiakowski [5] points to the fact that although Marx did not equate the proletariat as a whole with the party, he “did not create any thoroughly elaborated theory of the party” [5, p. 400]. Marx was convinced about an unrestrained power of the proletariat, which Lenin resolutely denied. Lenin as well as Tkachev decisively refused to base a successful revolutionary campaign on unrestrained efforts of the labour movement, no matter how purposeful it would be. I agree with Koiakowski’s opinion that “thus, according to Lenin, the key issue for a perspective revolution is theoretical

¹ A. Walicki mentions three significant periods of Lenin’s works and activities: (1) up to the year 1903; (2) the revolutionary years 1905–1906; (3) after the year 1917 [9]. Thus, the mentioned early works fall under the first period.

consciousness of the revolutionary movement, hence the consciousness which is not able to produce an unrestrained labour movement at any case" [5, p. 397]. The same attitude can be found also in Walicki: "An important role that Lenin assigned to a well-organized, hierarchically ordered, and the centrally controlled party had proceeded from a deep distrust of power and abilities of the unrestrained labour movement. Labourers dependent on themselves may at best arrive at a trade-unionism, in other words, at an ideological subjection to the bourgeoisie. The party (or rather, the leadership of the party) in Lenin's conception should have to play the same role as the intelligence in the Narodniks' conceptions, mainly in that of Nechayev and Tkachev" [9, p. 262]. If Walicki points to the key role of intelligence within the Narodnik conceptions of Nechayev and Tkachev, it should be reminded that Tkachev works with the motive of the party as well. To move forward from this statement, let me briefly refer to Lenin's immediate reaction to the mentioned organizational-theoretical dimension of Tkachev's legacy. That will also enable us to identify the most crucial feature of Lenin's relationship to the legacy of Tkachev.

I will proceed from A. Walicki's analysis of the well-known Lenin's work "What is to be done?"¹ Walicki remarks that Lenin aimed to form a centralized and secret organization of professional revolutionists, and he notes that: "Lenin called the Tkachevian plan of gaining the power as grandiose" [9, p. 261].

More precise assessment may be found in Koiakowski: "Historians very often emphasize the role of Tkachev as a precursor of the Leninism. The conspiratorial Narodnik party *Land and Liberty* founded in 1876, owed Tkachev its organized character, but not its social opinions. Although Lenin spoke about the Narodnism, and mostly about its later form, with a great despise, he greatly appreciated the organizational tradition of the Narodnik conspiracy" [5, p. 336]. Besides the mentioned immediate statements of historians, the connection on the line Tkachev–Lenin is possible to notice also through a criticism addressed to Lenin: "Mensheviks – similarly as Rosa Luxemburg – constantly reproached Lenin's doctrine for "Blanquism", for the effort to defeat the existing condition by a conspiracy, in other words, for following the conspiratorial ideology of Tkachev" [5, p. 407]. An organization of revolutionary activities, strict classification, discipline, and clearly defined frameworks; these were the motives of Tkachev's concept of the revolutionary party, which most notably attracted Lenin's attention. I would like to stress that I base that opinion on the secondary sources, i.e. on the texts of historians I worked with. I have chosen such an attitude intentionally, and I am aware of all admissible difficulties. It should be perceived as my expression of respect to the topic as well as to the reader. The second part of the paper aimed "only" to show that the link between Tkachev and Lenin does exist and that there are good reasons to examine the line Narod-

¹ The work with the identical title was written also by one of the devisers of the Narodnik movement N.G. Chernyshevsky in 1863, 39 years before Lenin. It is said that Lenin knew this Chernyshevsky's work by heart.

niks–Tkachev–Lenin and *vice versa*. That context opens a great space for research, despite the hidden difficulties.

In the course of the interpretation of the ideological proximity of Narodnism to Leninism, we bumped into the issue of terminological ambiguity, of certain vagueness in Lenin's usage of terms. That is why Walicki sends a message to future historians, saying that "the essence of Leninism has to be uncovered in its hideaway" [9, p. 258]. He reflects the nature of the terminological issue as follows: "The basic complication as regards the writing about Leninism is the necessity "to read between the lines". Lenin did not subject his practice to "orthodoxness", however, he unwillingly renounced traditional "orthodox" formulations within the field of theory: instead of rejecting them, he preferred to use them and attributed them – often through strange interpretive methods – the completely different content. He tried to camouflage (also before himself) his revisionism at any cost" [9, p. 258]. All those who are interested in the study of Lenin's legacy should take that into account.

Walicki remarks that it is not possible to perceive Lenin's legacy as a chapter in the history of Marxism, and not at all as a part of the history of the international proletariat. "Leninism is something less and something more at the same time. The problem of Leninism is a problem of the whole Russia and all its history, along with its Europeaness and Asianess, revolutionary movement, and four hundred years lasting Tsarist autocracy" [9, p. 269]. On the other place, Walicki emphasizes a need to conduct an interdisciplinary research and to take a wide scale of variables into consideration: "The investigation has to be done by constant selection of the importance of various Lenin's statements, by revealing diverse meanings in formulations which appear to be identic at the first glance, by permanent confrontation of Leninian thoughts with classical Marxism, with different kinds of the Russian Marxism, and with traditional Russian revolutionary thinking" [9, p. 258–259]. Walicki outlines many hidden issues and difficulties of such examination. In a certain sense, it may be viewed as a stimulus for historians, although the investigation can be never completed. As the credo of hermeneutics says, history has to be constantly overwritten...

In my view, the associated question, the problem arising in front of possible future investigations, is also the question with which I am going to conclude my paper: Can we say with a certainty, which ideas are the genuine ideas of Lenin? Should not we start with the selection between the authentic Lenin's legacy and the Leninism of "selected writings"?

References

1. Bazyłow, L. (1985), *Historia Rosji* [Russian history], Ossolineum, Wrocław.
2. Berlin, I. (1994), *Russian Thinkers*, Penguin Books, London.
3. Broda, M. (2003), *Narodnickie ambiwalencje – między apoteozą ludu a terrorem* [Narodniks' ambivalence. Between the apotheosis of the people and terror], Ibidem, Łódź.
4. Isakov, V.A. (2010), Petr Nikitich Tkachev, in: Tkachev, P.N., *Izbrannoe* [Selected works], ROSSPEN, Moscow, pp. 5–35.

5. Koiakowski, L. (2009), *Giywne nurty marksizmu* [Main currents of Marxism], vol. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa.
6. Pipes, R. (1997), *Russia Under the Old Regime*, Penguin Books, New York.
7. Pomper, P. (1993), *The Russian Revolutionary Intelligentsia*, Harlan Davidson, Wheeling.
8. Rydzewski, W. (1988), *Filozofia polityczna rosyjskiego narodnictwa* [Political philosophy of Russian Narodnizm], Uniwersytet Jagiellocki, Kraków.
9. Walicki, A. (2000), *Idea wolności u myślicieli rosyjskich: studia z lat 1955–1959* [The idea of freedom among Russian thinkers: studies from 1955–1959], Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellockiego, Kraków.
10. Walicki, A. (2005), *Zarys myśli rosyjskiej: od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego* [Essay on of Russian thought from Enlightenment to the Religious and Philosophical Renaissance], Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellockiego, Kraków.
11. Zverev, V.V. (2009), *Russkoe narodnichestvo* [Russian Narodnizm], RAST Moscow.
12. Tkachev, P.N. (2010), Nauka v poezii i poeziya v nauke [Science in poetry and poetry in science], in: Tkachev, P.N., *Izbrannoe* [Selected works], ROSSPEN, Moscow, pp. 221–276.
13. Tkachev, P.N. (2010), Chto takoye partiya progressa [What the party of progress is], in: Tkachev, P.N., *Izbrannoe* [Selected works], ROSSPEN, Moscow, pp. 277–341.
14. Tkachev, P.N. (2010), Nabat (Programma zhurnala) [Nabat (Journal program)], in: Tkachev, P.N., *Izbrannoe* [Selected works], ROSSPEN, Moscow, pp. C. 453–466.
15. Tkachev, P.N. (2010), Nashi illyuzii [Our illusions], in: Tkachev, P.N., *Izbrannoe* [Selected works], ROSSPEN, Moscow, pp. 504–510.
16. Tkachev, P.N. (2010), Revolyutsiya i gosudarstvo [Revolution and state], in: Tkachev, P.N., *Izbrannoe* [Selected works], ROSSPEN, Moscow, pp. 515–526.
17. Tkachev, P.N. (2010), Narod i revolyutsiya [The people and the revolution], in: Tkachev, P.N., *Izbrannoe* [Selected works], ROSSPEN, Moscow, pp. 527–534.
18. Tkachev, P.N. (2010), Anarkhicheskoye gosudarstvo [Anarchist state], in: Tkachev, P.N., *Izbrannoe* [Selected works], ROSSPEN, Moscow, pp. C. 543–566.
19. Tkachev, P.N. (2010), Nakanune i na drugoy den' revolyutsii [On the eve and next day of the revolution], in: Tkachev, P.N., *Izbrannoe* [Selected works], ROSSPEN, Moscow, pp. C. 594–616.
20. Tkachev, P.N. (2010), Revolyutsiya i printsip natsional'nosti [Revolution and the principle of nationality], in: Tkachev, P.N., *Izbrannoe* [Selected works], ROSSPEN, Moscow, pp. 642–662.
21. Tkachev, P.N. (1990), Rol' mysli v istorii [The role of thought in history], in: Tkachev, P.N., *Kladezi mudrosti rossiyskikh filosofov. Iz istorii otechestvennoy filosofskoy mysli* [Fountains of wisdom of Russian philosophers. From the history of Russian philosophical thought], Pravda, Moscow, pp. 128–174.
22. Tkachev, P.N. (1990), Literaturnyye melochi [Literary trivia], in: Tkachev, P.N., *Kladezi mudrosti rossiyskikh filosofov. Iz istorii otechestvennoy filosofskoy mysli* [Fountains of wisdom of Russian philosophers. From the history of Russian philosophical thought], Pravda, Moscow, pp. 444–479.
23. Tkachev, P.N. (1975), Oчерki iz istorii ratsionalizma [Essays on the history of rationalism], in: Tkachev, P.N., *Sochineniya v 2 tomakh* [Works in 2 vols.], vol. 1, Mysl', Moscow, pp. 119–156.

24. Tkachev, P.N. (1975), Utopicheskoye gosudarstvo burzhuazii [Utopian state of the bourgeoisie], in: Tkachev, P.N., *Sochineniya v 2 tomakh* [Works in 2 vols.], vol. 1, Mysl', Moscow, pp. 328–373.
25. Tkachev, P.N. (1975), Zakon obshchestvennogo samosokhraneniya [Public self-preservation law], in: Tkachev, P.N., *Sochineniya v 2 tomakh* [Works in 2 vols.], vol. 1, Mysl', Moscow, pp. 406–460.

СОБЫТІЯ
EVENTS

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ КАК ОТРАЖЕНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ (К 60-ЛЕТИЮ М. Ю. СЕРГЕЕВА)

В конце апреля этого года выдающемуся философу, религиоведу, поэту и публицисту Михаилу Юрьевичу Сергееву исполнилось 60 лет. Научная деятельность его широка и разнообразна. Он является доктором философии, профессором Университета искусств (Филадельфия, США), заведующим кафедрой религии, философии и теологии Уилмет института при Национальной духовной ассамблее бахаи США, основателем и



главным редактором журнала «Studies in Bahá'í Philosophy», членом редакционных советов журналов «Вестник Киевского национального университета культуры и искусств», «Философия и жизнь» (Ташкент, Узбекистан), «Credo New», «Философская мысль» (РАН), «Философия и культура» (РАН), «Век глобализации», «Философский полилог», долгое время был главным редактором книжной серии «Contemporary Russian Philosophy» (Leiden: Brill, Нидерланды).

60 лет – много это или мало? Старость это или зрелость? Такие вопросы человек задает себе, когда приближается к этой дате. Одни после 60-ти уже просто доживают жизнь, другие только входят в ее вкус, продолжают подниматься в гору и испытывают радость подъема вверх, радость видения мира с высоты птичьего полета, да и сами они уже не ходят по земле, а парят в своих идеях, замыслах, творчестве, возвышаясь над сиюминутной злободневностью, понимая с высоты своего парения происходящее на земле гораздо глубже и адекватнее, чем те люди, которые живут, погрузившись в земные тяготы, все более придавливающие их к долу. К таким «парящим в безвременье людям» принадлежит, на мой взгляд, Михаил Юрьевич Сергеев.

Часто люди у последней черты жизни говорят: «Жизнь незаметно пролетела...». Михаил Сергеев так бы никогда не сказал. Почему? Да потому, что он уже прожил не одну жизнь, а множество, и каждая – очень насыщенная, а следовательно, субъективное время ее очень велико. Более того, он продолжает строить планы, мечтать и, по существу, стоит на пороге еще одной жизни, качественно отличающейся, как и все его жизни, от предыдущих, а может, и не одной. В нем раскрываются все новые и новые таланты, способности, а следовательно, рождаются новые замыслы, проекты, новое видение старых явлений жизни, новое видение бытия. Но не будем забегать вперед, попробуем увидеть многосерийный

фильм жизни М. Сергеева; и хотя содержание каждой серии очень отличается от всех других, главный герой и его интенции остаются теми же – это интенции к Истине, Добру, Красоте, Любви, Свободе, Творчеству, Гармонии.

Родился М. Сергеев в России в Москве в 1960 году, тогда это был СССР, в котором существовала особая программа формирования личности. На интеллектуальном уровне – рост науки и образования, их высокая социальная значимость. На духовном уровне – воинствующий атеизм и запрет верующим занимать социально значимые должности. Кроме того, неявный антисемитизм, то есть официально: все люди – братья, но в реальности евреи не могли поступать в престижные университеты, на определенные специальности и занимать престижные должности. Конечно, были исключения: талантливые и гениальные евреи все же получали и прекрасное образование, и нобелевские премии, и известность во всем мире. Именно в такой атмосфере формировалась личность М. Сергеева.

Родители М. Ю. Сергеева – высокоинтеллигентные люди – дали ему прекрасное образование: он закончил престижную французскую школу в Москве с золотой медалью, затем захотел поступить в Институт международных отношений на факультет международной журналистики. И тут столкнулся с «подпольным» антисемитизмом: его, как сына еврейки (у Сергеева отец русский, а мать еврейка), сразу вычеркнули из списка поступающих, но он все же, несмотря на это (это отдельная история), поступил в МГИМО и закончил его, изучив, помимо специальности «Международная журналистика со специализацией по Латинской Америке», девять иностранных языков, причем шесть уже после МГИМО (французский – в спецшколе, испанский и английский – в МГИМО, латынь и древнегреческий – в МГУ на кафедре древних языков, немецкий – на курсах иностранных языков, иврит – в частной школе, итальянский и португальский – самостоятельно). К тому же, М. Сергеев прекрасно играл на гитаре, пел и сочинял стихи.

При этом, как все советские пионеры и комсомольцы, он рос атеистом. То есть во взрослое общество вошел талантливый, эрудированный, идеологически «правильный», высокопрофессиональный специалист, и, по логике вещей, для него должны были быть распахнуты двери престижных организаций и предстоял быстрый карьерный рост. Но не тут-то было! После окончания института М. Сергеев не мог найти работу, два года был безработным и был официально зарегистрирован на бирже труда.

После он работал редактором международного отдела еженедельника «Собеседник», редактором в Гостелерадиофонде, завлитом в московском театре-студии «Арлекин», однако чувство нереализованности себя как личности не покидало и тяготило его. И изучение иностранных языков, по сути, было для него «интеллектуальным алкоголем», которым он пытался «залить» душевную неудовлетворенность своей работой.

В 1990 г. Михаил Сергеев был в командировке в США от театра-студии «Арлекин», и там у него произошла судьбоносная встреча с заведующим кафедрой религиоведения Темпльского университета, профес-

сором Джоном Рейнсом, который после длительной беседы, продолжавшейся около двух часов, пораженный его знаниями, особенно иностранных языков, предложил Михаилу Юрьевичу поступить в магистратуру, а затем – аспирантуру Темльского университета по специальности «Философия религии». М. Сергеев принял это предложение с воодушевлением, ибо душа его тяготела к преподаванию и науке, но в СССР «подпольный антисемитизм» не позволял ему самореализоваться в этом направлении. Он пытался поступать в аспирантуру – хотел писать диссертацию по Серебряному веку, но его даже близко не подпустили к вступительной компании в аспирантуру. Он решил не только ехать на учебу в США, но и эмигрировать из СССР, где, увы, не мог творчески реализовать себя. Так закончилась первая жизнь М. Сергеева.

В 1990 г. он с семьей уехал в Соединенные Штаты на учебу, в 1993 г. получил степень магистра, в 1997 г. защитил докторскую диссертацию по теме «Религиозно-философская концепция Софии: ее генеалогия и эволюция в русской мысли XIX и XX столетия», и ему была присуждена ученая степень доктора философии по специальности «Философия религии» в Темпльском университете в Филадельфии. Впоследствии диссертация была опубликована в виде монографии «Sophiology in Russian Orthodoxy: Solov'ev, Bulgakov, Losskii, Berdiaev», которую один из крупнейших экспертов по православному богословию в современной Америке, профессор Пол Вальер назвал «лучшим введением в русскую софиологию на английском языке».

В своей диссертации М. Ю. Сергеев впервые в общем виде сформулировал теорию религиозных циклов, которую в дальнейшем развивал в статьях и книгах. «В основе моей гипотезы, – рассказывает Сергеев, – лежит представление о религии как об организме – органической системе, фундамент которой составляют священные писания и их истолкования в форме священного предания. В зависимости от различного соотношения Писания и Предания, религиозная система проходит через ряд стадий, или фаз, своего развития: первоначальную, ортодоксальную, классическую, реформистскую и критическую»¹.

После защиты докторской диссертации М. Сергеев начал преподавать в филадельфийском Университете искусств, пройдя последовательно должности от лектора до адъюнкт-профессора. Студенты не только его уважают, но и обожают. Они записываются к нему за три-четыре месяца, а иногда им приходится ждать несколько лет, чтобы попасть на курсы М. Ю. Сергеева, потому что места все заняты. За годы своего преподавания М. Ю. Сергеев прочел около 20 разных курсов, среди которых «Мировые религии», «Авраамические религии», «Введение в Библию», «Русская религиозная мысль», «Введение в модернизм: XIX век», «Введение в модернизм: XX век», в том числе и авторские курсы «Святая война», «Религия, искусство и апокалипсис», «Жизнь после смерти». И это не удивительно, ибо М. Ю. Сергеев – яркая, колоритная личность, в которой органически сочетается высокий профессионализм и интеллект,

¹ Сергеев М.Ю., Шелковая Н.В. Религия и духовность. Опыт философского размышления // Философские науки. 2017. № 12. С. 77.

артистические способности, творческое изложение материала, нестандартные методики преподавания и высокая культура. Кроме того, что очень важно, он любит свою работу и студентов. И они, конечно, это чувствуют.

Вместе с тем, М. Ю. Сергеев – крупный ученый, неординарно мыслящий и многогранный в своих интересах, как любой талантливый человек. Об этом свидетельствуют сами названия его книг: «The Project of the Enlightenment: Essays on Religion, Philosophy and Art» (сборник статей на рус. и англ. яз.) (2004), «И сотворил Бог смех» (2005), «Sophiology in Russian Orthodoxy: Solov'ev, Bulgakov, Losskii, Berdiaev» (2006), «Апокапипсис: Заметки философа» (2009), «Поэзия русских философов двадцатого века: Антология» (авторы-составители М. Ю. Сергеев, Л. Н. Столович) (2011), в которую вошла большая подборка стихотворений самого М. Ю. Сергеева, «Smile From Heaven: An Anthology of Religious Humor» (2012), «Theory of Religious Cycles: Tradition, Modernity and the Bahá'í Faith» (2015).

Следует обратить внимание на тот факт, что советскому атеисту судьба уготовила специализироваться в области религии, что не только не вызвало протеста в душе М. Ю. Сергеева, но и нашло положительный отклик. По приезду в США в связи с большими трудностями разнообразного характера, связанными с первым временем проживания в другой стране, Михаил Юрьевич сначала потянулся к религии рода – иудаизму, но его свободолюбивую и в то же время толерантную натуру оттолкнула строгая догматика иудаизма. Он начал искать духовную отдушину. Примкнул временно к протестантизму, широко распространенному в США, но и там он не нашел того, чего искала его душа.

И тут он встретился с уникальной религией бахаи, которая, в отличие от всех других религий, не считала себя единственно истинной, не отвергала другие религии как ложные, а «снимала» их учения в своем учении о единстве всего человечества. Космополитизм этой религии отвечал свободолюбивой натуре М. Сергеева, и он стал последователем этой религии. Причем он не только принял веру бахаи в свою душу, но и стал ее теоретиком, посвятив ей свою монографию «Theory of Religious Cycles: Tradition, Modernity and the Bahá'í Faith» и в 2012 г. основав первый в мире научный журнал о вере бахаи «Studies in Bahá'í Philosophy». М. Ю. Сергеев принимает активное участие в лекциях о философии бахаи, а в 2017 г. стал заведующим кафедрой религии, философии и теологии Уилмет института при Национальной духовной ассамблее бахаи США. Сейчас он по скайпу читает лекции по философии веры бахаи студентам этого института со всего мира, рассматривая философию как путь к духовному просветлению. Так, М. С. Сергеев в интервью с А. С. Ниловым отметил: «Я не считаю, как пишете Вы, что “Трансцендентное Означаемое налагает запрет на философское вопрошание”. Напротив, оно его стимулирует»¹.

¹ Теория религиозных циклов (беседа А. С. Нилова с М. Ю. Сергеевым в рамках проекта «Современная русская философия») // Философские науки. 2017. № 1. С. 128.

