

ISSN 2587-7283

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ

Журнал

МЕЖДУНАРОДНОГО ЦЕНТРА
ИЗУЧЕНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

2
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. № 2(8). – 182 с.**

ISSN 2587-7283 (печатное издание)

ББК 87.3

ISSN 2687-1297 (электронное издание)

DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2020.2>

Сайт журнала в сети Интернет: <http://polylogue.jourssa.ru>,
<http://philosophy.spbu.ru/rusphil/1558/15486>

© Международный центр изучения русской философии, 2020

© Авторы статей, 2020

ISSN 2587-7283

PHILOSOPHICAL POLYLOGUE

Journal of the

INTERNATIONAL CENTER
FOR STUDYING RUSSIAN PHILOSOPHY

2
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. Emelyanov, 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. 2(8). – 182 p.

ISSN 2587-7283 (printed edition)

ББК 87.3

ISSN 2687-1297 (online edition)

DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2020.2>

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

© International Center for Studying Russian Philosophy, 2020
© Authors of the articles, 2020

СОДЕРЖАНИЕ ВЫПУСКА

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

Бианка Ботева-Рихтер

«Интер-» как метаморфоза мышления — метод Т. Вацудзи и его применимость в современном интеркультурном дискурсе..... 11

Iwona Krupeska

We could be cannibals after all.

Descartes and his history of the self-discovery 28

Li Hong

Bakhtin's evolving relationship with 19th century Russian and Christian philosophies on unity and individualism 40

Риккардо Рони

Ницше и деконструкция идентичности: «свободный дух» в интеркультурных сообществах 48

Иван Коковин

Влияние идей Ф. Ницше и Л. Фейербаха на феномен богостроительства в России..... 71

ИССЛЕДОВАНИЯ

Алексей Малинов

Из истории академического славянофильства: неоконченная речь В. И. Ламанского об А. С. Хомякове..... 87

Jesús Vicens

Ecological perspectives in cities 104

СОБЫТИЯ

Г. Л. Тульчинский

Философия проективного синтеза (К юбилею М. Н. Эпштейна).....123

Михаил Эпштейн

Бритва Оккама и аксиоматика человеческого опыта. Проблема сокращения/умножения сущностей в современном контексте129

ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ

Анастасия Коцарь, Владимир Соловьев

Россия – Израиль: культурные параллели и ассоциации145

Дай Чуан

«Город будущего» в культуре:

Ленинград и Тель-Авив (Белый город)160

IN MEMORIAM

Randall A. Poole

Andrzej Walicki (1930–2020):

historian of ideas, upholder of human ideals..... 171

АВТОРЫ ВЫПУСКА.....175

CONTENTS

SCIENTIFIC ARTICLES

Bianca Boteva-Richter

“Inter-” as a metamorphosis of thinking – T. Watsuji’s method and its applicability in contemporary intercultural discourse..... 11

Iwona Krupecka

We could be cannibals after all.

Descartes and his history of the self-discovery 28

Li Hong

Bakhtin’s evolving relationship with 19th century Russian and Christian philosophies on unity and individualism 40

Riccardo Roni

Nietzsche and the deconstruction of identity:

The “free spirits” in intercultural societies..... 48

Ivan Kokovin

The influence of the ideas of F. Nietzsche and L. Feuerbach on the phenomenon of God-building in Russia 71

RESEARCH

Aleksey Malinov

From the history of academic Slavophilism:

an unfinished speech by V. I. Lamansky about A. S. Khomyakov 87

Jesús Vicens

Ecological perspectives in cities 104

EVENTS

Grigory Tulchinsky

Philosophy of projective synthesis (On the anniversary of M. N. Epstein) .123

Mikhail Epstein

Occam's razor and axiomatics of human experience. The problem of reduction/proliferation of entities in the contemporary context129