В 2017 г. главный редактор книжной серии «Современная русская философия», выходящей в голландском издательстве «Brill», профессор Университета Северной Каролины Уильям Гей ушел на пенсию и передал свой пост М. Сергееву, так как ему очень понравилась его монография о религиозных циклах. Так началась еще одна жизнь М. Ю. Сергеева. На посту главреда организаторские способности и творческие замыслы Михаила Юрьевича развернулись во всю ширь в прямом смысле слова: он создал и реализовал поистине эпохальный проект, подготовив к изданию на английском языке антологию современной русской философии «Russian Philosophy in the Twenty-First Century: An Anthology», в которую вошли работы лучших философов современной России (в том числе и живущих за ее пределами). Это первая антология современной русской философской мысли в англоязычном философском мире.

Параллельно М. Ю. Сергеев создал и реализовал другой эпохальный проект: издал в США на русском языке антологию философских тестов современных русскоязычных авторов из 8 стран мира (Германии, Израиля, Италия, Китая, США, Украины, Швейцарии, Швеции) – «Русское зарубежье: Антология современной философской мысли» (M-Graphics, Boston, MA, 2018).

В 2020 г. М. Ю. Сергеев передал свой пост главреда книжной серии «Современная русская философия» Алиссе ДеБласио (Дикинсон колледж, США), чтобы полностью посвятить себя научной работе. И не только научной. Как я уже отмечала, Михаил Сергеев – разносторонне талантливая личность: пишет стихи, играет на гитаре, поет, ему принадлежит замечательная повесть «Своей свободой дорожи...», представляющая историю московского музыкально-драматического театра «Арлекин», пишет книгу о театре, в котором работал, – «Московский театр “Арлекин”»: создание, история, спектакли».

При этом он – нежно и трогательно любящий муж, отец и сын, верный и преданный друг, очень искренний и порядочный человек, очень добрый, отзывчивый, с тонкой душой.

От всей души поздравляем Михаила Юрьевича с юбилеем и желаем ему еще много-много новых, интересных, творческих жизней, реализации замыслов и проектов, рождения гениальных идей и просто человеческого счастья и любви. И, конечно, многая лета в добром здравии.

Н. В. Шелковая



SPIRITUALITY IN THE GLOBAL AGE: THEORY OF RELIGIOUS CYCLES AND ITS IMPLICATIONS*

Mikhail Sergeev

The University of the Arts,
Philadelphia, USA

В XIX и XX вв. феномен религии объясняли, как правило, редуцируя религиозный опыт к другим сферам общественной деятельности – социальной, экономической или психологической. Сейчас тезис о «смерти Бога» кажется ошибочным, а влияние религии не только возросло, но и, к сожалению, привело к росту религиозного экстремизма. Каковы же предпосылки для мирной эволюции религиозных институтов? Являются ли религиозные организации всего лишь властными структурами, которые связаны с насилием? Значит ли это, что для искоренения войн на земле необходимо избавиться от религиозных практик? Эти и другие вопросы о роли религии в обществе становятся особенно актуальными в наше время, для которого характерна стремительная глобализация. В статье роль и место религиозных систем в глобальном мире рассматривается через призму авторской теории религиозных циклов, согласно которой в ходе эволюции каждая историческая религия проходит через конкретные и почти идентичные фазы становления и развития: формирующую, ортодоксальную, классическую, реформистскую, критическую и пост-критическую, а также претерпевает два типа кризисов – структурный и системный. С этой точки зрения анализируются иудаизм, буддизм, христианство и ислам. В статье прослеживается сходство в развитии этих конфессий и предлагается иной взгляд на современный религиозный ландшафт, делается предположение о росте новых религиозных движений с глобалистскими учениями и институтами.

Ключевые слова: эволюция религии, религиозный цикл, иудаизм, буддизм, христианство, ислам, сравнительные исследования.

In modern times there have been numerous attempts by scholars to theorize about religion. Most of those theories reduced religion to other spheres of social activity – social, economic, or psychological. Now, in the 21st century, those radical predictions about the “death of God” seem shortsighted. After a temporary retreat religion came back with increased influence, power, and, unfortunately, violence. What are the preconditions for a peaceful evolution of religious institutions? Are religious systems simply power structures that inevitably involve violence and abuse, and to eradicate the war should we also get rid of religion? Those and many other related issues concerning religion’s role in society become especially important in our time of the increasing globalization. This paper looks at religion in the global age through the prism of the theory of religious cycles that is outlined by the author. According to his approach, in the course of its evolution, every historical religion goes through specific and almost identical stages of growth. Based on a distinct correlation between sacred scriptures and traditions, the author distinguishes six such phases – formative, orthodox, classical, reformist, critical, and post-critical. Also, in the course of its expansion religious system undergoes two types of crises – structural and systemic. The author applies his theory of religious cycles to the analysis of such world spiritual traditions as Judaism, Buddhism, Christianity, and Islam. The study reveals astounding similarities in the evolution of those faiths, offers a different perspective on modernity and predicts the rise of new religious movements with globalist teachings and institutions.

Keywords: evolution of religion, religious cycle, Judaism, Buddhism, Christianity, Islam, comparative studies.

© Sergeev M., 2020

<https://doi.org/10.31119/phlog.2020.1.111>

* This article is a revised version of the first two chapters of my book *Theory of Religious Cycles: Tradition, Modernity and the Bahá’i Faith* (Leiden: Brill, 2015). URL: www.brill.com/products/book/theory-religious-cycles.

Introduction

In modern times there have been numerous attempts by scholars to theorize about religion. In the nineteenth and twentieth centuries, Western thought produced major theories on the subject, which are still debated in American universities as classical illustrations of scholarly work in the field. Most of those theories reduced religion to other spheres of social activity – social, economic, or psychological. In the twentieth century, with the rise of the Soviet Union – the first and only atheistic empire in human history – believers were even more so confidently told that religion is simply an old-age superstition and is about to disappear with the continuous progress of modern science.

Now, in the twenty-first century, those radical predictions about the death of God seem premature, shortsighted, and “slightly exaggerated,” to say the least. Not only religion did not die out but it resurfaced instead with increased robustness and power. Religion is the only social institution that provides us with a glimpse of hope and a sense of certainty about life after death and immortality. And it is not surprising that people stick to faith with all their hearts to exhaust the existential anxiety of their life journey.

What seems to be wrong with religion though is centuries-old violence that was – and still is – perpetrated in its name. Islamic jihad and, of course, medieval Inquisition and Crusades are the first things that come to our mind when we think of religion today. Can religious systems evolve? Can they guide us to and establish egalitarian peace rather than hierarchical authority? Or, as the New Atheists contend, religious systems are simply power structures that involve violence and abuse, and to eradicate war we should also get rid of religion?

Those and many other related questions about the role of religion in society become especially important in our time when all problems of humanity are increasingly globalized and thus magnified. In this paper, the wide-reaching evolution of religion is analyzed through the prism of a theory of religious cycles that aims to discover similar patterns in the historical development of religious systems.

Model of Religious Cycle

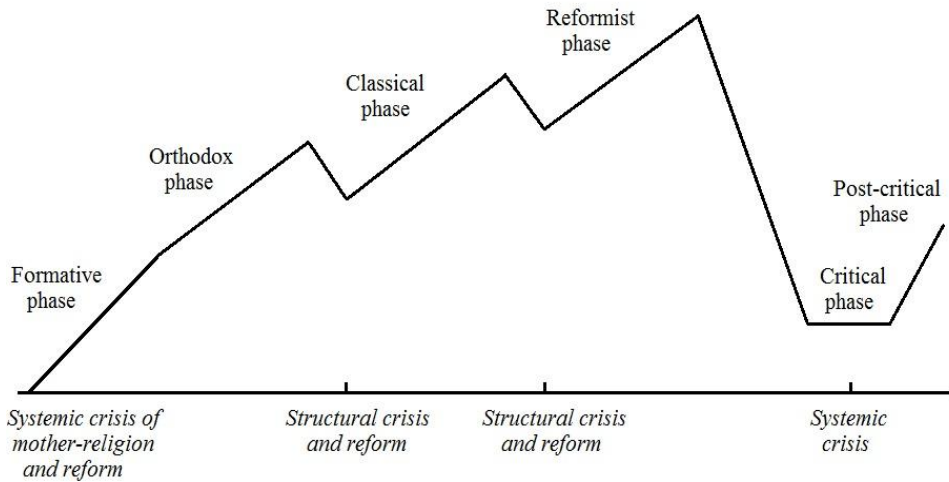
To approach religion from a global standpoint I proposed a theory of religious cycle that provides methodological tools to compare religious systems phenomenologically. According to my theory, a religious system represents a semantic structure that creates a net of meanings whose origin is not available to ordinary human beings. To preserve its original teachings and to transmit it to the following generations, religions develop sacred scriptures and sacred tradition whose main purpose is to interpret the primary texts. No matter how explicit or detailed, the scriptures are never exhaustive and call for interpretation because of the peculiar nature of the religious experience that is rooted in the transcendent.

In the course of its evolution, and independently of its doctrines and practices, a religious system goes through six stages or phases – early or forma-

tive, orthodox, classical, reformist, critical, and post-critical. The early or formative phase of the religious system contributes to the formation of its scriptural canon and the establishment of its sacred tradition. The orthodox phase cements the traditional foundations of religion by fighting heretical movements and their alternative scriptural interpretations. The classical phase reformulates sacred tradition by adding new interpretations to the canon. Reformists purify tradition from the accumulated interpretations to get back to the core of sacred teachings and restore the original faith.

Each phase in the evolution of religion offers its answer to the misbalance of sacred scriptures and sacred traditions that result in the structural crisis of religion. Structural crises, which challenge sacred tradition, are usually resolved by the appearance of new branches or divisions within the existing religions. In contrast to structural crises that question tradition, the systemic crisis of religion shakes up the foundation of the system itself, namely its sacred scriptures. The systemic crisis marks a fundamental challenge to religious authority that can be overcome only by the introduction of new religious systems with their own scriptural texts. During this critical phase, mother-religions usually produce their offshoots in the form of new religious movements.

Chart 1 – Model of religious cycle



After the critical phase, religious systems do not deteriorate but renew and reconfirm their foundations. The birth of a new religious movement from its mother-faith sparks competition between the two, which is vital and healthy for both traditions. As a result, age-long religions flourish alongside their younger counterparts by reorganizing their sacred tradition and restoring the authority of primary scriptures. In the following section of the paper, this model of religious cycles will be applied to the evolution of Judaism whose

historical development may serve as an archetype for the cycles of major world religions of Buddhism, Christianity, and Islam.

The Cycle of Judaism

Judaism is one of the oldest religious traditions in the world. Its historical records are preserved in the Hebrew Scriptures; however, many of those writings remain legendary from the point of view of modern archeology and historiography. The scriptures of Judaism, called the Tanakh, consist of three parts – the Torah, the Prophets, and the Writings. The most important part is the Torah, or Pentateuch, which contains mythological sagas about the creation of the world, the fall of Adam and Eve, the Hebrew patriarchs, and the life and teachings of Moses. According to Biblical scholarship, its priestly editor(s) compiled the Torah from multiple sources around the fourth century BCE [3, p. 95].

According to tradition, Jews trace their ancestral lineage to the patriarch Abraham and his wife Sarah, their son Isaac and grandson Jacob who, after having wrestled with God, changed his name to Israel and became the progenitor of the new nation. Although Abraham is considered the first Hebrew who made the covenant with God, the central figure of Judaism as a religion is Moses who delivered the sacred Law to the nation of Israel. According to Biblical scholars, Abraham may have lived around the eighteenth century BCE while Moses prophesied nearly six hundred years later – somewhere in the thirteenth century BCE.

The Bible emphasizes the special status of Moses who “beholds the likeness of the Lord” and the extraordinary character of his communication with the deity [5, num. 12.6–8]. For the Hebrews, the journey out of the wilderness into the land of prosperity and happiness symbolized salvation. From that moment on, the Biblical religion developed along the lines of the model of religious cycles outlined in the previous section. Having begun with Moses, the religious cycle of Judaism would later culminate with Jesus and the birth of Christianity during the systemic crisis of the Jewish faith, which will undergo its further post-critical transformations. In the meantime, the covenant with Moses was recorded in the scriptures and became the heart of Biblical Judaism. And, eventually, the Torah, which revolves around the Law of Moses, acquired the highest status within the Jewish scriptural canon.

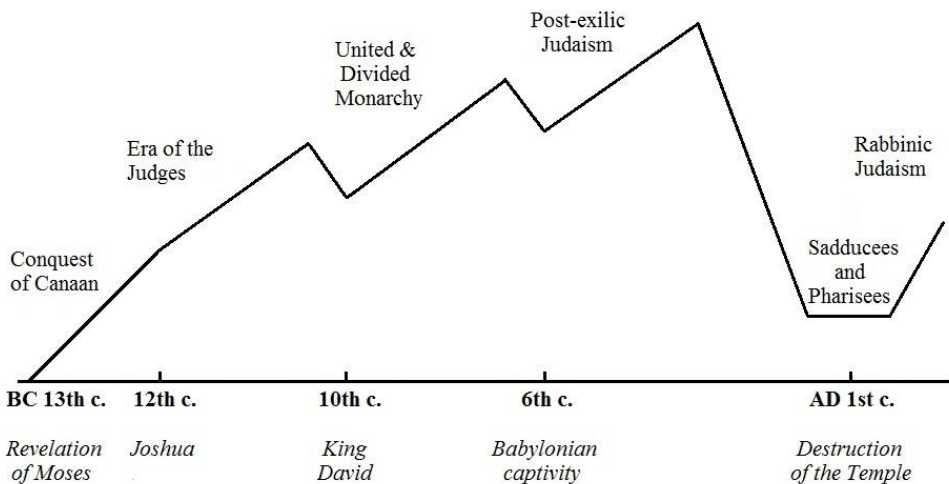
After the death of Moses, his appointed successor, Joshua, led the Israelites to the Promised Land in a series of military campaigns that resulted in the settlement and land distribution among the twelve tribes. In the Bible, these events are described in the Book of Joshua that immediately follows the Pentateuch in the Hebrew Scriptures. In terms of my theory, they refer to the formative phase of ancient Judaism. By the end of this phase, the tribes were united under the law of the covenant, the issues of scriptural authority and proper worship were settled, and the confederation of tribal states was organized. The time had come for the next, orthodox, phase of religion that in Biblical Judaism was represented by the period of the charismatic and popular leaders known as the Judges.

Biblical scholars estimate that the era of the Judges spanned approximately from 1200 to 1020 BCE, lasting about two centuries. During this period the tribal Judges delivered their people from oppression by advancing God's justice, proclaiming divine judgment on Israel and its neighbors, and calling their people to righteousness and the worship of one God. In political terms, it was a tribal theocracy, in which the Judges exercised both religious and political authority.

The age of the Judges, in its turn, ended with the establishment of the monarchy and centralized worship. This transition from the tribal theocracy to an absolute monarchy or, in our terms, from the orthodox to the classical phase of Judaism, is important because it shows that the shift itself, as it is often the case with other religions as well, involves significant social and political changes, which could be ambivalent in their consequences.

According to Biblical scholarship, the events that led to the foundation of the United Monarchy and the building of the Temple in Jerusalem had occurred in the tenth century BCE. So, it took approximately three centuries for Judaism – from the revelation of Moses in the thirteenth century to the construction of the Temple in the tenth century – to complete an important transition to the classical phase, which marks a new balance between its sacred scriptures and sacred tradition. In the case of Biblical Judaism, the sacred tradition refers to the legitimate application of the Law of Moses, which, strictly speaking, is possible only with the existence of the Temple and priesthood since the law requires various types of sacrifices to be performed by the priests. Hence, the erection of the Temple and the establishment of proper religious specialists and procedures signal the beginning of the classical phase of ancient Judaism.

Chart 2 – Religious cycle of Judaism



After the death of King Solomon, the Hebrew monarchy split into two parts – the northern kingdom of Israel and the southern kingdom of Judah. Notwithstanding the difference, both kingdoms suffered the same fate. In 721 BCE, the northern kingdom of Israel fell to the Assyrian Empire. In 607 BCE, the successors to the Assyrian power, the Babylonians, conquered the southern kingdom of Judah and in 586/7 BCE they destroyed the Jerusalem Temple.

Since that time the Jews lived under the shadow of other politically dominant nations. New empires rose to replace the military might of the Assyrians and the Babylonians. The Persian rulers were especially favorable to the Jews. In 538 BCE, after Cyrus the Great, King of Persia (550–530 BCE), permitted the Jews to return to their homeland, the first wave of immigrants led by Sheshbazzar came back from exile and began rebuilding the Temple. During the reign of another Persian king, Artaxerxes I (465–424 BCE), Ezra and Nehemiah led the last two groups of the Jews to their homeland and reestablished the Mosaic Law and standards of worship.

The religious renewal initiated by Ezra and Nehemiah and described in the Bible in the books that bear their names signaled the beginning of the reformist stage of Biblical Judaism. This phase lasted until the first century of the Christian era when the Roman army destroyed the Temple again, this time, apparently, for good. The reformist stage signified the return to the sources of the Jewish religion – Moses, the Law, and the Torah – and responded to the structural crisis of faith due to the loss of political independence and the following exile. Postexilic Judaism flourished for about five centuries and produced the third major part of the Jewish scriptures, the Writings or Ketuvim, which took its final shape by the end of the first century CE.

The destruction of the Temple by the Romans in 70 CE and the following second exile marked the beginning of the critical phase of Biblical religion. The first exile and restoration represented the structural crisis of Judaism and its successful resolution within the existing religious tradition. The scriptures were finalized; the teachings were reinforced, and the community life and worship restored and renewed. The second exile, however, brought a much more serious challenge to Jewish religious institutions.

The Temple was never rebuilt and the priesthood went out of business. In those dire circumstances, the Law of Moses that required sacrifices to be performed in the specific place, manner, and by a special class of religious leaders, could never be properly re-established. Judaism was facing a systemic crisis of religion, which is usually resolved not by the appearance of new branches or sects within the existing tradition, but by the inception of new religious systems with their independent scriptural texts.

It was in those times that Christianity was born amid its mother-faith of Judaism while Judaism itself had to redefine its scriptural foundations, religious institutions, and ritualistic practices. The critical phase of the Jewish religion lasted for about five centuries and was characterized by the mutual influence between the ancient Jewish faith and the newly created Christian religion. During those times Jewish rabbis canonized Hebrew

Writings and also produced supplementary scriptures whose main purpose was to reinterpret the Jewish law in the new social circumstances.

From the sixth century CE onward the rabbinic version of Judaism was firmly established and the Jewish religion entered its post-critical phase, which lasted without any significant changes for twelve hundred years. During this period, Rabbinic Judaism provided the religious means for unifying a Jewish community that was dispersed throughout foreign lands and lacked its political institutions and sovereignty.

The Cycle of Buddhism

The cycle of evolution that we outlined in monotheistic Judaism could also be found in non-theistic Buddhism that was conceived in a different region amid a systemic crisis of its mother-faith Hinduism. In fact, by tracking the progress of the first world mission we can appreciate the essential importance of meaning and interpretation for the progression of religion. Overall, the formative phase of Buddhism lasted for about four centuries and came to an end with the completion of the Tripitaka scriptural canon and the formation of Theravāda as an orthodox branch of the Buddhist religion.

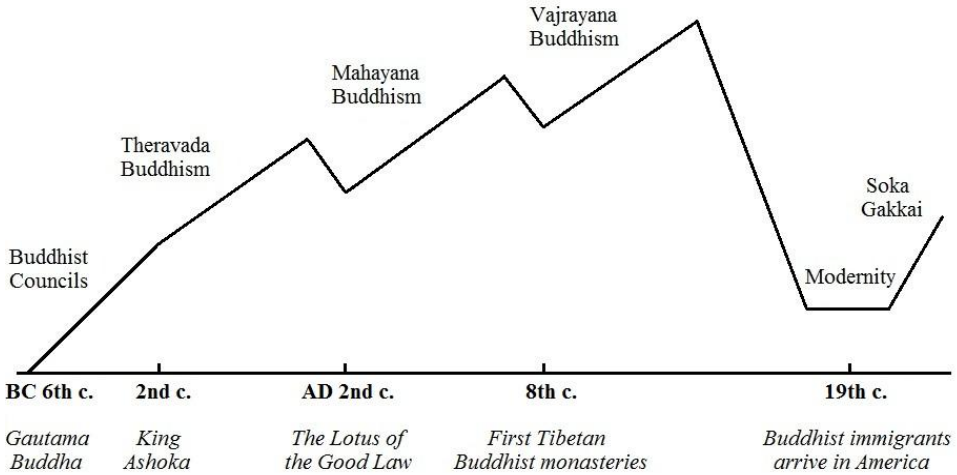
Around the same time in the first century BCE, new Buddhist sūtras that had no counterparts in the established Theravāda canon began to emerge. Those additional texts promoted the doctrines that, in the eyes of their followers, had been taught or approved by the historical Buddha. The composition of those sūtras, which would become the cornerstone of Mahāyāna Buddhism, continued from the first century BCE through the third century CE.

The scriptural differences between Theravāda and Mahāyāna are typical for the divergence between the orthodox and classical phases of religion. Both orthodox Theravāda and classical Mahāyāna believe in the Buddha, his enlightenment, and the Four Noble Truths of suffering, causes of suffering, cessation of suffering, and the path that leads to it. Both claim to have preserved the original teachings of the Buddha in their unvarnished purity. But Theravāda Buddhists believe that the scriptural texts of Tripitaka reflect the full version of what the Buddha had entrusted to his followers. They reject any additions or deviation from that canon. In full accordance with the spirit of orthodoxy, the Theravādins freeze the development of scriptures that had been established during the formative age of religion and built their sacred tradition on that foundation by refusing any interpretative innovations.

Mahāyāna Buddhists, on the contrary, accept the Tripitaka canon as authoritative but not as final or complete. Mahāyāna believers hold that the later scriptural texts reveal higher insights into the Buddhist teachings, which are complementary but not opposite to the writings of Theravāda. The name of Mahāyāna means the Greater Vehicle or path toward salvation in contrast to Hīnayāna – the Lesser or Inferior Vehicle – whose main representatives are Theravāda Buddhists. The sacred tradition of Mahāyāna is broader and more inclusive because it relies on an expanded set of scrip-

tures. Also, when it comes to doctrinal issues, the difference in the sacred traditions becomes far-reaching and compelling.

Chart 3 – Religious cycle of Buddhism



In the course of its evolution and maturation, the two main divisions of Theravāda and Mahāyāna eventually grew apart, especially when Buddhism was forced out of its native land. Theravāda planted the seeds of its teachings in the Southeast Asian countries of Sri Lanka, Myanmar (former Burma), Thailand, Laos, Kampuchea (former Cambodia), and Vietnam. Mahāyāna Buddhism was developed in China and later in Japan, the two countries that became the main centers of this form of the Buddhist religion. It was also from the northern part of India that Mahāyāna Buddhism was carried to Tibet where it formed the third major tradition, which is now practiced in Nepal, Bhutan, Mongolia, and also some parts of India, China, and Russia.

Because of its origin, Tibetan or Vajrāyāna Buddhists consider their branch of the Buddhist faith to be part of Mahāyāna. However, Vajrāyāna can also be seen as a separate division that represents the reformist phase of Buddhism. The following features of Vajrāyāna serve, in my view, as important indications, which may lead to that conclusion.

To begin with, the Vajrāyāna form of Buddhism has a distinct name that juxtaposes it not only with various Mahāyāna denominations like Zen and Pure Land, for example, but also with both Mahāyāna and Hīnayāna themselves. Vajrāyāna means the “Diamond Vehicle,” the perfect road to enlightenment in contrast to the “Lesser Vehicle” of meditation in Hīnayāna or the “Greater Vehicle” of compassion in Mahāyāna. Second, Vajrāyāna established its scriptural canon that is different from both the Hīnayāna and Mahāyāna branches of Buddhism.

The reform Vajrāyāna promoted did not consist of coming back to the original teaching and replacing the existing sacred tradition with a newly constructed one. Instead, Tibetan Buddhists reached for the authentic spirit of Buddhism by accumulating previous traditions to which they provided some additions of their own. Tibetans received instruction and started their lineages directly from the Indian masters. They translated the scriptures from the original Indian manuscripts. At the same time – following the example of Mahāyāna – Vajrāyāna Buddhists did not reject the later sūtras but incorporated them into their sacred tradition while adding unique elements that did not exist in either Hīnayāna or Mahāyāna.

Consequently, and this is the third characteristic feature that distinguishes Vajrāyāna from other branches of Buddhism, its religious requirements include the observances of both Hīnayāna and Mahāyāna with the addition of complex esoteric techniques, which are believed to have been encouraged by the Buddha himself as the culmination of the Buddhist path toward enlightenment. Complementing the Hīnayāna meditation and Mahāyāna compassion, Vajrāyāna Buddhist practitioners used the tantric or “deity-yoga” in order “to construct an indestructible ‘diamond-body’ for themselves that will allow them physically to sustain entries into the intense energies of higher levels of consciousness.” They believe that this advanced training will speed up the achievement of enlightenment, which, with its help, could be reached within the span of a single life.

The Cycle of Christianity

The evolution of the Christian faith serves as the perfect illustration of my theory of religious cycles. The history of Christianity is typically divided into three periods: early, medieval, and modern. The early period, which lasted for the first four centuries and was crucial for the development of the Church, represents the formative phase of Christianity. The medieval period, which resulted in the split of the Christian Church into two coexisting branches of Orthodoxy and Catholicism, saw the rise of Christianity’s corresponding orthodox and classical phases. Finally, during the modern period, two new movements were initiated – Protestantism and the Enlightenment – which marked the reformist and critical phases of the Christian religion.

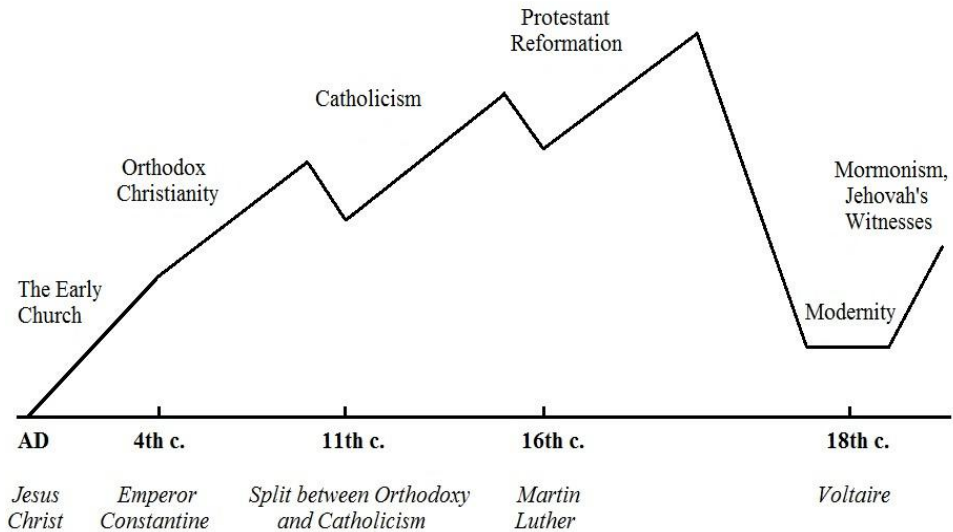
During the first four centuries of its existence, the Christian faith came a long way since its inception in Palestine to become the state religion of the Roman Empire. By the end of the fourth century, it had successfully formed its organizational structure, formulated its creed, canonized its scriptures, routinized its ritualistic practices, and was already embraced by the majority of the population of the Empire [1, p. 53].

After the boundaries of the Old and New Testaments were fixed and the scriptures canonized, Christianity moved to the next phase, which consisted of the formation of sacred tradition. To be sure, the Christian tradition developed right from the beginning of the new era. The prophetic teachings of its founder, the missionary journeys of the apostles, and the establishment of the church communities in the Roman Empire all attest to that. Hence,

the well-known saying that the scriptures are the written tradition and the tradition is the living scripture.

However, the proper development of the sacred tradition is impossible without the written texts whose interpretations become foundational for the growth of tradition. Furthermore, whoever is in charge of the interpretation also controls the sacred tradition. In the early Christian Church, it was the function of general ecumenical councils to produce interpretations that were considered authoritative and binding upon all Christians. As the formal head of the Church, the Emperor convened and presided over those councils, which included representatives from both the Eastern and Western Churches. From the fourth to the eighth centuries, seven councils took place to debate and reach an agreement on various controversial doctrines in Christianity.

Chart 4 – Religious cycle of Christianity



For the Orthodox Christians, the ultimate authority lies in the decisions of those ecumenical councils and for that reason, they froze the sacred tradition and rejected any subsequent change or alteration that came from elsewhere. Since no ecumenical councils could conceivably be convened after Orthodoxy and Catholicism had parted ways in the eleventh century, no modification to the tradition was possible either. As for Catholicism, it developed a sacred tradition of its own, which Catholics only partially shared with the Orthodoxy.

By the time Christianity suffered a split in 1054 CE, both Orthodox and Catholic Churches had already successfully developed their corresponding sacred traditions while remaining very similar to each other in many other respects. And it was the Catholic tradition – which represented the classical

phase of the Christian religion – that the Protestant reformers would later rebel against. When the Protestant Reformation was sweeping Europe in the sixteenth and seventeenth centuries, it signaled the beginning of the third phase of the Christian religion, which may appropriately be called reformist. It was a response to the structural crisis of Christianity and is aimed at resolving this crisis by coming back to its scriptural roots.

Sola scriptura became the motto of the Reformation and Luther himself produced the German translation of the Bible from its original languages. It was the first full translation of scriptures into any European language since the Latin translation of St. Jerome in the fourth century that the Catholic Church had been using for more than a millennium. By rejecting the supremacy of the Popes or the infallibility of ecumenical councils, Martin Luther invested all the authority into those Biblical texts. He questioned the existing Christian interpretations and ended up creating a sacred tradition of his own.

The doubt in the existing sacred traditions marked the structural crisis of Christianity. Like any structural crisis of religion, it was resolved by the formation of a new mode of interpretation within the existing religious system. The eighteenth-century European Enlightenment, which initiated the age of modernity, posed an entirely different challenge. The Enlightenment thinkers questioned the very foundation of the Christian religion – its scriptural texts. The Enlightenment initiated a systemic crisis of Christianity that in the next two centuries affected all major cultural and religious traditions and as a result turned into a global crisis of religious consciousness. While remaining an inalienable part of Christian history, it extended well beyond European or Western civilization, and as such, it should and will be discussed separately.

The Cycle of Islam

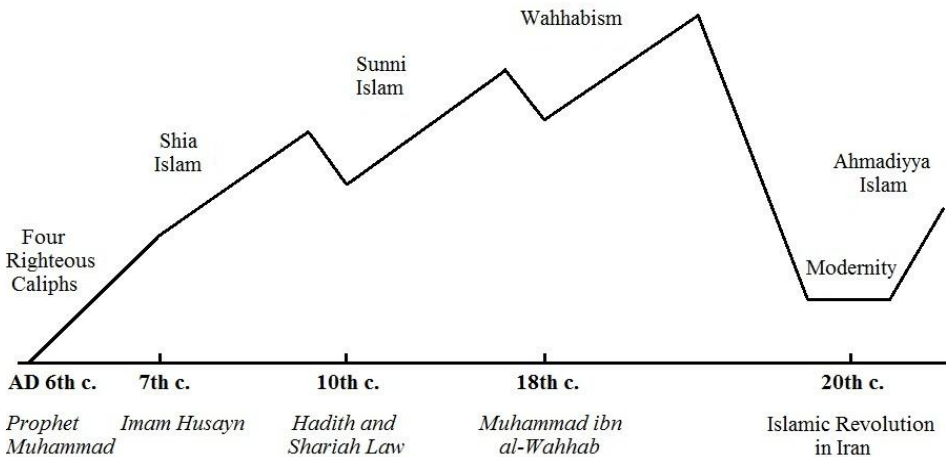
Islam was the third world religion to arrive at the global stage after Buddhism and Christianity. The Prophet Muhammad (570–632 CE) founded Islam in seventh-century Arabia as a monotheistic faith that aimed to renew and spread the message of one universal God – the God of Abraham, Isaac, and Jacob. Since its historical beginnings, Islam has split into two major divisions – the Sunni and the Shia. The term “Sunna” means a manner of living or customary practice, which refers to the example of the Prophet. The name “Shia” refers to a separatist party that remained an uncompromising minority in the Muslim faith.

One of the major differences between Islam and the two other world religions of Buddhism and Christianity is that Muhammad, unlike the Buddha or Jesus Christ, was not only the religious but also the political and military leader of the Muslim community. After he migrated from Mecca to Medina in 622 CE, along with a handful of his followers, the Prophet Muhammad engaged in a series of military campaigns that eventually established him as a ruler of most of Arabia. Muhammad’s death in 632 CE created both a religious and a political vacuum within the community.

The political successors to Muhammad's office or heads of the Muslim state were called the caliphs – meaning “successor” or “deputy” of the prophet of God. The first four of those rulers were companions of Muhammad, and they are known in the history of Islam as the Four Righteous Caliphs. It is to that period that both Sunni and Shia Islam, as the two major branches of this religion, trace their beginnings.

The period of the Four Righteous Caliphs gave rise to the Sunni Islam, which in contrast to Shia orthodoxy represents its classical stage, and, as is the case with other world faiths, enjoys the majority of adherents and serves as the model of Muslim spirituality. As John Esposito points out, the rule of the righteous caliphs was “especially significant not only for what they actually did, but also because the period of Muhammad and the Rightly Guided Caliphs came to be regarded in Sunni Islam as the normative period” [2, p. 38].

Chart 5 – Religious cycle of Islam



In the course of the following evolution of the Muslim faith, its Sunni and Shia branches each developed its distinct vision of religion, politics, and history. Central to those differences was the notion of the Shia imamate in contrast to the Sunni caliphate. The caliphate allowed for a degree of separation between religion and politics. The caliph exercised political power while religious scholars provided authoritative interpretations of Islamic law.

In the Shia idea of the imamate, this distinction was completely erased in the figure of the Imam who was supposed to be the rightful successor to the Prophet Muhammad in both the political and religious spheres. The Imam had the authority to rule the people and to produce interpretations of the scriptures. According to Shia views, the Prophet Muhammad's son-in-

law and the fourth Righteous Caliph, Ali, was the first Imam and the line of succession should have remained within the descendants of Ali and his son Husayn.

In addition to its two major Shia and Sunni branches, Islam has also developed a faction, which, historically speaking, is relatively new but may still exemplify a reformist stage of the Muslim faith. I am referring to Wahhābism, a movement that was founded in the eighteenth century by Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (1703–92) and since then has served as a model for other versions of Muslim revivalism.

There is an essential difference between Wahhābism and later nineteenth-century revivalist movements, on the one hand, and Islamic responses to modernity in the nineteenth and twentieth centuries, on the other. As Esposito points out, “premodern revivalist movements were primarily internally motivated, [while] Islamic modernism was a response...to the external political and religiocultural threat of [European] colonialism.” Islamic modernists were mostly preoccupied with the issue of “the compatibility of Islam with modern Western thought and values” [2, p. 124].

The difference between Wahhābī revivalism and later Islamic modernism runs parallel to the difference between the Lutheran Reformation and the following European Enlightenment in Christianity. Wahhābism closely followed the spirit of the Protestant Reformation but applied it by following the theological doctrines and historical practice of the Muslim faith.

The self-proclaimed goal of Wahhābism consisted of stripping Islam of all innovations, which had been accumulating over the centuries in Muslim tradition and which Wahhābī supporters considered as deviations from true faith. The purification of Islam, Wahhābīs argued, was necessary to return to the straight path of faith that was drawn by Muhammad and his early followers. Similarly to Martin Luther, who proposed a return to Christian origins and the Bible, al-Wahhāb promoted a vision of Islam that is renewed by the example of the Prophet and the Sunni. However, since the lives of the founders of Christianity and Islam were so different, the results of the respective reforms in both religions turned out to be opposite to each other as well.

The Project of Modernity

The European Enlightenment in the eighteenth century marks the culmination of early modern efforts to create a new model of society. The Enlightenment developed to the fullest extent what was started during the Renaissance and is now equated with the coming of “modernity” and “modern times.” What are the main characteristic traits of this intellectual and cultural movement?

It is well known that the newfound fascination with nature, which animated the spirit of the Renaissance, led to the discovery of innovative scientific methods and humanistic disciplines. During the Enlightenment, this intellectual impulse resulted in the cultivation of human reason itself. Like their famous ancient predecessors, modern rationalists aimed at “the dissolution of myths and the substitution of knowledge for fancy” [4, p. 3]. They

regarded human intellect as autonomous and self-sufficient in its pursuit of truth and the scientific investigation of reality.

The absolutization of the reason that characterizes the spirit of the European Enlightenment runs parallel to skepticism toward organized religion. Unlike the Protestant Reformers who rebelled against the sacred tradition but never questioned the Holy Scriptures, the Enlightenment intellectuals expressed doubt in the scriptural texts, thus shaking the foundations of Christianity itself; hence, the difference between the structural crisis of Christian faith during the Reformation and its systemic crisis that was initiated by the Enlightenment.

There were three main trends in Enlightenment thought, each reflecting in its own way the systemic crisis of Christianity. A critical view on Christian theological matters, also known as Biblical criticism, arose as one of the immediate and direct implications of modern rationalism. The primacy of reason, which the Enlightenment thinkers asserted and defended, was extended to the domain of revelation. As a result, the distinction between sacred and profane was obliterated from critical research and scholarship, and consequently, the Bible became the subject of rational and historical studies like any other literary work.

The deists, who belonged to the second trend of Enlightenment thought, disposed of the very idea of revelation. The reason for this new and increasingly popular position in the eighteenth-century was twofold. First, scientists tended to think of God as a distant creator who does not interfere directly with worldly affairs. And, second, the scriptures of three major monotheistic religions display the evidence of cultural conditioning and mutual contradictions. That means, revelation itself, if it exists, is subject to change during human history. According to deists, this fact is incompatible with the universality of God's actions and moral laws.

Atheism was the third and most radical trend of Enlightenment thought, which questioned the authority of scripture from its standpoint. Atheist thinkers rejected the very idea of God and for that reason denied the credibility of revelation and the authority of any scriptural text whatsoever, including the Bible. It is no wonder that those thinkers regarded Biblical literature as a purely human invention that masqueraded as the word of God.

Biblical critics, deists, and atheists had distinct reasons for rejecting traditional interpretations of the Bible. What they shared in common was their questioning of the scriptures, which constitutes the essential feature of the systemic crisis of religion, in this case, Christianity. Having initiated the critical stage in the evolution of Christian faith, Enlightenment ideology transformed it in the course of the nineteenth and twentieth centuries into a global crisis of religious consciousness. The rise of the Soviet Union as an atheist empire in the twentieth century was one manifestation of those radical Enlightenment tendencies, which negatively affected the three major world religions – Buddhism, Christianity, and Islam – that had peacefully coexisted in Russia for centuries. The spread of totalitarian states all over the world in the same century also bore witness to the global dimensions of the contemporary crisis of religion.

Since the dawn of modern times in Renaissance Europe, modernity has never been a homogenous movement, but rather a complex cultural phenomenon that incorporated within its sphere various competing trends and visions, including a strong tradition of self-inquiry and self-criticism. In addition to such a critique from within, non-Western countries, when challenged by the rise of modernity, also evolved a highly critical attitude toward the West.

Russia was the first – but not the only – country that had significant problems in adjusting to the project of modernity. Numerous other cultures soon followed in its footsteps – Latin America and Asia, Africa, and the Middle East. The diversity of religious traditions, including Hindus, Muslims, Buddhists, Confucians that had to deal with the challenge of the Enlightenment, made the application of modernity in those countries even more problematic. In their encounter with modernity, non-Christian religions developed their reformist ideologies that repeat almost verbatim the notorious Russian ideological split between Westernizers and Slavophiles.

The fact is that pre-modern religions, which were formed and developed before the Enlightenment, have a limited number of ways to adjust to its ideology. Since their scriptural canons are fixed and cannot be altered to address new cultural developments, they can either accept or reject the social teachings of modernity. In the first case of religious “renewal,” its leaders distance themselves from the political sphere and concentrate on spiritual issues, including the promotion of inter-religious dialogue and cooperation. In the second case of the “revival” of religion, they conflate politics and spirituality, compete for power, and proclaim the superiority of their religion over all others. Various other solutions – more balanced and more complex – are situated somewhere between those two radically different options.

In contrast to pre-modern religions, religious systems that were established after the Enlightenment, have the advantage of addressing modern political and social issues in their scriptural texts, thus erecting a new absolute foundation that supersedes modernity. It is among those religious traditions, in my opinion, that one should look for a possible post-modern religion that will be able to resolve the present crisis of religious consciousness and thus move humanity forward.

Conclusions and Implications

From the perspective of my theory of religious cycles, modernity, and, more specifically, the age of the Enlightenment, can be understood as a systemic crisis of the Christian faith. Enlightenment ideology questioned the validity of Christian scriptures in several different venues, including deism and atheism. Enlightenment thinkers also challenged the traditional foundations of society; they envisioned its reorganization according to more rational principles and, if necessary, by revolutionary means. The emphasis on pure, autonomous, and self-sufficient reason in juxtaposition to the critical view of tradition and revelation became the trademark of the Enlighten-

ment, which exerted its influence over numerous geographic regions, historical cultures, and spiritual traditions.

The negative effects of the Enlightenment as the critical phase of Christianity were felt in the momentous rise of secular culture and radical atheist ideologies such as Marxism, accompanied by the rapid deterioration of traditional morality. The history of the Soviet Union as the twentieth-century atheist empire that aimed to eradicate religion by suppressing the world's spiritual traditions of Buddhism, Christianity, and Islam, provided the most striking example of the magnitude of the crisis. As a result, our contemporary spiritual condition may be characterized as a total crisis of religious consciousness, which is well attested to in modern art and literature.

The positive effects of the Enlightenment ideology and modernity, in general, resulted in the de-absolutization of political power and the establishment of Enlightenment-type states on the European and American continents. The principle of the limitation of power found various practical manifestations, including the democratic election of public officials, the separation of the legislative, executive, and judicial branches of government, and the separation between church and state. Those and other socio-political reforms paved the way for the establishment of the rule of law and the advancement of human rights and freedoms in modern societies.

Yet, according to my theory, neither traditional religious nor modern secular ideologies will be able to overcome the global crisis of spirituality in which humanity finds itself in the twenty-first century. Religion is indispensable for social development, and systemic crises of religions could be overcome only by the advancement of new religious movements that erect their scriptural absolutes and establish order amid ever-deepening intellectual and cultural chaos.

The real substance of twentieth-century history, in my view, consisted of the juxtaposition between late modernity – whether in its liberal or totalitarian version – which reflected in very different forms the global crisis of spirituality, and the rise of a new revelation that was supposed to counteract it in the long run. In the Christian scriptures, this time is known as the Apocalypse. In terms of religious cycles, it can be described as the contradistinction between the systemic crisis of an old religion that passes through its critical stage and the rise of a novel spiritual tradition that is in the formative phase of its development.