PHILOSOPHICAL ESSAYS

Anastasia Kotsar, Vladimir Solovyov

Russia – Israel: cultural parallels and associations 145

Chuang Dai

“City of the future” in culture: Leningrad and Tel Aviv (White City)160

IN MEMORIAM

Randall A. Poole

Andrzej Walicki (1930–2020):

historian of ideas, upholder of human ideals..... 171

CONTRIBUTORS176

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ
SCIENTIFIC ARTICLES



«ИНТЕР-» КАК МЕТАМОРФОЗА МЫШЛЕНИЯ – МЕТОД Т. ВАЦУДЗИ И ЕГО ПРИМЕНИМОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ ИНТЕРКУЛЬТУРНОМ ДИСКУРСЕ*

Бианка Ботева-Рихтер

Венский университет, Австрия

В статье представлена проблематика интеркультурной философии, показаны ее специфика и актуальность. Характерными чертами интеркультурной философии выступают ее полилогичность, т.е. ориентированность на признание Другого в качестве основного условия философствования, открытость для дискуссий и установка на исследование особого динамичного пространства «интер-», которое является «местом встречи» различных культур и философских позиций, условием взаимопонимания и познания. Преимущественное внимание уделяется анализу интеркультурного метода, заявленного как инновационная альтернатива тем подходам, которые были выработаны в традиции европейского, преимущественно метафизического, мышления. В качестве примера рассматривается метод известного японского философа Тэцуру Вацудзи (1889–1960). Хотя самого Тэцуру Вацудзи нельзя считать интеркультурным философом, но его подход к интерпретации философских текстов и прежде всего разработанное им понятие «нинген» («человек») позволяют сделать вывод о том, что в его работах был намечен тот путь развития мысли, который впоследствии привел к появлению интеркультурной философии. Нинген, или человек как индивидуально-социальное существо, является для Вацудзи, с одной стороны, инструментом критики европейской философской традиции, сконцентрированной вокруг тезиса об автономности субъекта, а с другой, креативной концепцией, обуславливающей метаморфозу мышления и открывающей новые горизонты в интеркультурной области.

Ключевые слова: интеркультурная философия, японская философия, нинген, Тэцуру Вацудзи.

The article presents and describes the range of problems intercultural philosophy deals with, shows their specificity and relevance. The main characteristic features of intercultural philosophy are claimed to be 1) its polylogical nature, i.e. regarding the Other as a sine qua non for philosophizing, 2) readiness to wide philosophical discussions, and 3) the study of the special dynamic space “inter-”, which is the “meeting place” for different cultures, spiritual traditions and philosophical positions. The space “inter-” is what makes it possible to carry on a dialogue between cultures, to foster mutual understanding between them, and to stimulate the process of cognition. Primary attention is paid to the analysis of the intercultural method, declared as an innovative alternative to those approaches that were developed in the tradition of European, predominantly metaphysical, thought. The method of the famous Japanese philosopher Tetsuro Watsuji (1889–1960) is considered as an example. Although Tetsuro Watsuji cannot be called an intercultural philosopher, his approach to the interpretation of philosophical texts and, above all, the concept of “ningen” (“man”) proposed by him enable us to conclude that his works initiated the development of intercultural philosophy. Watsuji used the notion of ningen, or a person as an individual and at the same time social being, on the one hand, as an instrument of criticism of the European philosophical tradition, centered around the thesis of the autonomy of the subject, and on the other hand, as a creative concept provoking a metamorphosis of thinking. It is this metamorphosis that led to discovering the field of intercultural philosophy.

Keywords: intercultural philosophy, Japanese philosophy, ningen, Tetsuro Watsuji.

© Ботева-Рихтер Б., 2020

<https://doi.org/10.31119/phlog.2020.2.116>

* Перевод с немецкого языка А. А. Ганзбург, Ю. А. Кругловой, Е. А. Чехачевой.

Введение, или что мы делаем, когда философствуем

«Большая книга, – сказал александрийский поэт Каллимах, – большое зло» [12, с. 15]; я же решусь утверждать, что новый (философский) метод провоцирует зло еще большее. Большая книга становится уделом критиков, и они возмущаются, указывая на то, что в ней неправильно или недостаточно хорошо освещено, что было упущено или ложно истолковано. Нечто подобное происходит и с новым методом, но здесь критики нападают на него еще более раскованно, вынося свой вердикт обо всем, чего не должно было быть или что еще следует сделать.