Historically speaking, the formative phase of religion lasts for about four centuries. The European Enlightenment started the systemic crisis of Christianity in the eighteenth century, and modern religious movements, whose mission was to counteract the upcoming global spiritual crisis, started to appear since the middle of the nineteenth century. So, if history follows its pattern, the end of the apocalyptic era could reasonably be expected around the middle of the twenty-third century.

In the meantime, modern civilization is in its golden age and swiftly developing a planetary version of the Enlightenment project, which eventually would reach and exhaust its global potentials. Modernity offers short-term solutions to the social problems of humanity by focusing on external reforms, while new religious movements envision long-term changes based on

the inner transformation of individual human beings. Yet we have to remember that religion is never a panacea for social ills. It always fulfills its minimum requirement of ensuring the survival of a targeted group of people – in this case, all of humanity. The rest would be up to us who are going to choose for ourselves what type of society we would prefer to survive in.

References

1. Bokenkotter, T. (1990), *A Concise History of the Catholic Church*, Doubleday, New York.
2. Esposito, J. (1991), *Islam: The Straight Path*, Oxford University Press, Oxford.
3. Harris, S.L. (2007), *Understanding the Bible*, 7th ed., McGraw-Hill, New York.
4. Horkheimer, M., and Adorno, Th.W. (1999), *Dialectic of Enlightenment*, Continuum, New York.
5. *Tanakh: The Holy Scripture. The New JPS Translation According To the Traditional Hebrew Text* (1985), The Jewish Publication Society, Philadelphia.

Further reading

1. Bandstra, B.L. (1995), *Reading the Old Testament: An Introduction to the Hebrew Bible*, Wadsworth Publishing, Belmont, CA.
2. Bell, R. (1970), *Introduction to the Koran*, rev. ed., Edinburg University Press, Edinburg.
3. Cassirer, E. (1960), *The Philosophy of the Enlightenment*, Beacon Press, Boston.
4. Gay, P. (1973), *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols., Alfred A. Knopf, New York.
5. Goldmann, L. (1968), *The Philosophy of the Enlightenment: The Christian Burgess and the Enlightenment*, Routledge & Kegan Paul, London.
6. Hazard, P. (1954), *European Thought in Eighteenth Century: From Montesquieu to Lessing*, Yale University Press, New Haven.
7. Keen, R. (2004), *The Christian Tradition*, Rowman and Littlefield Publishers, New York.
8. Robinson, R.H., and Johnson, W.L. (1977), *The Buddhist Religion: A Historical Introduction*, 2nd ed., Wadsworth Publishing, Belmont, CA.
9. Williams, P. (1989), *Mahayana Buddhism*, Routledge, London.

К ЮБИЛЕЮ Н. И. БЕЗЛЕПКИНА

О философии часто рассуждают как о призвании либо как о профессии, подразумевая под последней прежде всего преподавание, нередко даже противопоставляя их друг другу. Действительно, если философия – это мышление, то перед преподавателем философии стоит не всегда исполнимая задача: мыслить в



отведенное расписанием время и на заданную тему. Повседневный жизненный опыт, к сожалению, дает достаточно примеров мезософии у, казалось бы, профессиональных любителей мудрости. Однако образный репертуар философии будет неполным, если не упомянуть о философии как о служении. Служение вовсе не предполагает принудительности мышления или обременения мышления чувством долга, хотя служение, вероятно, и производно от службы. Русский язык подсказывает, что служат актеры, священники и военные. Столь разные, казалось бы, виды деятельности

связывает полная вовлеченность человека в свое дело, отдача ему себя без остатка, вплоть до самопожертвования, до гибели. Но ведь таково и мышление, ведь и мыслить иначе невозможно. Мысль полностью поглощает человека, она неделима. Нельзя мыслить «наполовину» или «чуть-чуть». Можно либо мыслить, всего себя отдавая процессу мышления, либо не мыслить вовсе. Недаром говорят о «стихии мысли», ставя мышление в один ряд с натурфилософскими первоэлементами мира.

Хотя Платон, как известно, отводил стражникам подчиненную роль по отношению к философам-правителям, тем не менее, философия никогда не пренебрегала агонем, а воля к мысли философу всегда была не менее необходима, чем созерцание или диалектическая изворотливость ума. Мышление требует решительности и смелости, поскольку является высшей точкой самостояния человека, его способностью быть собой. Философское образование вовсе не гарантирует этой способности быть собой, решительности отстаивания своей мысли как стояния в истине. Здесь нужны качества воина, готового идти до конца. Человек, знакомый с армейскими буднями, скорее увидит в них помрачающие практики абсурда, проявления низших стихий человеческой природы. Однако речь здесь идет о войне как психологическом и даже духовном типе и сопровождающей его рефлексии. Воин имеет дело с иным как противником – так же, как философское мышление имеет дело с иным как своим

предметом. Настоящее мышление избыточно, философ мыслит от избытка, наполняя своей интеллектуальной щедростью мир. В фигуре мыслителя смысл, настаивающий на выражении, обретает свою определенность, проявляет себя в ином, без которого нет этого «себя».

История философии, вопреки мнению Платона, знает сродство философа и воина и дает тому немало примеров: Сократ стойко переносил походные тяготы ополченца-гоплита, принимая участие в сражениях Пелопонесской войны и в осаде Потидеи; на зимних квартирах баварской армии в начале Тридцатилетней войны зарождалась нововременная философия Р. Декарта; гусарский офицер П. Я. Чаадаев участвовал в Отечественной войне 1812 г. и громил наполеоновские войска под Кульмом; А. С. Хомяков храбро сражался на полях русско-турецкой войны 1828–1829 гг.; Л. Витгенштейн в окопах Первой мировой войны сочинял «Логико-философский трактат»; а Н. О. Лосский симулировал помешательство в рядах французского Иностранного легиона. Из профессиональной военной среды вышел и Николай Иванович Безлепкин, которого мы ныне чествуем.

20 июня 1950 г. произошло, по крайней мере, два знаменательных события: в газете «Правда» была опубликована статья И. В. Сталина «Марксизм и вопросы языкознания», а в г. Могилеве родился наш юбиляр. Совпадение, как мы теперь знаем, оказавшееся судьбоносным. Философия языка и ее изводы в русской философской традиции стали, можно сказать, главной исследовательской темой Николая Ивановича. Однако путь к этому был долгим и, как водится, состоял из стечения, казалось бы, случайных обстоятельств, хотя, как свидетельствует история философии, никакие обстоятельства не заставят человека мыслить, даже если кривая выведет его на административную вершину философской иерархии. Закончив в 1972 г. Ленинградское высшее военно-политическое училище войск противовоздушной обороны, Н. И. Безлепкин получил распределение в дальний гарнизон Кош-Агача (почти на границе с Монголией), а через несколько лет был переведен в Семипалатинск. Эпическую красоту Горного Алтая, пожалуй, надо признать одним из самых сильных и чистых воплощений категории возвышенного. По крайней мере, мне не доводилось встречать лучшей иллюстрации к кантовской эстетике. Однако не только эстетические чувства, пробуждаемые окружающей природой, но и внутренняя духовная потребность влекли Николая Ивановича к философии, поэтому в 1977 г. он поступил на философское отделение военно-педагогического факультета Военно-политической академии в Москве, по окончании которой начал преподавать философию в Ленинградском высшем зенитном ракетном командном училище. В круг его научных интересов входили прежде всего проблемы философии языка и методологии науки. В 1985 г. он защитил кандидатскую диссертацию «Язык военной науки как средство познавательной деятельности советских военных кадров. Методологический анализ». За по-военному суровой и диссертационно громоздкой формулировкой скрывалась первая в отечественной науке попытка выявить специфику языка военной науки, определить ее категориально-понятийный аппарат и подходы к его изучению. В последующие годы Н. И. Безлепкин неод-

нократно обращался к проблемам методологии науки¹ и к анализу языка в контексте современных войн и системы управления². Он показывал, что язык является не только средством коммуникации, но и выступает объектом информационного противоборства, поскольку является важнейшим индикатором национальной культуры и самого народа, может выступать как фактором интеграции, так и разобщения³.

Следующим местом службы Николая Ивановича стала Михайловская военная артиллерийская академия, где, говоря языком казенной автобиографии, он прошел путь от рядового преподавателя до начальника кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин. В академии в полной мере раскрылись педагогические и организаторские способности Н. И. Безлепкина. Мне пришлось быть свидетелем, как в частном разговоре суровые полковники, преподаватели кафедры, искренне выражали сожаление об увольнении Николая Ивановича в 2001 г. с военной службы. Эту редкую отеческую заботу и попечение с его стороны вскоре довелось ощутить и мне, когда в 2006 г. Н. И. Безлепкин создал кафедру философии в Санкт-Петербургском университете управления и экономики. В этом крупнейшем городском частном учебном заведении Николай Иванович в разное время работал и деканом, и проректором, и заведующим кафедрой. Мало кто из нынешних преподавателей может себе позволить роскошь довольствоваться лишь одним местом работы. Большинство вынуждены преподавать в разных ВУЗах и не понаслышке знают, насколько эффективность работы и атмосфера на кафедре зависят от личности, культуры, интеллектуальных и организаторских способностей руководителя. Думаю, со мной согласятся все, кого бесхлебная преподавательская доля свела с Николаем Ивановичем. Как руководитель, он брал на себя практически всю кафедральную (в том числе методическую и прочую «бумажную») работу, максимально ограждая преподавателей от патологического нормотворчества администрации, защищал их перед начальством, «страховал» в сложных ситуациях, поддерживал всеми доступными средствами и т.п. Если идеал недостижим в пределах нашего земного существования, то Николай Иванович воплощает идеал руководителя (воспользуемся выражением Л. П. Карсавина) в стяженном, т. е. предельно приближенном к

¹ *Безлепкин Н.И., Караваев Э.Ф., Микляев В.А., Савченко Л.С., Мельников Е.Г., Белов В.В., Абызов А.Г.* Методологические проблемы дисциплинарных и междисциплинарных исследований в социально-гуманитарных науках. Коллективная монография. СПб.: Санкт-Петербургская академия управления и экономики, 2010. – 250 с.; *Безлепкин Н.И.* Методологические рефлексии о природе и роли языка в социогуманитарном познании // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. 2012. Т. 12. С. 7–19.

² *Безлепкин Н.И.* Язык и управление: механизмы взаимовлияния // Экономика и управление. 2010. № 5 (55). С. 92–95.

³ *Безлепкин Н.И.* Язык и информационные войны // Информационные войны как борьба геополитических противников, цивилизаций и различных этосов. Сб. тр. Всерос. научн. конф. / Под ред. В. Ш. Сабирова. Новосибирск: Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики, 2018. С. 57–66.

Абсолюту, виде. Неслучайно коллеги почтили Николая Ивановича в год его 60-летия юбилейным сборником¹.

Целое десятилетие (с 1995 г.) Н. И. Безлепкин был вовлечен в деятельность кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета, с которой была связана его работа над докторской диссертацией, а с 2000 по 2005 гг. в качестве профессора кафедры он читал лекции по «Основам лингвокультурологии» и «Истории философии языка в России». В 1999 г. Николай Иванович защитил в Санкт-Петербургском государственном университете докторскую диссертацию «Философия языка в России (XIX – середина XX в.)»². Н. И. Безлепкин является одним из авторов кафедрального учебника по истории русской философии³. Диссертационные материалы легли в основу его монографии «Философия языка в России», которая в короткий срок выдержала три издания⁴ и стала классическим исследованием заявленной темы. Он рассматривает философию языка (лингвофилософию) как самостоятельное направление русской мысли, в чем-то даже альтернативное логико-гносеологическому подходу. Философия языка, как показывает Н. И. Безлепкин, вырастает не из развития лингвистики и грамматических учений, а связана с попытками осмысления роли языка в духовной жизни народа и его соотносительности с мышлением. Ограничиваясь в своем исследовании периодом XIX – первой половины XX в., Н. И. Безлепкин обосновывает в русской философии языка три направления: формалистическое (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. Аксаков, Н. П. Некрасов, Ф. Ф. Фортунатов, А. А. Шахматов), психологическое (И. А. Бодуэн де Куртене, А. А. Потемня, Д. Н. Овсяннико-Куликовский) и онтологическое (П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, А. Ф. Лосев). В отечественной лингвофилософии язык понимался либо как средство выражения самобытности народа и форма его национально-культурного самосознания, либо как мыслеобразующий принцип (внутренняя форма слова) познавательной и творческой деятельности человека, либо как онтологическая реальность, в которой и через которую проявляет и заявляет себя сущность вещи. Вне слова не существует и философия как категориальное, понятийное мышление, обусловленное культурой, характером и психологией народа. В по-

¹ Философия. Язык. Культура: Сборник доктору философских наук, профессору Николаю Ивановичу Безлепкину к 60-летию со дня рождения и 30-летию научно-педагогической деятельности / Отв. ред. А.В. Малинов. СПб.: Изд. С.-Петербург. академии управления и экономики, 2010. – 166 с.

² *Безлепкин Н.И.* Философия языка в России (XIX – середина XX в.). Дис. ... доктора филос. наук СПб., 1999. – 341 с.

³ История русской философии: учебник для академического бакалавриата / Замалеев А.Ф., Малинов А.В., Осипов И.Д., Безлепкин Н.И., Бродский А.И., Евлампиев И.И., Рыбас А.Е., Троицкий С.А. М.: Издательство Юрайт, 2016. – 361 с.

⁴ *Безлепкин Н.И.* Философия языка в России: опыт историко-теоретической систематизации. СПб.: СПбГУ, 1999. – 144 с.; *Безлепкин Н.И.* Философия языка в России: К истории русской лингвофилософии. СПб.: «Искусство-СПБ», 2001. – 392 с.; *Безлепкин Н.И.* Философия языка в России: К истории русской лингвофилософии. Изд. 2-е, доп. СПб.: «Искусство-СПБ», 2002. – 272 с.

следующих публикациях Н. И. Безлепкин существенно расширил интерпретацию истории отечественной лингвофилософии: от Ю. Крижанича до Н. Я. Марра и М. М. Бахтина. Он уточняет понимание К. С. Аксаковым истории языка как истории народа, связи языка с духом и мыслью народа, согласно которому особые формы русского языка отражают уникальный исторический опыт русского народа. В творчестве Н. П. Гилярова-Платонова, В. Д. Кудрявцева-Платонова и В. С. Соловьева он усматривает преодоление психологизма и обозначает истоки онтологической философии языка¹.

В 2010-е гг. Н. И. Безлепкин приступил к разработке новой для себя темы – философии истории, к изучению которой он подошел как историк русской мысли. В многочисленных публикациях, к сожалению, не сложившихся в отдельную монографию, он проводит различие между историософией и философией истории, показывая, что историософия сформировалась в рамках христианской модели исторического процесса и традиционалистской системы ценностей, а философия истории отражает уже сциентистские установки Нового времени. В истории самой философии истории мы видим, таким образом, переход от историософского осмысления прошлого с его установками провиденциализма, эсхатологизма, телеологизма, мессианства и прогрессизма, к собственно философии истории. Потребность в национально-культурном самоопределении народа и уяснение его места в мировой цивилизации, как правило, реанимирует историософское мировоззрение, поскольку ответы на эти вопросы могут быть даны только в рамках историософского подхода. Становление сциентистского понимания истории в России Н. И. Безлепкин связывает с учением и деятельностью Т. Н. Грановского. Философия истории получила признание прежде всего в профессиональной, университетской среде, когда шел процесс становления истории как науки, поэтому ее временные рамки ограничены серединой XIX – началом XX в. Университетская философия истории уже сосредоточивается преимущественно на проблемах гносеологии и онтологии истории, в том числе на соотношении всеобщей и национальной истории. В качестве примеров профессиональной философии истории Н. И. Безлепкин подробно останавливается на методолого-исторической концепции А. С. Лаппо-Дани-

¹ *Безлепкин Н. И.* Немецкий идеализм и русская философия языка // Русская и европейская философия: пути схождения. СПб., 1999. С. 165–171; *Безлепкин Н.И.* Идеологические аспекты в отечественной философии языка XX в. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Философия, политология, социология, психология, право, международные отношения. 2004. № 2. С. 22–28; *Безлепкин Н.И.* Лингвофилософские основания государственности // Вече. 2010. № 21. С. 42–56; *Безлепкин Н.И.* Онтология языка в русской религиозной метафизике // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2014. № 3. С. 43–54; *Безлепкин Н.И.* Лингвофилософия К.С. Аксакова // Философский полилог: журнал Международного центра изучения русской философии. 2017. № 2. С. 155–168; *Безлепкин Н.И.* Проект «всеславянского» языка Юрия Крижанича // Вече. 2018. № 30. С. 56–67.

левского и учении Л. П. Карсавина, которое характеризует как «историческую диалектику»¹.

В работах Н. И. Безлепкина нашли отражение и другие сюжеты русской философии: от истории философского образования в XVIII в. до литературоцентризма русской мысли. Он реконструирует философско-антропологические, историософские, эстетические и нравственно-религиозные взгляды Н. В. Гоголя, показывая их эволюцию и демонстрируя убеждение писателя в том, что путь к преобразованию общества лежит в изменении внутреннего мира человека. В творчестве одного из наиболее философских русских поэтов, Г. Р. Державина, он фиксирует соединение двух литературных традиций (придворных од М. В. Ломоносова и интимной лирики и сатиры А. П. Сумарокова). Однако такой крупный творец, как Г. Р. Державин, не мог удержаться в строгих рамках традиции и стал разрушителем классицизма, создав новое миропонимание в искусстве и свой поэтический язык, обозначая тем самым переход русской поэзии от риторики к жизни².

Путь, по которому идет в науке Н. И. Безлепкин, – это благородный и тернистый путь историка философии. Без истории философии нет и самой философии, но историк философии должен жертвовать собственной оригинальностью, чтобы во всей полноте представить мысль другого, пережить ее как свою мысль и при этом не опуститься до уровня простого пересказа и утраты собственной способности мыслить. Историк философии обречен быть в тени чужой мысли. Качества искусного исследователя удачно сочетаются у Николая Ивановича с чисто человеческой привлекательностью, открытостью, порядочностью, искренностью в отношениях с коллегами и учениками. Залог его успеха в науке и жизни – это способность постоянно учиться, не бояться браться за новые темы, открывать для себя новые сюжеты мысли.

А. В. Малинов

¹ *Безлепкин Н.И.* Философия истории Т.Н. Грановского // Вече. 2015. № 27-2. С. 33–38; *Безлепкин Н.И.* Русское воззрение на историю // Управленческое консультирование. 2016. № 7 (91). С. 146–155; *Безлепкин Н.И.* Университетская философия истории в России второй половины XIX – начала XX вв. // Вече. 2016. № 28. С. 20–27; *Безлепкин Н.И.* От историософии к философии истории: эволюция взглядов на историю в отечественной философской мысли // Управленческое консультирование. 2017. № 8 (104). С. 119–132; *Безлепкин Н.И.* Историософская традиция в истории отечественной мысли // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2018. Т. 34. № 2. С. 151–164; *Безлепкин Н.И.* Историческая диалектика Л.П. Карсавина // Философская мысль. 2019. № 5. С. 15–24; *Безлепкин Н.И.* «Методология истории» А.С. Лаппо-Данилевского в российских университетах // Журнал социологии и социальной антропологии. 2019. № 5.

² *Безлепкин Н.И., Качарова В.Б., Солонин Ю.Н.* Академический университет и начало преподавания философии в России // Вече. Альманах русской философии и культуры. 1999. Вып. 12. С. 17–40; *Безлепкин Н.И.* От риторики к жизни: философские мотивы в поэзии Г.Р. Державина // Вече. 2014. № 26. С. 8–26; *Безлепкин Н.И.* Н.В. Гоголь как философ // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2015. № 3. С. 15–25.



ОТ СЛОВОЛОГИИ К ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА: ЭВОЛЮЦИЯ ЛИНГВОФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЙ В РОССИИ

Николай Безлепкин

В статье представлен концептуальный анализ эволюции лингвофилософских учений в России. Основными методами исследования выступают сравнительно-исторический, позволяющий установить историческое тождество и различие философских учений о языке, а также культурно-исторической интерпретации и текстологического анализа. Автор выделяет словологию и философию языка в качестве основных этапов эволюции лингвофилософских учений в России, указывает на особенности их развития. Для словологического этапа, обусловленного словоцентричным характером духовной культуры России, было характерно представление о слове как способе миропонимания и представления мира, специфической форме выражения национального самосознания. Русские мыслители отмечали соборный характер языка, видели в нем способ антропологически-экзистенциального осмысления мира, средство передачи духовного опыта народа, подчеркивали онтологическую природу языка, рассматривали слово как архетип культуры. Этап философии языка был отмечен принципиально новым подходом к рассмотрению важнейшего методологического вопроса о связи языка и мышления, сосредоточенностью на вопросе о языковой природе человеческого общения, ее коммуникативных, социологических, психологических и иных аспектах, связанных с функционированием языка в обществе. В статье делается вывод о самостоятельном статусе философии языка как междисциплинарной отрасли знания, подчеркивается, что обращение к истории лингвофилософских учений открывает путь к решению философских, этнокультурных, социально-психологических и собственно лингвистических проблем.

Ключевые слова: словология, философия языка, словоцентрическая культура, онтологизм, гносеологизм, концептуализм.

Военная академия связи имени

С. М. Будённого

The article provides a conceptual analysis of the evolution of linguo-philosophical teachings in Russia. The main research methods used in the article are comparative-historical, which allows to establish the historical identity in philosophical teachings about language and difference between them, as well as cultural-historical interpretation and textual analysis. The author distinguishes the two main stages in the evolution of linguo-philosophical teachings in Russia: 1) wordology (slovologiya) and 2) philosophy of language, he describes the peculiarities of every stage and their development. The wordological stage, formed by the word-centric nature of the spiritual culture of Russia, is characterized by the idea of the word as a way of understanding and representing the world, a specific expression of the national self-awareness. Russian thinkers of the first stage insisted on the conciliar nature of language, regarded language as a way of anthropological-existential understanding of the world, a means of passing the spiritual experience of the people, they stressed the ontological nature of language, believed that the word is an archetype of culture. The stage of the philosophy of language is regarded as marked by a new approach to solving the most important methodological problem of the relationship between language and thinking. Russian thinkers of the second stage focused on studying the linguistic nature of human communication, its sociological, psychological and other aspects related to the functioning of language in society. It is concluded that philosophy of language is an interdisciplinary discipline, which is necessary to study – along with the history of linguo-philosophical teachings – to properly solve some topical philosophical, ethnocultural, socio-psychological and linguistic problems.

Keywords: slovology, philosophy of language, slovocentric culture, ontologism, gnoseologism, conceptualism.

Рефлексия над проблемами языка в историко-философской мысли имеет давнюю традицию в России и воплощает в себе длительные и сложные лингвофилософские искания и размышления отечественных просветителей и мыслителей. Исследование становления и развития лингвофилософии позволяет не только понять особенности истории отечественной интеллектуальной мысли, но и обладает значительным эвристическим потенциалом как для углубленного изучения различных областей научного знания – лингвистики, языкознания, истории философии, психологии и др., так и для решения сложных социально-гуманитарных проблем, связанных с «лингвистическими революциями» в ряде стран, для восстановления диалога культур между народами.

Эволюция отечественных лингвофилософских учений представляет собой генетически связанные этапы их становления и развития, отражающие формирование представлений о языке и слове в различные периоды духовной культуры России, доминирование тех или иных подходов к пониманию природы и роли языка в обществе, что было связано с состоянием развития языкознания в стране, с влиянием европейской философии и лингвистической науки. Использование сравнительно-исторического подхода позволяет установить тождество и различие философских учений о языке, выделить основные этапы в становлении лингвофилософских представлений и учений. С точки зрения доминирующих подходов к изучению языка и особенностей его восприятия в общественном сознании и культуре эволюция лингвофилософских учений в России представляет собой развитие от словологии к философии языка.

Словология, как первоначальная форма воплощения лингвофилософских исканий отечественных просветителей и мыслителей, основывалась на преобладании культурно-философского подхода в осмыслении особого места и роли слова в русском обществе. Трансформация лингвофилософских представлений в теоретически оформленные учения философии языка стала возможной на основе применения научных, философско-лингвистических подходов, выработанных в процессе развития отечественной философской мысли и языкознания под влиянием европейской философской и лингвистической мысли.

Возникновение словоцентричных по своему характеру лингвофилософских представлений было обусловлено особенностями исторического и культурного развития страны. Своими корнями словология уходит во времена христианизации Руси. Под воздействием византийской богословско-философской мысли создавался особый духовный мир, который не только не растворился в церковном православии, но и способствовал формированию целостного и всеохватывающего миропонимания, объемлющего практическую и умственную жизнь русского народа. В трудах наиболее видных представителей восточно-христианской философской мысли (Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Дамаскина, Григория Нисского, Григория Паламы) слово и его роль в жизни человека оценивались очень высоко. Слово, поставленное на службу православию, осмысливалось отцами церкви как важнейший фактор формирования духовного

мира человека. Василий Великий, отмечая силу слова, указывал, что оно «обширнее дела». С развитием христианской словесности оно приобретает мировоззренческую, духовно-религиозную ориентацию, уясняется, по выражению П. А. Флоренского, как «принцип познавательной-трудовой жизни». Слово через призму святоотеческой традиции рассматривалось как воплощение нравственной самобытности и склада русского ума. На Руси считалось, что «истинное слово» может «просветить и умудрить», а «разум есть свет души словесный» [6, с. 64, 138].

С принятием христианства и заимствованием культурных ценностей византийско-христианского мира происходила и их ментализация. Как замечает В. В. Колесов, «принятие христианства молодым восточнославянским государством не могло закончиться простым крещением – ритуально-символическим актом. Мало было переписать уже переведенные на славянский язык священные тексты или переводить новые, недостаточно было обучать грамоте *малых сих* или читать поучения *простой чади*. Нужно было добиться возможно более ясного понятия о символах и догматах новой веры, а сделать это возможно только на путях преобразования собственного языка как всеобщей реальности мысли» [5, с. 198].

Ментализация славянского языка осуществлялась посредством насыщения новым смыслом уже существующих словесных знаков и расширением переносных значений славянского слова. Происходила она в традициях раннесредневекового сознания с присущей ему культурой вербального типа, в соответствии с которой слово предстает как ценностно-воплощенное бытие, выражение его предельных смыслов и особенностей исторического развития. Слово рассматривалось как та почва, на которой непосредственно порождаются и поддерживаются настроения «историологического» характера как в культуре, так и в общественном сознании в целом.

Словоцентрический характер духовной культуры России опирался на представление о слове как о том, через что является Логос, где язык «есть воплощение целого, всеобщего-тождественного мирозерцания», и одновременно как о выражении сознания и духовного опыта человека [18, с. 307, 304]. В этом единстве Слова и Логоса, полагали философы, находит воплощение соборный разум народа, которому только и доступны вечные истины бытия.

Следует отметить, что словоцентрическая традиция сохраняет свое значение и по сей день. С. С. Неретина в своей глубокой и содержательной монографии «Тропы и концепт» отмечает, «как много значат слова... для формирования конкретной, *вот этой* жизни. Вложенные в речи людей, они способствуют преобразению всей жизни в зависимости от того, с какой интонацией, жестиком, обращенностью к читателю и выслушиванием ответа они сказаны» [8, с. 252]. Нобелевский лауреат, поэт И. Бродский в своем эссе о Мандельштаме отмечает, что «для духа, возможно, не существует лучшего пристанища», чем русский язык. «Самое святое, что у нас есть, – писал он, – это, может быть, не наши иконы и даже не наша история – это наш язык» [14, с. 204]. Рассматри-

вая русский язык как метафизическую величину, поэт полагал, что он способен не только на создание великой литературы, но и лучшего общественного строя.

Появление словологичных по своему характеру учений было также связано с осознанием важности языка при решении научных и просветительских задач. В свое время польский иезуит Петр Скарга, обращаясь к русскому народу, доказывал превосходство латинского языка над славянским и говорил о том, что вне греческого и латинского языков не может быть никакой науки, особенно духовной. «Вся наука основана на этих двух языках, – утверждал Скарга, – и переложить ее на другие невозможно... Поэтому человек, говорящий только одним славянским языком, никогда не может быть ученым» [3, с. 216]. Мнение Скарги разделяли такие историки отечественной духовности, как Г. П. Федотов и Г. Г. Шпет. В «Очерках развития русской философии» последний, в частности, писал: «Нас крестили по-гречески, но язык нам дали болгарский. Что мог принести с собой язык народа, лишенного культурных традиций, литературы, истории? Солунские братья сыграли для России фатальную роль... И что могло бы быть, если бы, как Запад на латинском, мы усвоили христианство на греческом языке? Византия не устояла под напором дикого Востока и отнесла свои наследственные действительные сокровища туда же, на Запад, а нам отдала лишь собственного производства суррогаты, придуманные в эпоху ее морального и интеллектуального вырождения» [29, с. 28–29].

Отечественная лингвофилософская мысль отстаивала право русского языка на его использование в науке и просвещении. Ученые и поэты петровского времени – Ф. Прокопович, А. Д. Кантемир, В. Н. Татищев, В. Е. Аодуров, В. К. Тредиаковский, А. П. Сумароков – выступали за использование живой русской речи в сфере государственно-правовых отношений, в литературе, в просвещении. Философ и публицист М. Н. Катков в магистерской диссертации «Об элементах и формах славяно-русского языка» (1845) обосновал право русского языка на внимание науки, поскольку его анализ осветит и жизнь народа. И. И. Срезневский в 1849 г. отстаивал идею о том, что «язык – собственность нераздельная целого народа» [24, с. 16], что народ и язык существуют нераздельно. Народ полнее всего и вернее выражает себя в языке, всякое изменение которого носит закономерный характер. Изменяется народ – изменяется и язык. Язык всегда живет, считает ученый, под условиями определенной формы, поэтому «народ, вполне сочувствуя формальной стройности языка своего, боится нарушить ее, бережет ее, как святыню» [24, с. 19]. И. И. Срезневский раскрывал факторы, обуславливающие изменение языковых форм, и связывал их прежде всего с промышленными, умственными, политическими, религиозными и кровнородственными связями народа с другими народами.

Обращение к философским вопросам языка носило закономерный характер и было обусловлено полемикой об исторических судьбах России и выборе пути ее дальнейшего развития. В этом процессе «национально-

исторического самонахождения и раздумья» [26, с. 236], по выражению Г. В. Флоровского, чрезвычайно актуализировалась идея национального самосознания, от уровня развития которой напрямую зависел характер исторического выбора. Поэтому не случайно, что в такие моменты, как отмечал Ю. М. Лотман, слово, речь, пропаганда приобретают особенно важное историческое значение [7, с. 325]. А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. Аксаков в своих лингвофилософских работах обосновали положение о тождестве языка и самосознания народа, рассматривая национальное самосознание народа как «общее средоточие для всех отдельных сил разума», а его непосредственную действительность видели в языке. Представляя язык как душу народа, славянофилы оценивали его как синоним народа. Язык не нечто отвлеченное, а живое, неразрывно связанное с духом и мыслью народа, поэтому история языка воспринималась ими как история народа.

Важная роль лингвофилософских учений в духовной культуре России связана с проблемой формирования единого общенационального русского языка. Для языковой ситуации, предшествующей его появлению, было характерно использование разнообразных языковых средств для практических нужд. В России на равных правах употреблялись церковно-славянский язык, используемый преимущественно в богослужебных целях, «приказной», или «подьяческий», применяемый при ведении государственных дел, и живой общеразговорный русский язык, наиболее удовлетворяющий потребностям людей в их общении и повседневной жизни. Вокруг данной проблемы сосредоточились интересы государственной власти, испытывающей настоятельную потребность в единой языковой политике для решения задач управления страной, и образованной частью русского общества, видящей в едином языке важное средство образования и просвещения народа.

Формирование общенационального литературного языка способствовало расширению круга проблем лингвофилософских исследований в России, что отразилось на появлении новых направлений и учений, их эволюции от словологии к философии языка. Этот процесс сопровождался использованием новых оснований и методов изучения языка, не отвергая при этом достигнутого отечественной лингвофилософской мыслью. Дискуссии в российском обществе о том, каким должен быть общенациональный язык, в частности между архаистами и новаторами, грамматические споры среди языковедов обусловили появление новых методологических приемов к изучению языка. Стала очевидной недостаточность опоры только на культурно-философский подход в исследовании языка.

Изменение подходов к изучению языка и его роли в духовной культуре России способствовало появлению в отечественной лингвофилософской мысли новых направлений, в рамках которых сложились достаточно зрелые концепции философии языка. В современных исследованиях осуществлена их историко-философская классификация и выделяются следующие направления: формалистическое, зародившееся в славяно-

фильстве (К. С. Аксаков, Н. П. Некрасов, Ф. Ф. Фортунатов); психологическое, близкое по своим научным основаниям к русскому позитивизму (А. А. Потебня, Д. Н. Овсяннико-Куликовский); и онтологическое, тесно связанное с философией «русского духовного ренессанса» (П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, А. Ф. Лосев) [1; 4]. Формалистическое направление сосредотачивалось преимущественно на определяющей роли языковых форм, посредством которых воплощается и существует народный дух. Через призму форм языка разбирались важнейшие вопросы миропонимания, человеческого познания. Психологическое направление в философии языка было нацелено на раскрытие решающей роли значения слова как в сфере общения, так и в сфере познания. Внутренняя форма слова, как ближайшее его этимологическое значение, выступает у А. А. Потебни и его последователей в качестве основы развития языка, условия реализации его многообразных функций в человеческом обществе. В онтологическом учении о языке главными целями было создание развитой в теоретическом отношении философской метафизики, а также окончательное оформление антропологически-экзистенциального понимания роли слова.

Не исчерпывая всего многообразия идей и школ в отечественной философии языка, данная классификация позволяет раскрыть их особенности и характер эволюции. Различия в целях изучения языка в отмеченных направлениях не затушевывают присутствие в них общих черт, позволяющих уяснить особенности эволюции отечественных лингвофилософских учений.

К числу наиболее значимых из них следует отнести подход к языку как особому способу освоения и представления мира, где слову принадлежит центральное место. Содержание отечественных лингвофилософских учений продолжало основываться на традиционном принципе словоцентричности в понимании языка. Особенно характерен такой подход для формалистического направления, где утверждается, что слово есть воссоздание мира [27, с. 330]. Человек посредством языка конструирует свой мысленный мир, где слово с его грамматическими формами воспринимается как строительный материал, о происхождении которого он и не задумывается, но с его помощью человек оказывается в новом времени и пространстве, уже от него не зависящих, а данных ему. А. С. Хомяков был убежден, что если мы поймем свою грамматику, то тогда, может быть, мы поймем хоть часть своей внутренней жизни. Язык выступает той формой, благодаря которой представляется возможным восстановить и закрепить духовный опыт народа, поскольку «волнения жизни беспрестанно изменяют образ слова» [28, с. 318].

Язык в отечественной философии языка выступает метафизическим принципом бытия человека. Это обосновывается двумя его взаимосвязанными достоинствами: во-первых, язык социален; во-вторых, он дает публичное выражение мыслям, имеющим соборный характер и соответствующим органическим началам бытия того или иного народа. «Язык, – писал В. С. Соловьев, – не мог быть создан личностью одинокою, сле-

довательно, личность одинокая не была бы существом словесным, не была бы человеком» [22, с. 284]. Язык в силу своей соборности превращает сознание человека в социально значимый феномен, в истину неотвлеченную, но связанную непосредственно с бытием. Он становится хранилищем соборных истин, формой их выражения.

Представление о соборном характере национального самосознания народа, его воплощенности в языке в русских лингвофилософских исследованиях тесно увязано с другой важной чертой – возможностью антропологически-экзистенциального осмысления бытия через слово. Язык с момента своего возникновения, по убеждению славянофилов, прочно связан с формами жизнедеятельности людей, передает цельность и полноту их бытия. И. В. Киреевский в отклике на публичные лекции С. П. Шевырева по истории русской словесности писал, что словесность отражает не только умственную и художественную образованность, но и «всю сознательную и несознательную полноту народного быта, как он раскрывается в самых разнообразных сферах – умственной и гражданской, художественной и промышленной, семейной и государственной, в племенной и случайно-личной, в своеобразной и заимствованной» [19, с. 112]. В языке, по мысли И. В. Киреевского, реализуется «цельность духа», благодаря которой он способен выразить истину во всей ее полноте, представить мир таким, каков он есть, поскольку в нем соединяются все познавательные, эстетические, нравственные и религиозные силы народа при участии его воли. Посредством языковых форм, утверждали славянофилы, в памяти поколений сохраняется духовный опыт предков, передаются традиции народа, осуществляется преемственность в развитии культуры. Отмечая, что европейские языки построены не на внутренней цельности мысли, а на внешних связях понятий, И. В. Киреевский писал, что «их язык, задавивший, под искусственной стройностью грамматических конструкций, естественную свободу и живую непосредственность душевных движений», представляет перевес наружной рассудочности над внутренней сущностью вещей [20, с. 186].

Запечатлевая в себе природную логику народа и состояние умственной жизни общества, язык обладает неоспоримыми возможностями для развития просвещения. Укорененность языка в самых основах народной жизни и глубокая связь с ее историей давали основание славянофилам призывать к использованию его богатых возможностей в решении проблем возрождения и подъема на новую духовную высоту национального самосознания. В философско-лингвистических трудах славянофилов язык рассматривался как важное средство передачи уникальности духовного опыта русского народа, как тот способ, каким представлялось возможным воссоздать утраченные в результате европеизации России духовные начала народной жизни.

Рождение слова в человеческом духе есть неразрешимая тайна слова, были убеждены русские философы. Язык не создается, но лишь осуществляется в обществе, «слова создают язык для своего облачения», «слово космично в своем естестве, и человек есть мировая арена, микрокосм, ибо

в нем и через него звучит мир, потому слово антропокосмично, или, скажем точнее, антропологично», – отмечал С. Н. Булгаков [16, с. 22, 24].

Антропологически-экзистенциальное осмысление бытия посредством языка тесно увязывалось в отечественной философии языка с обоснованием его онтологической природы. Предпочитая иметь дело с самим бытием или по крайней мере с тем, что входит в познание как непосредственное бытие, русские философы апеллируют к слову. Оно воспринимается ими в качестве символа, знака, имеющего телесное и смысловое воплощение. В слове, полагали они, бытие обретает смысл, а смысл получает бытийное воплощение. Лингвофилософские учения П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова и А. Ф. Лосева были целиком основаны на доказательстве бытийственности имени, пронизаны убеждением, что язык и есть тот вид бытия, для которого присуще единство сущности и энергии; в имени достигает своего максимального выражения предметная осмысленность бытия. Его символический характер отмечает определенный уровень постижения сущности, сохраняющий вместе с тем не до конца раскрытую тайну бытия. Имя в рассуждениях русских философов предстает как особое место встречи «смысла» человеческой мысли и имманентного «смысла» предметного бытия.

В концепции П. А. Флоренского имя одновременно «есть идея-сила, субстанция-слово» [25, с. 190]. Оно делает тождественным мысль и слово, указывая, что нельзя мыслить без слов. В имени объективируется и получает определенность духовная сила человека – его воля. Достаточно сказать имя, чтобы воление обратило человека в круговорот мира. Имя вещи – также и субстанция вещи. «В вещи живет имя; вещь творится именем. Вещь вступает во взаимодействие с именем, вещь подражает имени» [25, с. 185]. Возможности познания вещей всецело обусловлены знанием их имен. «Кому известны скрытые имена вещей, – утверждает П. А. Флоренский, – нет для того непреступаемого» [25, с. 185]. Установление отношений между именем и вещью представляется наиболее важным моментом, раскрывающим принципиальное отличие понимания познания в русской и западноевропейской философии.

По мнению А. Ф. Замалева, в отличие от западноевропейской традиции, которая замыкала познание в пределах ума, т. е. брала его в аспекте не существования, а исключительно логики, рациональности, в русской философии исходили из того, что бытийственность и составляет познание, как его осознание. В философии имени, в соответствии с традициями русской философии, последовательно проводится внутренняя связь познания и бытия, где субъект и объект представляют неразрывное целое, сращены друг с другом, а само познание носит соборный характер, поскольку в нем участвует не отдельный человек, а всегда множество людей, объединенных духовной общностью. Онтологизация имени с неизбежностью обуславливала и онтологизацию процесса познания, когда познание уже рассматривается как событие внутри самого бытия, его неотъемлемая часть. Имя, таким образом, выступает как метафизиче-

ский принцип бытия и познания и определяет проблематику развития философии языка в XX в.

Обоснование онтологической природы слова обусловило развитие самобытной теории познания, существенно отличающейся и вместе с тем дополняющей рационалистическую (логику-силлогистическую) гносеологию западноевропейских мыслителей. «Теория познания в русской философии развивалась не в форме гносеологии, а в форме логгнозии, или, иначе, словологии (по-старинному: речемышлия, т. е. словознания, словоучения)» [4, с. 11]. Вследствие этого «русская философия предпочитала иметь дело с самим бытием или, по крайней мере, с тем, что входит в познание как непосредственное бытие» [4, с. 11]. В лингвофилософских учениях П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова и А. Ф. Лосева имя, слово предстают как непосредственное бытие и основа познания.

Язык, подчеркивал В. С. Соловьев, призван засвидетельствовать непосредственную, самоочевидную достоверность данных сознания независимо от метафизической природы представляемых им объектов и субъектов. Философ был убежден, что познание осуществляется в слове и через слово, в котором мышление получает свое бытие. Мысль неразрывно связана со словом, опирается на язык, который благодаря указанию на достоверность обозначаемого им способствует наделению истины метафизической сущностью, а не только гносеологической. Язык при этом указывает не только на достоверность полученных знаний, но и является онтологической основой логического мышления, поскольку оно, полагал Соловьев, «не может начинаться вполне с себя самого без всякой другой точки отправления» [23, с. 807]. Слово является необходимой материальной основой разворачивания мыслительной деятельности человека, способом выражения ее результатов.

В то же время, считал выдающийся русский философ, «слово создает своему содержанию новое единство, не бывшее в наличности непосредственного сознания», упраздняет отдельность ощущений и оставляет общее и постоянное в обозначаемом [23, с. 810]. Слово придает мышлению форму всеобщности, что означает свободу от эмпирических условий субъективного психического процесса. «Слово есть собственная стихия логического мышления, которое без слов также невозможно, как воздух без кислорода и вода без водорода» [23, с. 810]. Все это, в конечном счете, позволяет мыслить не только о предмете, но и о самом мышлении, дает возможность снять все возражения, выдвигаемые против существования гносеологии.

А. А. Потебня в своих лингвофилософских работах выделял три формы познания: мифологическую, поэтическую и научную (прозаическую), которые всецело обусловлены словом. Приоритет при этом отдавался поэтическому познанию, как тому способу, благодаря которому осуществляется переход от полного тождества слова и бытия в мифологическом сознании к «сгущению» мысли в научных понятиях. Поэтическое восприятие мира, согласно А. А. Потебне, – могущественное донатурное средство познания природы, человека и общества. Оно «указывает

цели науке, всегда находится впереди нее и незаменимо ею вовек» [21, с. 72].