Даже если бы основания для введения нового метода были чисто субъективными и выходили за пределы какой-либо научности, то все равно было бы интересно узнать, как появился новый философский метод и какие размышления могли к нему привести.

Хотя некоторые полагают, что любой человек, даже ребенок, может философствовать, если он или она анализирует и пытается схватить реальность и ее явления, все же нужно – и как может быть иначе для серьезной науки? – установить критерии, которые определили бы стандарты научности и таким образом позволили бы решить, можно ли считать философию всего лишь хобби или она представляет собой серьезную рефлексивную деятельность. Эти критерии общеполитические, но они могут быть и специфическими, то есть зависеть как от той или иной философской дисциплины (философии языка, феноменологии и т.д.), так и от конкретной традиции мысли. Но, помимо соответствия этим как общим, так и специфическим критериям, имеется и другая возможность серьезно заниматься философией. И здесь трудности возникают уже внутри философского дискурса. Потому что философия – это необычная дисциплина, которая существует не только в форме различных направлений и течений, но также использует самые разнообразные способы для презентации своих результатов. Концепции могут быть представлены, например, в научных статьях и книгах, а также в эссе и романах: философия Г. Гегеля как наука в «Феноменологии духа» и образ отшельника у Ф. Ницше в «Так говорил Заратустра» находятся рядом с литературными экспликациями экзистенциального отчуждения в «Постороннем» А. Камю, а также с анализом человеческой природы у Ф. М. Достоевского и материализацией времени у Нацумэ Сосэки¹, демонстрируя впечатляющую широту философской мысли. Философия обязана указанным разнообразием собственных форм той своей особенностью, которая заключается в объединении человеческого мышления с действием и, наоборот, во влиянии на него таким образом, чтобы оно могло постоянно изобретать себя заново. Вследствие взаимосвязанности действия и мышления (или наоборот) философия существует не только в виде анализа и его письменной фиксации, но и в постоянном изменении точек зрения, что позволяет исследовать мышление как изнутри, так и перспективно, снова и снова критически подвергая его выводы сомнению и получая воз-

¹ Повесть Нацумэ Сосэки «Изголовье из трав» вошла в том «Философия современной Японии» (под редакцией Г.-П. Лидербаха) и подробно проанализирована философом Ито Тору.

возможность рассматривать их с другой стороны. Зачастую это свидетельствует о высокой степени творчества, которая обеспечивает такую гибкость и позволяет философам идти новыми, ранее не вообразимыми и не изведенными путями.

Эти две характеристики – способность менять точку зрения и творческий подход – в сочетании с нацеленностью на международное взаимодействие особенно характерны для нового направления мысли: интеркультурной философии. Это философское течение является международным, использует подходы, разработанные во всех регионах мира, и последовательно придерживается тезиса о равенстве различных философских традиций и их достижений.

Но что именно представляет собой интеркультурная философия, что означает «интер-» перед прилагательным «культурный»? И прежде всего: существуют ли уже методы, характеризующие или поддерживающие эту новую школу мысли? Как они должны использоваться?

Чтобы перейти к этим вопросам, нужно сделать некоторые предварительные пояснения (вкратце, насколько позволяют размеры статьи): сначала необходимо уточнить, что подразумевается под культурой и культурами (в единственном и множественном числе) и что именно привносит «интер-». Только после этого краткого теоретического экскурса можно приступить к анализу той метаморфозы мышления, которая привела к появлению нового, применяющегося в интеркультурном контексте метода.