Важная роль в эволюции лингвофилософских учений была связана с постановкой и решением вопроса о связи языка и мышления – центрального вопроса философии языка. От позиции в его решении напрямую зависели рассмотрение других вопросов и прежде всего выявление познавательных возможностей языка. В доминировавших до середины XIX в. логико-философских и лингвистических теориях язык рассматривался как пассивное средство выражения мысли. В них не ставился вопрос, какими способами происходит это выражение. Язык признавался тождественным мышлению или же, под давлением фактов, наделялся «особыми законами», не имеющими оснований в мышлении. Впервые вопрос о соотношении языка и мышления в целях разработки «общего философского понятия о человеческом слове» был поставлен в трудах М. В. Ломоносова. Российский ученый и мыслитель исходил, с одной стороны, с позиций логики, что было связано с влиянием на него европейской традиции, ее нацеленности на решение всех языковых проблем посредством принципов всеобщей философской грамматики, с другой, опирался на философское осмысление истории общенационального языка.

Наиболее значимый вклад в разрешение лингвофилософских дискуссий вокруг вопроса о соотношении языка и мышления внес А. А. Потебня. Преодолев односторонность логико-грамматических теорий, он показал, что научное решение проблемы соотношения языка и мышления связано с их изучением как исторически развивающихся явлений. Между ними имеется тесная взаимосвязь и взаимозависимость, но отнюдь не тождество. Понимание языка как условия осуществления мышления и как средства, позволяющего хранить мысли, сформированные в процессе мышления, а также передавать их, позволило ученому избежать отождествления мышления и языка, найти верный путь решения центрального вопроса философии языка. На обширном лингвистическом материале А. А. Потебня прослеживал развитие и взаимодействие мысли и языка. Он заключал, что «со времен Вильгельма Гумбольдта все, серьезно занимающиеся высшими задачами языкознания, пришли к убеждению, что мысль и язык неразделимы, что язык без мысли так же невозможен, как мысль без языка; что то и другое относятся друг к другу как душа и тело, сила и функция, сущность (содержание) и форма» [21, с. 252].

А. А. Потебня приходит к выводу, что подходы к выяснению природы языка, его связи с мышлением следует искать не только посредством лингвистических или логических средств. Логика, как наука об условиях существования мысли, смотрит на язык как на готовую уже вещь. Ее формальный характер противоположен реальности языкознания. Лингвистика, наоборот, изучая языковые формы, отстраняется от выявления исторической взаимосвязи между развитием грамматических форм и форм мысли. Поэтому, считал А. А. Потебня, следует использовать возможности целого ряда наук для изучения природы языка, не ограничиваясь языкознанием, логикой, метафизикой. В своих исследованиях он

обращается к феноменологическим, психологическим, логическим и лингвистическим идеям и методам, что вытекало из глубокого понимания им сложной природы языка, потребности исследования его с привлечением данных смежных с языкознанием наук. Разрешение проблемы соотношения языка и мышления открывало дорогу к решению проблемы языкового значения.

Эволюция лингвофилософских учений в России под влиянием европейской мысли, начиная от В. фон Гумбольдта и до Э. Гуссерля, а также особенности предшествующего развития отечественной философии языка в конечном счете обусловили качественно новый этап в ее развитии. В начале XX в. становится заметным переход от онтологизма и гносеологизма к феноменологическим поискам (Г. Г. Шпет), уже имевшим место в философии имени А. Ф. Лосева. Смысл феноменологических исканий Г. Г. Шпета заключался в обнаружении и анализе внутренней логической формы слова и языка как смыслового образования, которому дано представлять некоторое исторически обусловленное содержание вне отнесения последнего к частному субъекту. Г. Г. Шпет обращался к изучению социального, надличностного уровня бытия, который фиксируется в языке и понимание которого достигается путем его культурно-исторической реинтерпретации в рамках философского или художественного дискурса. Язык и как речь, и как текст есть культура в ее наиболее полном и концентрированном выражении. «Слово есть архетип культуры», писал Г. Г. Шпет, и оно являет собой высшую степень эстетического развития и даже высший уровень реальности как таковой [29, с. 7].

Философия языка Г. Г. Шпета, по сути, является логоцентристской, где слово «есть не только и не столько феномен, сколько средство, предъ-являющее нам все прочие феномены, в том числе и самого человека». Мы не можем выйти за границы своего языка, даже если бы хотели это сделать. Это было бы равносильно выходу за пределы сущего, которое полностью охвачено языком и представлено в нем, так как для Г. Г. Шпета весь мир есть слово. «Человек пребывает и действует в круге, очерченном языком, и только в рамках этого круга возможно его существование, его свобода и его смысл. Человек, кем бы он ни был, не властен выйти за пределы этого круга и остаться самим собой» [10, с. 76]. Реализованный Г. Г. Шпетом феноменологический подход к онтологии языка, где последний истолковывается в виде знакового структурного образования и в качестве архетипа всех культуросмысловых феноменов социальной деятельности человечества, явился новым шагом в эволюции философии языка, был предвестником появления влиятельных структуралистских течений в западноевропейской лингвофилософской мысли.

Первой попыткой подвести итоги развития отечественной философии языка и разработать философско-лингвистическую концепцию, отвечающую мировому уровню развития языковедческой науки, стала вышедшая в 1929 г. книга В. Н. Волошинова «Марксизм и философия языка. Основные проблемы метода в науке о языке». В работе над книгой непосредственное участие принимал М. М. Бахтин. Основной идеей

этой книги является исследование «продуктивной роли и социальной природы высказывания» [17, с. 301], что указывает на социолингвистический аспект изучения языка в данной работе. Автор исходит из посылки, что вся действительность слова всецело растворена в его функции быть знаком, а словесный знак определяется «социальным кругозором данной эпохи и данной социальной группы» [17, с. 315]. Опираясь на учение Н. Я. Марра, В. Н. Волошинов считает, что «производственные отношения и непосредственно обусловленный ими социально-политический строй определяют все возможные словесные сопрокосновения людей, все формы и способы их словесного общения» [17, с. 313]. Философия языка в традиционном ее понимании в данном случае трансформируется в «философию идеологического знака», функционализм.

Сосредоточившись не столько на языке, сколько на вопросе о языковой природе человеческого общения, ее коммуникативных, социологических, психологических и иных аспектах, связанных с функционированием языка в обществе, В. Н. Волошинов стремился преодолеть недостатки и односторонность господствовавших в мировой лингвистической мысли философско-лингвистических концепций. Впервые в отечественной историографии был дан историко-философский обзор учений о языке и их классификация. В отличие от устоявшегося в науке выделения двух этапов в истории языкознания – исторической лингвистики XIX в. и структурной XX в., в книге намечаются два направления: «индивидуалистический субъективизм» и «абстрактный объективизм» [17, с. 340]. При этом автор обращает внимание не только на их появление в мировой лингвистической науке, но и прослеживает их воплощение в отечественной философии языка.

В «Марксизме и философии языка», несмотря на известные идеологические клише, в принципе было верно схвачено различие философско-лингвистических оснований учений о языке. В. Н. Волошинов сумел предметно очертить круг проблем философии языка и методы их решения в различных направлениях языкознания. В то же время, в данной работе уже просматриваются те проблемы, которые в последующем получили свое развитие в философии языка М. М. Бахтина, который на протяжении нескольких десятилетий вел свои исследования, тяготевшие, по его определению, к философско-филологическому синтезу и которые, как он считал, должны составить особую и новую гуманитарную дисциплину, образующуюся на стыке философии, лингвистики, литературоведения и других гуманитарных дисциплин.

Очертания этого целого, которое он именуется философией языка, особенно зримо просматриваются в набросках 1959–1961 гг., опубликованных под названием «Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа», которые должны были стать частью большого исследования. Предмет своих разработок М. М. Бахтин определял как философские основы и методологию гуманитарно-филологического мышления. В его проекте заимствованы мотивы аксаковских мыслей о нераздельности философии и филологии, как наибо-

лее важных областей гуманитарного знания. Но особенно ощутимо было влияние потебнианства. В отличие от позитивистски ориентированных концепций, философия языка М. М. Бахтина предполагает философский синтез целого комплекса гуманитарных наук. Ученый был убежден, что лингвистика не может выступать в роли философии языка, поскольку она «изучает только отношения между элементами внутри системы языка, но не отношения между высказываниями и не отношения высказываний к действительности и к говорящему лицу (автору)» [15, с. 314]. Лингвистика – только средство при изучении языка.

Важной особенностью бахтинской философии языка является присущий ей поворот от изучения познавательных и выразительных функций языка к его коммуникативной функции, что характерно для всей философско-лингвистической мысли второй половины XX в. Коммуникативная функция рассматривается М. М. Бахтиным как важный внутренний конститутивный признак самого языка, как фундаментальная составляющая сознания вообще [2, с. 154]. Данное положение нашло продолжение в работах М. К. Петрова, который отмечал, что «язык может... рассматриваться единым основанием любых мировоззрений» [11, с. 316]. В глубокой и содержательной работе «Роль языка в становлении и развитии философии» он писал: «Прямой ход от грамматики к мировоззрению... довольно точно отражает положение дел в нашей европейской культурной традиции – космос Аристотеля устроен по правилам-категориям грамматики греческого языка» [11, с. 317]. Обращение к грамматике русского языка позволяет полнее и глубже понять особенности формирования мировоззрения и менталитета русского народа.

Отечественная философия языка конца XX – начала XXI в. эволюционирует в сторону концептуализма, что связано с осмыслением важных для русской языковой картины культурных концептов, которые рассматриваются как средство познания особенностей национальной ментальности. В работах Д. С. Лихачева («Логический анализ языка. Культурные концепты», 1991), В. В. Колесова («Концептосфера русского языка», 1993; «Жизнь происходит от слова...», 1999, «Философия русского слова», 2002), С. С. Неретиной («Тропы и концепты», 1999), О. А. Корнилова («Языковые картины мира как производные национальных менталитетов», 2000), Ю. С. Степанова («Константы: Словарь русской культуры», 2001) термин «концепт» конституировался более как общекультурный, чем собственно лингвистический. Ю. С. Степанов в работе «Язык и Метод. К современной философии языка» определяет концептуализм как «течение философии языка, признающее существование за выражениями языка некоторых объективных (не психологических) сущностей – вещей, концептов, логических истин (...истин этических)» [12, с. 542]. Сущность концептуализма, таким образом, состоит в признании осмысленности языковых категорий и обобщения в них объективных явлений бытия и духа.

При известных расхождениях в трактовке понятия концепта общим местом в перечисленных работах является его трактовка как сгустка

культуры в сознании человека, как того, в виде чего культура входит в ментальный мир человека, и наоборот, это то, посредством чего человек сам входит в культуру. Концепт является главным признаком национальной идентичности во времени и пространстве ее существования. В «Философии русского слова» В. В. Колесов обращается к историческому развитию концепта, которое, по его мнению, имеет давнюю традицию, берущую свое начало в философии славянофилов. Между тем, он вполне обоснованно отмечает, что уже «древнерусская философия есть в прямом смысле любомудрие, иначе – всеохватывающая мудрость, которая своим предметом имеет идею в отношении к вещи, но ищет эту связь в слове» [5, с. 395]. Исследуя философские основания «трех южнославянских влияний» на развитие русской культуры и философии, исследователь приходит к вполне логичному выводу, что последовательное развитие содержательных форм русского слова происходило на протяжении всей русской истории не посредством заимствований, а путем «отталкивания от противоположных концептов других культур, в результате чего очередное внешнее “влияние” оказывалось концептуально переработанным обогащением русского слова» [5, с. 394]. Историческое освещение развития концепта позволяет выявить «жесткий контур концептуального ядра культуры», который обеспечивает самобытность русской ментальности и его способность воспринимать внешние влияния «всего лишь как восполнение до цельности нового культурного синтеза» [5, с. 394].

Излагая и характеризуя знание о концепте, достигнутое современной наукой, В. В. Колесов сосредотачивается на различных подходах к его пониманию: мистическом, богословском, универсалистском, диалектическом, логическом, методологическом, культурологическом, семиологическом, коммуникативном, лингвистическом. Ученый полагает, что проблема концепта, равно как и слова, может быть исчерпывающим образом исследована только с философских позиций. «Постижение концепта составляет естественную цель философии, как бы ни называли сами философы свои поиски абсолюта, сущности. Для полноценного философствования, – пишет В. В. Колесов, – у философа нет ничего более глубокого, чем сам его язык» [5, с. 406]. Прибегая к апофатическому (от противного) определению концепта, он выстраивает определенный ряд признаков, характеризующих данное понятие, как «зерно первосмысла», как «чистое бытие», у которого нет ни времени, ни пространства, как инвариант смысла, значения и ценности словесного знака, как исходную точку завершения понятия, т. е. как «потенциальное понятие», не оформленное никак понятие, признавая, что «понятием не истолковать концепта» [5, с. 51, 61, 81, 101].

Задачу русской философии языка В. В. Колесов видит в глубоком проникновении в сущность концепта, энергия которого, постоянно возобновляя содержательные формы словесного знака, преобразует культурные парадигмы в соответствии с требованиями времени и задает национально специфичную форму их существования. Задача тем более важная, что в современной философии вместо концепта целью и предметом изучения

стал дискурс, обусловивший соответствующие изменения в культурном пространстве. На примере смены культурных парадигм В. В. Колесов показывает, как происходит преодоление сначала образа и затем понятия, а в наши дни и символа путем отторжения, отчуждения, потребления соответствующей концептуальной формы, замены их дискурсивными характеристиками. Результатом разрушения традиционных концептов стало, как отмечает ученый, развитие в XX в. «бессодержательного образа у модернистов», из-за чего современное искусство все более напоминает чистую игру, поскольку лишено присущего ему в прошлом полурелигиозного статуса, а наука утрачивает идеально теоретический характер и все более сводится к практическим, прикладным моментам [5, с. 430].

Наряду с концептуальным анализом языка в отечественной философии языка получила развитие герменевтическая интерпретация языка, уходящая своими корнями в философию языка Г. Г. Шпета, теорию коммуникации, связанную с лингвофилософским учением М. М. Бахтина, которые предметом своего исследования делают речевые высказывания, языковые коммуникации, прагматику и семантику языка. Лингвофилософские учения сегодня все более тесно соприкасаются с развитием отечественного языкознания, соединяя философию языка и философию языкознания [13, с. 8], где философия языка ориентирована на «самую языковую действительность как фрагмент мира, феномен реальной действительности», а философия языкознания – на «теории, модели об этом объекте» [13, с. 314]. Предмет и языкознания, и философии языка к настоящему времени существенно расширился. Предметная область их изучения включает не просто язык как активность мышления, но и речь, речевые коммуникации, все формы использования языка, понятия как способы действия, формирующие континуум смыслов, обладающие полисемичностью и омонимией, не редуцируемые к однозначным и идеально-объективным значениям и предполагающие в качестве способов своего выражения фигуры речи, метафоры и тропы [9].

Закономерным итогом эволюции лингвофилософских учений в России стало обретение философией языка статуса самостоятельной междисциплинарной отрасли знания, имеющей важное теоретическое и практическое значение для решения проблем социального и гуманитарного характера. «Лингвистические революции» в ряде стран ближнего зарубежья, а также языковые проблемы остро ставят лингвистические вопросы. В современном мире язык может выступать как в качестве фактора социальной интеграции, так и как средство разобщения людей. Особенно остро это проявляется в те исторические периоды, когда происходит пробуждение национального самосознания либо когда язык становится предметом политической конъюнктуры и манипуляций со стороны определенных общественных сил, партий, группировок. Обращение к опыту отечественной истории философии языка позволяет полнее учитывать различные аспекты государственно-политического, этнокультурного, экономического, социально-психологического и собственно лингвистического характера при решении языковых проблем.

Литература

Исследования

1. *Безлепкии Н.И.* Философия языка в России: к истории русской лингвофилософии. СПб.: Искусство-СПб, 2002.
2. *Гоготиивили Л.А.* Философия языка М. М. Бахтина и проблема ценностного релятивизма // Бахтин как философ. М.: Наука, 1992. С. 142–171.
3. *Замалеев А.Ф.* Восточнославянские мыслители: эпоха Средневековья. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998.
4. *Замалеев А.Ф.* О русской философии: Статьи. Оппонентские отзывы. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998.
5. *Колесов В.В.* Философия русского слова. СПб.: ЮНА, 2002.
6. *Лапто-Данилевский А.С.* История политических идей в России в XVIII веке в связи с общим ходом развития ее культуры и политики / Подг. текста, сост. и др. М. Ю. Сорокина. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2005.
7. *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996.
8. *Неретина С.С.* Тропы и концепты. М.: Институт философии РАН, 1999.
9. *Огурцов А.П.* Философия языка // Электронная библиотека ИФ РАН «Новая философская энциклопедия». URL:<https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0c141311923d800963380c>.
10. *Павленко И.В.* Густав Шпет: Философия языка и проблема семантической интерпретации ментальных феноменов. Днепропетровск: Национальный горный университет, 2013.
11. *Петров М.К.* Роль языка в становлении и развитии философии // Историко-философский ежегодник 91. М.: Наука, 1991. С. 310–335.
12. *Степанов Ю.С.* Язык и метод. К современной философии языка. М.: Языки русской культуры, 1998.
13. *Юрченко В.С.* Философия языка и философия языкознания: Лингвофилософские очерки. Изд. 4-е. М.: ЛЕНАНД, 2017.
14. *Янгфельдт Б.* Заметки об Иосифе Бродском. М.: АСТ; CORPUS, 2016.

Источники

15. *Бахтин М.М.* Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. С. 297–325.
16. *Булгаков С.Н.* Философия имени. СПб.: Наука, 1998.
17. *Волошинов В.Н.* Марксизм и философия языка // Бахтин М.М. Тетралогия. М.: Лабиринт, 1998. С. 298–456.
18. *Гиляров-Платонов Н.П.* Рационалистическое движение философии новых времён // Гиляров-Платонов Н.П. Сборник сочинений. Т. I. М.: Изд. К. П. Победоносцева, 1899. С. 301–365.
19. *Киреевский И.В.* Публичные лекции проф. Шевырева об истории русской словесности, преимущественно древней // Киреевский И.В. Полное собрание сочинений в 2 т. Т. 2. М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. С. 109–114.

20. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Полное собрание сочинений в 2 т. Т. 1. М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. С. 174–222.
21. Потебня А.А. Из записок по теории словесности. Харьков, 1905.
22. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1990. С. 47–580.
23. Соловьев В.С. Достоверность разума // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1990. С. 797–813.
24. Срезневский И.И. Мысли об истории русского языка. М.: Учпедгиз, 1959.
25. Флоренский П. Общечеловеческие корни идеализма // Символ. 1984. № 11. С. 171–193.
26. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Киев: Путь к истине, 1991..
27. Хомяков А.С. Второе письмо о философии к Ю. Ф. Самарину // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 1. М.: И. Н. Кушнерев и К°, 1911. С. 317–343.
28. Хомяков А.С. Семирамида // Хомяков А.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Медиум, 1994. С. 15–446.
29. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 11–342.
30. Шпет Г.Г. Эстетические фрагмент: Своевременные напоминания. Структура слова in usum aestheticae. М.: ЛИБРОКОМ, 2010.

Bezlepkin, Nikolay I. *From word studies to philosophy of language: the evolution of linguophilosophical doctrines in Russia*

References

1. Bezlepkin, N.I. (2002), *Filosofiya yazyka v Rossii: k istorii russkoy lingvofilosofii* [Philosophy of language in Russia: from the history of Russian linguophilosophy], Iskustvo-SPb, St. Petersburg.
2. Gogotishvili, L.A. (1992), *Filosofiya yazyka M. M. Bakhtina i problema tsennostnogo relyativizma* [M. M. Bakhtin's philosophy of language and the problem of value relativism], in: *Bakhtin kak filosof* [Bakhtin as a philosopher], Nauka, Moscow, pp. 142–171.
3. Zamaleev, A.F. (1998), *Vostochnoslavjanskije mysliteli: epokha Srednevekov'ya* [East Slavic thinkers: the Middle Ages], SPbSU Publishing House, St. Petersburg.
4. Zamaleev, A.F. (1998), *O russkoy filosofii: Stat'i. Opponentskiye otzvyvy* [On Russian philosophy: Articles. Opponent reviews], SPbSU Publishing House, St. Petersburg.
5. Kolesov, V.V. (2002) *Filosofiya russkogo slova* [Philosophy of the Russian word], YUNA, St. Petersburg.
6. Lappo-Danilevsky, A.S. (2005), *Istoriya politicheskikh idey v Rossii v XVIII veke v svyazi s obshchim khodom razvitiya yeyo kul'tury i politiki* [The history of political ideas in Russia in the 18th century in connection with the general course of development of its culture and politics], Böhlau Verlag, Köln, Weimar, Wien.
7. Lotman, Yu.M. (1996), *Vnutri myslyashchikh mirov. Chelovek – tekst – semiosfera – istoriya* [Inside the thinking worlds. Man – text – semiosphere – history], Yazyki russkoy kul'tury, Moscow.

8. Neretina, S.S. (1999), *Tropy i kontsepty* [Tropes and concepts], Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow.
9. Ogurtsov, A.P. *Filosofiya yazyka* [Philosophy of language], in: *Elektronnaya biblioteka IF RAN "Novaya filosofskaya entsiklopediya"* [Electronic library of the RAS Institute of Philosophy "New Philosophical Encyclopedia"], URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0c141311923d800963380c>.
10. Pavlenko, I.V. (2013), *Gustav Shpet: Filosofiya yazyka i problema semanticheskoy interpretatsii mental'nykh fenomenov* [Gustav Spet: philosophy of language and the problem of semantic interpretation of mental phenomena], National Mining University, Dnepropetrovsk.
11. Petrov, M.K. (1991), *Rol' yazyka v stanovlenii i razvitii filosofii* [The role of language in the formation and development of philosophy], in: *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik 91* [Historico-philosophical yearbook 91], Nauka, Moscow, pp. 310–335.
12. Stepanov, Yu.S. (1998), *Jazyk i metod. K sovremennoy filosofii yazyka* [Language and method. To the modern philosophy of language], Yazyki russkoy kul'tury, Moscow.
13. Jurchenko, V.S. (2017), *Filosofiya yazyka i filosofiya yazykoznaneya: Lingvofilosofskiye ocherki* [Philosophy of language and philosophy of linguistics: Linguophilosophical essays], LENAND, Moscow.
14. Jangfeldt, B. (2016), *Zametki ob Iosife Brodskom* [Notes on Iosif Brodsky], ACT, CORPUS, Moscow.

ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ
PHILOSOPHICAL ESSAYS



ЭПИСТЕМОЛОГИЯ СЛЕДА И ПРОБЛЕМА НЕПОСТИЖИМОГО*

Андреас Буллер

В центре внимания статьи – взаимосвязь между понятиями «след» и «непостижимое» в философской концепции С. Л. Франка. Несмотря на то, что «след», в отличие от непостижимого, является доступным и реальным элементом действительности, он точно так же, как и непостижимое, содержит в себе загадку, ибо, по меткому выражению П. Рикёра, след «показывая скрывает». Видимые следы являются символами невидимого мира и потому имеют символический характер. Но далеко не каждый след является символом, в то время как любой символ является следом, ибо имеет свое прошлое. В диалектике следа и символа, таким образом, скрыта сложная взаимосвязь между вечным и преходящим, доступным и недоступным, человеческим и божественным. Франк открывает в предметах и явлениях окружающего мира «следы Божьих деяний», чего человек нерелигиозный, как правило, сделать не в состоянии. Этот факт говорит о том, что одни и те же следы воспринимаются и читаются различными людьми по-разному. Однако, несмотря на индивидуальные различия в способах восприятия и чтения следов, процесс человеческого познания принципиально подчинен универсальным законам, которые никто не способен обойти. Причина этого лежит в онтологии следа, который пришел из прошлого, но существует в настоящем. И пока след существует, он имеет свое будущее. След существует во времени, и категория «время» имеет ключевое значение для познания как преходящего следа, так и непреходящего непостижимого.

Ключевые слова: след, символ, становление, «ставшее таким бытие», время, С. Л. Франк.

Министерство по социальным делам
Баден-Вюртемберг (Германия);
Томский государственный университет

The article is focused on studying the relationship between the notions “trace” and “the unknowable” in the religious-philosophical doctrine of S. L. Frank. Despite the fact that the “trace”, in contrast to the “unknowable”, or “incomprehensible”, is an accessible, present, and actual element of reality, it still contains a riddle, because it “reveals and hides” simultaneously, according to the apt expression of Paul Ricœur (“la trace signifie sans faire apparaître”). Visible traces are symbols of the invisible world, and therefore have a “symbolic character”. And yet, not every trace is a symbol for us, though any symbol is undoubtedly a trace, because it has its own past. The dialectics of the trace and the symbol, therefore, conceals a complex relationship between the eternal and the temporary, the accessible and the inaccessible, human and divine. Frank sees the “traces of God’s acts” in objects and phenomena of the world; those who are not religious, as a rule, can not do this. This fact indicates that the same tracks are perceived and read by different people in different ways. However, despite the individual differences in the process of perceiving and reading traces, this process obeys universal laws that neither a religious person nor a non-religious man can break. The reason for these laws to be universal lies in the ontology of the trace that came from the past, but is in the present and, while it is still here, also has its own future. Traces exist in time. The category “time” is of key importance for comprehending both the ephemeral trace and the eternal unknowable. For this reason, at the end of the article the time problem is analyzed.

Keywords: trace, symbol, becoming, “this way formed being”, time, S. L. Frank.

© Буллер А., 2020

<https://doi.org/10.31119/phlog.2020.1.113>

* Статья написана в рамках гранта РФФ № 19-18-00421 «Проблема исторической ответственности: этико-нормативные основания, дискурсивные практики и медиа-репрезентации».

Непостижимое следа

В центре нашего эпистемологического анализа философии непостижимого С. Л. Франка будет находиться понятие «след». Но почему я связываю здесь друг с другом два таких, казалось, совершенно разных и даже взаимоисключающих понятия, как «след» и «непостижимое», ведь в случае со следом мы имеем дело с конечным, конкретным и преходящим, а в случае с непостижимым, наоборот, – с непреходящим, вечным и абсолютным? Для того, чтобы дать ответ на этот вопрос, необходимо разобраться с понятиями «след» и «непостижимое». Понятие «непостижимое» происходит от глагола «постигать», т. е. стремиться понять нечто, пытаться проникнуть в его сущность. Франк, однако, использует это понятие в отрицательном значении, ибо он говорит о *непостижимом*, делая ударение на приставку *не-*, что, однако, не означает, что он исключает возможность познания непостижимого. Франк прежде всего стремится выяснить, где лежат причины непостижимости мира – *внутри* человека или *вне* его.

С одной стороны, эти причины, без всякого сомнения, лежат в самом человеке, ибо непостижимое является непостижимым по отношению к познающему субъекту. Оно, как говорит Франк, «обозначает отношение к нашему познанию», а именно отрицание возможности постижения как «недоступной для постигающего познания» [5, с. 196]. Доступность непостижимого зависит, таким образом, от постигающего познания и его возможностей, или же, прибегая к кантовской терминологии, от «условий возможности опыта», которые по Канту, «являются одновременно и условиями возможности предметов опыта» [8, с. 232]. Осознавая условия познания непостижимого, мы познаем и само непостижимое, которое, однако, в процессе познания остается «вещью для нас». Но, признавая тот неоспоримый факт, что непостижимое существует для человека как «вещь для нас», Франк, с другой стороны, не отрицает существования непостижимого и как «самого по себе», или же как «непостижимого по существу» [5, с. 197], которое, можно сказать, является аналогом кантовской «вещи в себе». Именно это, скрытое от наших глаз и недоступное нам непостижимое (*проявляет* себя в своих следах и символах. Обладающее символическим непостижимое, несомненно, позволяет исследовать себя с точки зрения феноменологии следа.

Между феноменом следа и проблемой непостижимого имеется целый ряд общих моментов, ибо как след, так и непостижимое существуют и в сфере *материального*, и в сфере *нематериального*, содержат в себе как *видимое*, так и *невидимое*, имеют как *прошлое*, так и *настоящее*, указывают как на *вечное*, так и на *преходящее*. След по этой причине вполне может стать «эпистемологической микромоделью» познания непостижимого¹. Более того, попытка рассмотреть два этих понятия в взаимосвязи позволит нам воспринять мир во всей динамике его развития.

¹ Существенный вклад в развитие феноменологии следа, несомненно, внес П. Рикёр, который рассматривает это понятие в тесной связи с концепциями следа Э. Левинаса и М. Хайдеггера [10, с. 212–229].

Подобную попытку – рассмотреть мир в динамике его развития – предпринял немецкий философ М. Хайдеггер, который в работе «Бытие и время» исследовал проблему взаимосвязи между непреходящим Бытием (Sein) и его преходящими формами (Dasein). Смысл существования «здесь-бытия» Хайдеггер, как считает А. Корти, видел в факторе времени [3, с. 287]. Существенная характеристика «здесь-бытия» лежит в его *временности*, которая нашла свое выражение в «следах прошлого». Хайдеггер, правда, не употребляет понятие «след», а говорит об антиквариате (Altertümer), однако суть дела это никак не меняет. «Хранимые в музее древности, предметы домашней утвари, к примеру, принадлежат “прошедшему времени” и в то же время присутствуют “здесь”. В каком смысле эти предметы являются историческими, ведь они *еще не ушли*?» [6, с. 380] – спрашивает Хайдеггер. Чем *были* эти вещи раньше, чем сегодня они не являются? [6, с. 380] – продолжает он ставить свои вопросы. Но прежде всего Хайдеггер стремится выяснить, *что* вообще «ушло», если антикварные вещи присутствуют? Он дает следующий ответ на этот вопрос: ушел тот *мир*, внутри которого эти вещи существовали: «...самого *мира* больше нет. Но прежнее *внутримирное* того мира еще присутствует» [6, с. 380]. Отсюда следует, что «исторический характер сохранившихся вещей основывается, таким образом, на преходящести Бытия, миру которого они принадлежат» [6, с. 380].

Но может ли Бытие вообще уйти/пройти? – продолжает свой анализ Хайдеггер и приходит к выводу: очевидно, что «Бытие никогда не может уйти или стать прошлым. И не потому, что оно является непреходящим, а потому, что оно в сущности не является присутствующим; если оно есть, оно существует. Более несуществующее Бытие в онтологически строгом смысле не прошло, а *было здесь*» [6, с. 381]. Для мира, таким образом, характерен «исторический способ существования» [6, с. 381], приходит к выводу Хайдеггер, который, заметим, принципиально различает между *былым* (da-gewesen) и *прошлым* (vergangen). Но какой смысл в подобном различии? – по праву спрашивает П. Рикёр, который убежден в том, что недостаточно различать между этими двумя понятиями, а необходимо, исходя из первого, показать эволюцию смысла второго, т. е. «показать, что исторический характер Бытия в каком-то смысле переносится на присутствующие и доступные вещи для того, чтобы они *выполняли функцию следа*» [10, с. 221]. Решением этой задачи мы и займемся.

Презентация следа и символика непостижимого

«Познаваемый нами мир окружен со всех сторон темной бездной непостижимого» [5, с. 217], – пишет Франк. Но познаваемый нами мир, как мы в этом убедились, наполнен также следами прошедших событий и законченных процессов. Парадокс следа заключается в том, что след указывает на отсутствующее и в этом смысле всегда «показывая скрывает» [10, с. 226], подчеркивает Рикёр. С одной стороны, след является материальным объектом, а с другой, имагинарным элементом действительности, который включает в себя не только восприятия, но и созданные на их основе образы прошлого. И хотя след *присутствует*, презентует он

нам, тем не менее, *отсутствующее*. Любопытный следы (ис)следователь стремится через *присутствующее* получить доступ к *отсутствующему*. Франк в этом случае не является исключением. Он так же, как и следующий следы (ис)следователь, стремится обнаружить в предметах окружающего мира следы непостижимого, которое, как он по праву считает, должно быть в «какой-либо форме» принципиально для нас доступным и достижимым [5, с. 196], ведь иначе мы не имели бы представления о нем: «...непостижимое могло быть по своему *содержанию* от нас “скрытым”... или вообще неуловимым, или, по крайней мере, не ясно уловимым, оставаясь, вместе с тем, именно в качестве “скрытого”, “прикрытого”, “туманного для нас” или “удаленного от нас” все же самоочевидно предстоящим нам. Или, в иной формулировке: оно могло бы самоочевидно “иметься” у нас, не будучи явно данным» [5, с. 197].

«Не будучи явно данной» является для нас и «следовая действительность», которая, между прочим, не только *презентует*, но и *символизирует*. Речь здесь идет, как утверждает немецкий «Словарь символики», не об одном и том же [9, с. 551–553]. Специфика «символа» заключается в том, что он является «видимым знаком невидимого мира». По этой причине, кстати, символ всегда находится на пересечении двух различных уровней бытия: материального и идеального. Более того, символ не просто указывает на два этих различных уровня, но и сам принадлежит им [9, с. 551–553], ведь он является не только материальным элементом, но и «символом», т. е. знаком, идеей, воспоминанием или убеждением. Надо признать, что след также, несомненно, является «видимым знаком невидимого мира», однако, «след» не *символизирует*, а лишь *презентует*, хотя граница между презентацией и символизацией, и это надо признать, является довольно динамичной и изменчивой. Ибо один и тот же предмет в состоянии в одних ситуациях выполнять роль «символа», а в других – быть «следом прошлого». В подтверждение этого я приведу здесь довольно простой пример древнего «нательного крестика».

Для специалиста по истории средневекового ремесла этот сделанный из дерева или металла интересно оформленный и оригинально украшенный крестик является «следом», или «остатком», прошлого, который содержит в себе богатую информацию об уровне развития производства, технике обработки материалов, а также процессах изготовления сакральных предметов конкретного общества. Однако занимающийся вопросами духовной жизни историк увидит в этом крестике не просто продукт ручной работы одаренного ремесленника, но и «символ веры», который откроет ему доступ в невидимый мир ощущений, идей и убеждений человека прошлого. Т. е. для историка духовной жизни крестик является символом не только *материального*, но и *нематериального* мира. Один и тот же предмет может, таким образом, в определенных ситуациях иметь *символический* характер, а в других не иметь его. Подобное может происходить не только с предметами, но и с явлениями, как, например, с огнем. Мы определенно различаем огонь походного костра и «вечный огонь». Только последний имеет для нас сакральное значение. Но речь ведь идет здесь об одном и том же явлении – огне, который только при определенных условиях приобретает символический характер. В

некоторых случаях самый обычный огонь, как, например, огонь оказавшегося вне контроля гигантского пожара, может стать для верующих людей «Божьим знаком», т. е. принять *символический* характер.

Символы отличаются от обыкновенных вещей тем, что между ними и той реальностью, которую они презентуют, существует особая – символическая – взаимосвязь. В этом отношении они отличаются от случайного следа, который, как правило, не «символизирует», а лишь «презентует». Но когда и почему обычные вещи начали для человека *что-то* символизировать? Возможно, что ответ на этот вопрос мы найдем в этимологии самого слова «символ». На древнегреческом языке слово *σύμβολον* первоначально обозначало разделенный на две части предмет (кольцо, монету, глиняную табличку), который между собой делили расстающиеся друзья. Имея при себе видимую часть разделенного предмета, ее обладатель сохранял в своей памяти его невидимую часть. В этом случае присутствующая часть предмета служила символом его отсутствующей части: видимое в этом случае символизировало собой невидимое. Воссоединение этих двух частей обозначалось в древнегреческом как *συμβολέειν* [9, с. 551–553].

Но к такому же – символическому – воссоединению «разделенных частей» Бытия стремится и открывший в предметах окружающего мира следы божественного созидания человек. Сама по себе идея «непостижимого» родилась в тот момент, когда единый мир в глазах человека раскололся на две части: мир видимый («предметный») и мир невидимый («мифологический», или «божественный»). Это звучит парадоксально, но *символический* характер в глазах человека принимает только «предметный», т. е. видимый и доступный ему мир, ибо он один в состоянии *презентовать* и *символизировать* то, что скрывается за ним. А за следами и символами действительно всегда что-то скрывается!

Именно эта – *презентационная* – функция превращает материальный след, или символ, в «явление», а не в «сущность». Франк видит в «предметном мире» форму (*про*)явления скрытой и непостижимой сущности. Выражаясь образно, он считает, что человек держит в руках лишь «половинку» разделенного предмета, которая своим присутствием подтверждает отсутствие его другой, невидимой части. Но здесь он, надо сказать, лишь продолжает начатую Платоном и позже подхваченную и другими мыслителями – Николаем Кузанским, Кантом и Шопенгауэром традицию *другого* мира, символом которого являются «идеи», «божественное бытие», «вещь в себе» или же «воля к жизни». О какой бы из вышеназванных моделей интерпретации мира речь бы здесь не шла, в каждой из них присутствует строгое разделение между сущностью и явлением, символом и символизируемым, или же, как выражается Франк, между предметным и непредметным бытием: «Мы обнаружили выше наличие непостижимого по существу – того, что выходит за пределы принципов рационально-отвлеченного знания, – в составе предметного бытия... Но теперь возникает вопрос, можно ли включить этот элемент по существу непостижимого без остатка в состав того, что мы зовем “предметным бытием”» [5, с. 255]. Франк дает следующий ответ на поставленный им вопрос: «Бытие, как целое, очевидно, не совпадает с

“действительностью” просто потому, что действительности как законченного, замкнутого в себе целого вообще не существует» [5, с. 165]. У Франка были все основания прийти к такому выводу, ибо в любой момент своего существования мир, действительно, не является «законченным в себе замкнутым целым», ибо он находится в процессе постоянного становления, непосредственными свидетелями которого являются... следы прошлого.

Следы прошлого

Благодаря следам мы видим в настоящем не просто «настоящее», а, употребляя термин немецкого теоретика истории Дройзена, «ставшее таким бытие» («das Gewordensein»). Дройзен по праву утверждает, что «любой пункт настоящего является ставшим» [4, с. 397]. По этой причине все, что нам дано в качестве объекта исследования, есть не только прошлое, но и настоящее, которое «стало таким» [4, с. 397]. Именно следы вынуждают нас видеть в настоящем «ставшее таким бытие». В тот момент, когда настоящее в наших глазах приобретает статус следа, оно воспринимается нами как «ставшее таким». След, таким образом, радикально меняет наше представление о настоящем. Более того, он даже на какой-то момент лишает нас его, ибо вынуждает видеть в том, что есть, не то, что есть, а то, что было.

Франк, однако, обращает внимание не на «ставшее таким бытие», а на сам процесс становления, который позволяет ему рассматривать нечто как «*ставшее, совершившееся*», как в готовом законченном виде данное в аспекте *прошлого*» [5, с. 244–245]. При этом он замечает, что этот процесс «нельзя ни разложить на отдельные элементы, ни свести к чему-либо тождественному» [5, с. 246], ибо становление принципиально не позволяет себя ухватить. Воспринимать нечто в процессе становления означает «открыть в настоящем продолжение прошлого», или «увидеть в новом продолжение старого» [5, с. 248]. Однако попытка увидеть в новом продолжение старого может привести нас к парадоксальному выводу, что действительность, в сущности, не меняется. Ибо предположение, что, «из А вытекает В» должно здесь означать: “собственно говоря”, А и В суть *одно и то же*. В действительности, однако, если “из А вытекает В”, то, при всей проблематичности этого отношения, ясно, во всяком случае, одно: В не может без остатка быть тождественным А, мыслиться как простое “продолжение” А – иначе оно вообще не было бы В, а было бы прежним А и ничто из ничего бы не “вытекало”» [5, с. 249]. При этом ясно, что из всеобщей потенциальности А может возникнуть не все возможное, а только В. Так, например, из желудя может вырасти только дуб, а не какое-нибудь другое растение или живое существо, констатирует Франк. Но, тем не менее, это вовсе не означает, «что готовый дуб во всех деталях своего облика и своей природы уже “предопределен”, лежит “преформированным” в желуде. Напротив, лишь “до известной степени”, “в известной мере” (или, скорее, в мере, никогда *точно* заранее не известной) потенциальность приурочена к наличному, в готовом виде данному условию, т. е. к *определенной* причине; всегда здесь имеется и не-

кий остаток, который остается неопределенным» (подчеркнуто мной. – А.Б.) [5, с. 250–251].

Именно этот упомянутый Франком «некий остаток» является тем, что мы обозначаем великим словом «свобода». Если бы этот «остаток» был фатально и изначально предопределен, то тогда процесс становления был бы лишен свободы. Но пока этот «неопределенный остаток» существует, будет существовать и *свобода*, которая, кстати, может проявлять себя не только в *созидательных*, но и в *разрушительных* действиях. Ибо в тот момент, когда молодой росток дуба начнет целенаправленно и преднамеренно затаптываться в землю *грубым* сапогом, свобода примет разрушительный характер. В том же случае, когда росток дуба окажется *непреднамеренно* сломлен чьей-то неловкой ногой, в игру вступит уже не *свобода*, а *случайность*. Но случайность лишена рационального момента, который с необходимостью присутствует в *свободном* действии. Каким бы образом существование молодого или зрелого дуба не закончилось, его заключительная фаза жизни неизбежно примет форму материального следа, как, например, еще не остывшего пепла от сгоревшего дерева или же массивного дубового стола.

След, по известному выражению французского историка Марка Блока, является «невольным свидетелем» [2, с. 60], который зафиксировал в себе (или же собой) тот невидимый ряд событий, составной частью которого он сам *теперь* является. След завершает этот ряд, как, например, руины «завершают» существование великолепных строений. Но, завершая определенное развитие, след не просто ставит точку, а придает смысл всему процессу развития, который, кстати, является процессом и его собственного становления. «Это особенно верно в отношении смерти», вмешивается в нашу дискуссию французский мыслитель Владимир Янкелевич, замечая, что «подобно тому, как в каждый отдельный момент последующее придает смысл предыдущему, можно сказать, что окончательный конец выявляет смысл всей продолжительности существования; придавая всему завершенность, конец высвечивает значимость отдельной жизни и ее историческую роль» [7, с. 110]. В случае смерти, однако, «символику следа» в состоянии понять лишь те, кто остался в живых, ибо для мертвых она уже не играет никакой роли. И это не просто маленькая деталь или незначительный момент в характеристике следа, а его фундаментальная черта, которая указывает на то, что следы не только читаются в процессе жизни, но и (невольно) участвуют в нем.

Маркируя конец какого-либо развития или существования, след, таким образом, препятствует его бесповоротному и абсолютному исчезновению. Ведь пока следы присутствуют, говорить об абсолютном конце того, что они *собой* завершают или представляют, еще рано. По этой причине, кстати, «нельзя буквально сказать», что умершее прошлое «исчезает бесследно, ибо “следы” как раз-таки остаются» [7, с. 235]. Только благодаря следам прошлое имеет свое продолжение в настоящем, а также шанс оказаться в будущем. Но само прошлое и будущее, как замечает Франк, «нам не “дано” в своем *содержании*: о прошлом мы либо с большей или меньшей точностью “вспоминаем”, либо только догадываемся и умозаключаем (как это делают, напр., историки), а будущее мы

можем в лучшем случае с большей или меньшей степенью вероятия “предвидеть”, “угадывать”, “предполагать”. Прошлое и будущее, по крайней мере в значительной, преобладающей части своего содержания, есть для нас неизвестное. Это неизвестное, однако, с полной очевидностью и неотменимостью *есть* (конечно, в соответствующей ему форме бытия, т. е. “было” и “будет”)» [5, с. 208].

Но почему Франк называет неизвестным не только будущее, но и прошлое, ведь о прошлом мы, в отличие от будущего, все-таки что-то знаем? Каким статусом обладают прошлое и будущее? Чем они отличаются друг от друга? Тут мы вплотную приблизились к ключевому вопросу нашего анализа, который, возможно, позволит нам решить загадку непостижимого. Этот вопрос касается проблемы времени.

Время и действительность

В строгом смысле слова как след, так и непостижимое являются *временными* категориями. Ведь даже такой, казалось, абсолютно не подчиняющийся времени феномен, как «вечность», позволяет понять себя только по отношению к времени и во времени. Поэтому для того, чтобы познать непостижимое, необходимо обратиться к анализу понятия «время», что Франк и делает. При этом он буквально следует своему гениальному предшественнику Аврелию Августину, в чем мы убеждаемся, читая его анализ *настоящего* момента. Настоящее, пишет Франк, представляет собой миг, в котором будущее, *еще* не сбывшееся, становится прошлым, *уже* бывшим [5, с. 263]. А это означает, что никакой действительности настоящего на самом деле не существует, потому что «все, что сознается нами как настоящее, уже в момент его осознания стало *прошлым*; все, на что направляется наш взор в нашей заботе или нашей мечте, есть *будущее*» [5, с. 264], заключает он. Из сказанного следует, что «во временном измерении нам *дано* только “настоящее” – строго говоря, только математический миг настоящего; ничто “прошедшее” и “будущее” не может быть нам “дано” в *том* смысле, в каком дано настоящее. “Настоящее” и есть “предстоящее”, *le présent*, *die Gegenwart*. Тем не менее, для нас нет ни малейшего сомнения, что оно примыкает к “прошедшему” и “будущему”, есть момент в составе сплошного безграничного потока времени, и мы не могли бы даже понимать его *как* “настоящее”, если бы мы не знали с предельной очевидностью, что оно есть грань между “прошлым” и “будущим”» [5, с. 208].

Франк здесь, надо сказать, явно выходит за границы той интерпретации *настоящего*, которые были обозначены Августином, ибо он убежден, что прошлое и будущее не просто *идеально* присутствуют в настоящем, а *онтологически* «примыкают» к нему. Августина, однако, интересует другая черта в характеристике настоящего, а именно его мимолетность и неуловимость. Именно эта черта создает, по мнению Августина, серьезную когнитивную проблему, ибо «настоящий момент» не позволяет разделить себя на самые мельчайшие части: он настолько стремительно уносится из прошлого в будущее, что длительности в нем нет. Если бы он длился, то тогда в нем можно было бы отделить прошлое от будущего, замечает Августин и приходит к парадоксальному выводу: «настоящее

не продолжается» [1, с. 28]. Но если настоящее не продолжается, то тогда возникает вопрос, существует ли оно. Ведь даже неуловимое движение времени из прошлого в будущее осуществляется не в прошлом и не в будущем, а в том стремительно исчезающем моменте настоящего, который пытается ухватить и объяснить Августин [1, с. 34].

Вне всяких сомнений находится тот факт, что этот неуловимый момент *существует*, ибо его отрицание было бы равноценно отрицанию Бытия. Каким коротким моментом настоящего ни был бы, он тем не менее должен «быть». И он действительно «есть». Более того, он входит в «ряд» таких же, как и он, мгновенно исчезающих моментов, которые, примыкая друг к другу, образуют единый «ряд времени». Вне этого «ряда» конкретный момент перестал бы быть «моментом», ведь любой момент принципиально следует из одних и предшествует другим моментам. В этом смысле любой момент, несомненно, является чем-то большим, чем просто «моментом».

Не имея актуального момента, с одной стороны, мы не имели бы представления о прошлом и будущем, которые присутствуют именно в *настоящем* моменте, вне которого они не могли бы быть ни прошлым, ни будущим. С другой стороны, не имея представлений о прошлом и будущем, мы не имели бы для себя и *настоящего* (момента). Любая попытка представить себе определенное прошлое и будущее вне *настоящего* момента принципиально обречена на провал, ибо вне *настоящего* момента невозможно не только себе что-то представить, но и существовать. Ведь настоящий момент содержит в себе абсолютно все, что было, есть и будет. Он скрывает в себе как «следы прошлого», так и «знаки будущего». Он есть то, что мы называем жизнью. Самым существенным признаком жизни является ее принадлежность к настоящему моменту. То, чего нет в настоящем, не является живым.

Однако *настоящим* этот момент стал только потому, что принадлежит вечности. Августин демонстрирует нам это на довольно простом и одновременно гениальном примере песни: перед тем, как начать петь песню, мы уже имеем представление о ней. С каждым новым мгновением спетые слова и ноты уносятся в прошлое, а неспетые пока еще являются не наступившим будущим. И лишь после того, как прозвучит последняя нота песни, она, по аналогии с человеческой жизнью, окажется спетой. При этом все, «что происходит во всей песне, происходит также в ее отдельных частях и в каждом ее слого. Подобное происходит также в длительном действии, частью которого эта песня, возможно, является. Это же происходит и на уровне всей человеческой жизни, частью которой являются человеческие действия. То же самое, в конце концов, происходит и в универсальном (космическом) времени, частью которого человеческое время является» [1, с. 54]. Любое, даже самое незначительное, мгновенное действие, несмотря на свою мгновенность, является моментом вечности, в которой, по словам Августина, ничто не проходит, ибо «в вечности целое является настоящим», однако время, подчеркивает он, «в своей целости не может быть настоящим» [1, с. 18], ведь иначе оно не было бы временем.

И здесь, на мой взгляд, лежит главная причина того, почему непостижимое остается для нас *непостижимым*. Ведь даже то, что существует независимо от времени, вынуждено существовать во времени, а точнее, в актуальном моменте времени, ибо вне актуального момента ничто существовать не может. Это в полной мере касается как будущего, так и прошлого, т. е. вечности.

Время разворачивает себя во времени. Время, разворачивая себя, оставляет свои следы, которые не только фиксируют его неостановимый ход, но и указывают на скоротечность Бытия, в котором эти следы когда-то возникли и в бездне которого они, несомненно, когда-то исчезнут. Другой судьбы у них, в отличие от вечности, нет и быть не может. Познавая преходящее, человек таким образом познает и вечность, одним из элементов которой он сам является. «Познай самого себя!», советует человеку философия с античных времен, ибо тайна вечности, а вместе с ней и тайна непостижимого, лежит в тебе самом – преходящем и в то же время неразрушимом существе.

Выводы

С помощью феноменологии следа мы попытались решить проблему непостижимого. Справились ли мы с этой задачей? Утверждать, что мы полностью познали сущность непостижимого, было бы самоуверенным и самонадеянным высказыванием. Но некоторые важные вещи мы, однако, смогли выяснить.

Используя «инструмент» следа, мы, во-первых, выяснили, что доступ к недоступному и загадочному миру открывают нам вещи вполне доступные и обычные, каковыми являются «следы прошлого». Именно следы позволили человеку увидеть в преходящем непреходящее, в доступном недоступное, в видимом невидимое. Именно следы позволили человеку познать скоротечность Бытия, заставив его прийти к выводу, что «любое состояние и любое мгновение является бесценным, ибо оно есть момент вечности» (И. Гете). Следы только потому и стали символами преходящести и скоротечности жизни, что они неразрывно связаны с категорией времени: любые следы появляются во времени и исчезают в нем. Следы принципиально зависимы от времени. Но нам удалось, во-вторых, также выяснить, что не только следы зависят от времени, но и время принципиально зависит от своих следов, в которых оно себя в прямом смысле слова «овеществляет» и (про)являет. В этом смысле следы являются «знаками» времени и вечности.

Нам остается только удивляться тому факту, что такие ничтожные и неприметные элементы действительности, каковыми являются «следы прошлого», в состоянии открыть человеку путь к познанию непостижимого. Но способными на это следы оказались только потому, что они являются символами не только *материального*, но и *нематериального* мира. Следы чем-то напоминают стеклянные осколки разбитого целого, частью которого они какое-то время были. Только проницательный (ис)следователь, каким является Франк, в состоянии увидеть в этих осколках как остатки преходящего, брэнного и мимолетного, так и следы непреходящего, вечного и недоступного человеку Бытия.

Литература

1. *Augustinus A. Confessiones*. Hamburg: Meiner, 2009.
2. *Bloch M. Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*. Paris: Armand Colin, 1974.
3. *Corti A.C. Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Augustinus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.
4. *Droysen J.G. Historik*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog GmbH & Co, 1977.
5. *Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения*. М.: Правда, 1990. С. 183–559.
6. *Heidegger M. Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
7. *Jankélévitch V. La Mort*. Paris: Flammarion, 1977.
8. *Kant I. Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Philipp Reclam Jun, 1995.
9. *Lurker M. Symbol // Wörterbuch der Symbolik*. Stuttgart: Alfred Körner Verlag, 1979. S. 551–553.
10. *Ricoeur P. Temps et récit. Tome III: Le temps raconté*. Paris: Le Seuil, 1985.

Buller, Andreas. *The epistemology of the trail and the problem of the unknowable**References*

1. Augustinus, A. (2009), *Confessiones*, Meiner, Hamburg.
2. Bloch, M. (1974), *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Armand Colin, Paris.
3. Corti, A.C. (2006), *Zeitproblematik bei Martin Heidegger und Augustinus*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
4. Droysen, J.G. (1977), *Historik*, Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog GmbH & Co, Stuttgart.
5. Frank, S.L. (1990), *Непостижимое [The unknowable]*, in: Frank, S.L., *Сочинения [Works]*, Pravda, Moscow, pp. 183–559.
6. Heidegger, M. (1967), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
7. Jankélévitch, V. (1977), *La Mort*, Flammarion, Paris.
8. Kant, I. (1995), *Kritik der reinen Vernunft*, Philipp Reclam Jun, Stuttgart.
9. Lurker, M. (1979), *Symbol*, in: *Wörterbuch der Symbolik*, Alfred Körner Verlag, Stuttgart, pp. 551–553.
10. Ricoeur, P. (1985), *Temps et récit. Tome III: Le temps raconté*, Le Seuil, Paris.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

Безлепкин Николай Иванович – доктор философских наук, профессор Военной академии связи им. С. М. Будённого (Санкт-Петербург); nick-bezlepkin@yandex.ru

Бюллер Андреас – доктор философии, референт уполномоченного по вопросам демографии земли Баден-Вюртемберг (Штутгарт, ФРГ), научный сотрудник Томского государственного университета, гостевой доцент Государственного академического университета гуманитарных наук (Москва); andreas.buller@gmail.com

Джуркович Миша – доктор философии, директор, ведущий научный сотрудник Института европейских исследований (Белград, Сербия); mdjurkov@gmail.com

Дуда Кшиштоф – доктор философии, профессор Института культурологии Академии Игнатианум (Краков, Польша); krzysztof.duda@ignatianum.edu.pl

Зааль Бритта – доктор философии, сотрудник редакции журнала «Polylog – Journal for Intercultural Philosophizing» (Вена, Австрия; Вупперталь, Германия); britta.saal@t-online.de

Малинов Алексей Валерьевич – доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, ведущий научный сотрудник Социологического института РАН – филиала Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН; a.v.malinov@gmail.com

Мархевски Ондрей – хабилитированный доктор философии, преподаватель Прешовского университета в г. Прешове (Словакия); ondrej333@gmail.com

Рауль Форнет-Бетанкур – доктор философии, профессор Рейнско-Вестфальского технического университета Ахена (Германия); raul.fornet@kt.rwth-aachen.de

Сергеев Михаил Юрьевич – доктор философии, профессор Университета искусств (Филадельфия, США); msergeev@comcast.net

Степанянц Мариэтта Тиграновна – доктор философских наук, профессор Центра восточной философии Института философии РАН (Москва); marietta@iph.ras.ru

Шелковая Наталья Валерьевна – кандидат философских наук, доцент Восточноукраинского национального университета им. Владимира Даля (Северодонецк, Украина); nvshelkova@ukr.net

CONTRIBUTORS

Bezlepkin Nikolay Ivanovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Military Academy of Communications named after S. M. Budyonny (St. Petersburg, Russia); nick-bezlepkin@yandex.ru

Buller Andreas – Doctor of Philosophy, Assistant to the Commissioner for Demography of the Land of Baden-Württemberg (Stuttgart, Germany), Researcher at Tomsk State University, Guest Associate Professor at the State Academic University of Humanities (Moscow); andreas.buller@gmail.com

Duda Krzysztof – Doctor of Philosophy, Professor at the Institute of Cultural Studies of the Ignatianum Academy (Krakow, Poland); krzysztof.duda@ignatianum.edu.pl

Đurković Miša – Doctor of Philosophy, Director, Leading Researcher at the Institute for European Studies (Belgrade, Serbia); mdjurkov@gmail.com

Fornet-Betancourt Raúl – Doctor of Philosophy, Professor at the Rhine-Westphalian Technical University of Aachen (Germany); raul.fornet@kt.rwth-aachen.de

Malinov Aleksey Valerievich – Doctor of Philosophy, Professor at the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University, Leading Researcher at the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences – a branch of the Federal Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences; a.v.malinov@gmail.com

Marchevský Ondrej – Doctor Habilitatus, lecturer at Prešov University in Prešov (Slovakia); ondrej333@gmail.com

Saal Britta – Doctor of Philosophy, editorial staff of the *Polylog – Journal for Intercultural Philosophizing* (Vienna, Austria; Wuppertal, Germany); britta.saal@t-online.de

Sergeev Mikhail Yurievich – Doctor of Philosophy, Professor at the University of Arts (Philadelphia, USA); msergeev@comcast.net

Shelkovaya Natalya Valerievna – Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the East Ukrainian National University named after Vladimir Dahl (Severodonetsk, Ukraine); nvshelkovaya@ukr.net

Stepanyants Marietta Tigranovna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor at the Center for Oriental Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow); marietta@iph.ras.ru

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ

Журнал Международного центра изучения русской философии

Сайт в Интернете: <http://philosophy.spbu.ru/rusphil/1558/15486>

Электронная почта редакции: polylogue@mail.ru

Главный редактор

Малинов Алексей Валерьевич – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия

Заместитель главного редактора

Рыбас Александр Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета, Россия

Секретарь редакции

Куприянов Виктор Александрович – кандидат философских наук, научный сотрудник Института истории естествознания и техники РАН, Россия

Редакционная коллегия:

Аляев Геннадий Евгеньевич – доктор философских наук, профессор Полтавского национального технического университета им. Юрия Кондратюка, Украина;

Дебласио Алисса – доктор философии, доцент в Дикинсон колледже, США;

Ботева-Рихтер Бианка – доктор философии, преподаватель Венского университета, Австрия;

Ионайтис Ольга Борисовна – доктор философских наук, профессор Уральского федерального университета, Россия;

Налдониова Ленка – доктор философии, доцент Остравского университета, Чехия;

Оболевиц Тереза – хабилитированный доктор философии, профессор Папского университета Иоанна Павла II в Кракове, Польша;

Пул Рэндэл – доктор философии, профессор в Колледже св. Схоластика, США;

Саканива Ацуси – доктор философии, профессор Университета Васэда, Япония;

Симосато Тосиюки – доктор философии, профессор Университета образования Дзэйтцу, Япония;

Соболева Майя Евгеньевна – доктор философских наук, профессор Альпийско-адриатического университета Клагенфурта, Австрия;

Стейла Даниэла – доктор философских наук, профессор Туринского университета, Италия.

Редакционный совет:

Бродский Александр Иосифович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

Дианова Валентина Михайловна – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

Емельянов Борис Владимирович – доктор философских наук, профессор Уральского федерального университета, Россия;

Евлампиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

Кантор Владимир Карлович – доктор философских наук, профессор национального Исследовательского университета – Высшей школы экономики, Россия;

Кийзик Лилианна – доктор философских наук, профессор Зеленогурского университета, Польша;

Кравченко Виктория Владимировна – доктор философских наук, профессор Московского авиационного института, Россия;

Козловский Владимир Вячеславович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

Осипов Игорь Дмитриевич – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

Савельева Марина Юрьевна – доктор философских наук, профессор Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины;

Савчук Валерий Владимирович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

Сергеев Михаил Юрьевич – доктор философии, профессор Университета искусств, Филадельфия, США;

Соколов Евгений Георгиевич – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

Хоблик Йиржи – доктор теологии, доцент Университета Яна Евангелиста Пуркине в Усти-над-Лабем, Чехия;

Эпштейн Михаил Наумович – доктор философских наук, профессор университета Эмори, США и Даремского университета, Великобритания.

УСЛОВИЯ ПУБЛИКАЦИИ В ЖУРНАЛЕ

Материалы для опубликования в журнале «Философский полилог» принимаются по электронной почте (polylogue@mail.ru) в виде текстового файла в формате MS Word. Объем статей не должен превышать 40000 знаков, объем рецензий и обзоров – 15000 знаков. К рукописи прилагаются на английском и русском языках: название статьи, аннотация (200–250 слов), ключевые слова (4–8 слов), фамилия, имя, отчество автора полностью. Необходимо сообщить также ученые степень и звание, должность и место работы, контактный телефон и электронный адрес автора (авторов). Присланные статьи рецензируются и могут быть опубликованы с незначительными сокращениями и изменениями, не влияющими на основное содержание. Редакция оставляет за собой право отказа в публикации статей без объяснения причин. Все материалы печатаются бесплатно.

PHILOSOPHICAL POLYLOGUE

Journal of the International Center for Studying Russian Philosophy

Journal site: <http://philosophy.spbu.ru/rusphil/1558/15486>

e-mail: polylogue@mail.ru

Chief editor

Malinov Alexey Valerievich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia

Deputy chief editor

Rybas Aleksandr Evgenievich – Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor, St. Petersburg State University, Russia

Secretary

Kupriyanov Viktor Aleksandrovich – Candidate of Sciences in Philosophy, St. Petersburg branch of S. I. Vavilov Institute for the History of Natural Science and Technology, Russia

Editorial board:

Alyaeu Gennady Evgenievich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Poltava National Technical University named after Yuri Kondratyuk, Ukraine;

Boteva-Richter Bianca – Doctor of Philosophy, Lecturer, University of Vienna, Austria;

DeBlasio Alyssa – Doctor of Philosophy, Assistant Professor, Dickinson College, USA;

Ionaitis Olga Borisovna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Ural Federal University, Russia;

Naldoniova Lenka – Doctor of Philosophy, Associate Professor, University of Ostrava, Czech Republic;

Obolevich Teresa – Doctor Habilitatus, Professor, Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland;

Poole Randall – Doctor of Philosophy, Professor, College of St. Scholastica, Duluth, USA;

Sakaniwa Atsushi – Doctor of Philosophy, Professor, Waseda University, Japan;

Shimosato Toshiyuki – Doctor of Philosophy, Professor, Joetsu University of Education, Japan;

Soboleva Maya Evgenievna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Alps Adriatic University of Klagenfurt, Austria;

Steila Daniela – Doctor of Philosophy, Professor, University of Turin, Italy.

Editorial council:

Brodsky Alexander Iosifovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

Dianova Valentina Mikhailovna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

Evlampiev Igor Ivanovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

Emelyanov Boris Vladimirovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Ural Federal University, Russia;

Kantor Vladimir Karlovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, National Research University – Higher School of Economics, Russia;

Kiejzik Lilianna – Doctor of Philosophy, Professor, Zelenogur University, Poland;

Kravchenko Victoria Vladimirovna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Moscow Aviation Institute, Russia;

Kozlovsky Vladimir Vyacheslavovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

Osipov Igor Dmitrievich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

Savelieva Marina Yurievna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Center for Humanities Education of the National Academy of Sciences of Ukraine;

Savchuk Valery Vladimirovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

Sergeev Mikhail Yurievich – Doctor of Philosophy, Professor, University of the Arts, Philadelphia, USA;

Sokolov Evgeny Georgievich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

Hoblík Jiří – Doctor of Theology, Associate Professor, University of Jan Evangelista Purkyně in Ústí nad Labem, Czech Republic;

Epstein Mikhail Naumovich – Doctor of Philosophy, Professor, Emory University, USA, Durham University, UK.

PUBLICATION RULES

Materials for publication in the journal *Philosophical Polylogue* are accepted by e-mail (polylogue@mail.ru) as a text file in MS Word format. The volume of articles should not exceed 40,000 characters, the volume of reviews and replies – 15,000 characters. The manuscripts are provided with the following information in English and Russian: the title of the article, abstract (200–250 words), keywords (4–8 words), surname, full name of the author, his/her academic degree, position and place of work, contact phone number and email address. Submitted articles are scientifically reviewed and may be published with some abridgements and changes that do not misrepresent the author's ideas. The editors have the right to refuse to publish articles without explanation. All materials are published free of charge.

Периодическое научное издание
Periodical scientific edition

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ
PHILOSOPHICAL POLYLOGUE

Журнал Международного центра
изучения русской философии
Journal of the International Center
for Studying Russian Philosophy

2020

Выпуск 1
Issue 1

ISSN 2587-7283

Пописано в печать 11.06.2020.
Формат 70×100¹/₁₆. Печать офсетная.
Объем 9,8 авт. л. Заказ № 122.

Отпечатано в типографии «Поликона».
190020, Санкт-Петербург,
наб. Обводного канала, д. 199.