Культура(ы) как необходимое условие философствования

«Как люди, мы живем не только в мире природы, но и в мире культуры», – писал австрийский философ Франц Мартин Виммер в 2004 г. [17, с. 7]. Этот часто цитируемый тезис кратко и запоминающимся образом описывает проблему жизни, а значит, и мышления людей и в то же время определяет предметную область вопроса о культуре (культурах). Немецкий философ Рольф Эльберфельд, также занимающийся проблематикой культур(ы), указывает на сложный процесс становления содержания этого понятия в истории философии: «Как хорошо известно, с середины XVIII века термин “культура” приобрел большое значение в основных европейских академических языках... При описании истории понятий часто не замечают тот факт, что термин “культура” в философии и других гуманитарных науках используется только в единственном числе» [3, с. 222].

Этот термин, который изначально встречается только в *единственном* числе, оказывает серьезное влияние как на историю в целом, так и прежде всего на историю мысли: с этого момента он обуславливает *деятельность* всего человечества, поскольку «*предполагает* всеобъемлющий процесс сравнения стран, народов, языков, религий» и формирует, «скорее, *горизонт сравнения*» для «*всего сравнимого*» в качестве «*универсального tertium comparationis*» [3, с. 223].

Даже более позднее использование этого термина во множественном числе, продолжает Эльберфельд, не изменило суть дела: «Идея множественности культур была введена с целью найти способ избежать европо-

центристского и универсалистски ориентированного представления о прогрессе в истории» [3, с. 223], но, так сказать, как компромисс с идеей единичности, поскольку «во множественном числе говорят о народах и нациях, но не о культурах» [3, с. 223].

Но способствуют ли эти соображения пониманию культур(ы)? Необходимо ли настаивать на том, что основанием философских размышлений должна быть культура или культуры? И разве сам спор о единственном или множественном числе не является исключительно европейским?¹

Я также склонна полагать, что разнообразие человеческой культурной деятельности и мест действия больше соответствует плюралистическому взгляду на реальность, чем идее всеобъемлющего единства. Рассматривая культуру как единое целое, необходимо в первую очередь задаться вопросом о том, кто в состоянии определить, что такое культура, и какие критерии будут подходящими для разработки единой меры для всего человечества.

Пытаясь дать точное определение понятию «культура», Франц Мартин Виммер начал с предварительных разъяснений того, что в действительности культура не может быть определена ни статично в смысле «результатов поведения», ни исключительно динамично в смысле «чисто культурного действия». Скорее, она соответствует «формуле “*cultura creata quae creat*”...: всегда существует некоторая система идей, норм, взглядов общества или группы людей, обуславливающая поступки, мысли и чувства отдельных индивидов. Однако эта система меняется в зависимости от тех или иных действий конкретных людей, с меньшими или большими перерывами. Степень динамизма и креативности различна» [17, с. 45].

Рольф Эльберфельд также описывает культуру(ы) как *процесс и результат* творческой деятельности человека во всем их разнообразии и пытается аргументировать идею множественности культур при помощи анализа этимологии этого слова [3, с. 222 и сл.].

Эти две попытки определить культуру(ы) позволяют отчетливо представить себе, насколько трудно помыслить и – что еще труднее – осмыслить сам термин². С одной стороны, это связано с динамизмом человеческой деятельности, который в процессе определения получает сущностную характеристику. Он понимается как двигатель человеческих действий – сила, направляющая историческое развитие и тем самым создающая историю. Однако, с другой стороны, – и список трудностей этим отнюдь не исчерпывается – проблема заключается в том, что разнообразие культурной деятельности имеет геополитическую, историческую, антропологическую и т.п. основу, что обуславливает то, что так называемый исторический взгляд на деятельность сам по себе, без сложных предпосылок, существовать не может. Кроме того, важную роль играют позиции власти, интер- и интраперспективные, и достаточно часто они при-

¹ Есть неевропейские языки, в которых не используется единственное или множественное число.

² «Крёбер и Клакхон (1963) различают 164 определения “культуры”» [17, с. 43].

водят к каскадированию (властных) отношений¹ и определению степени культурности (а также того, чем эта степень измеряется).

На самом деле культуры ни в коем случае не являются замкнутыми сферическими объектами, которые каким-то образом общаются друг с другом. Это, скорее, пористые структуры, проницаемые снаружи и внутри и идентифицирующие себя в качестве, «как правило, непрерывно трансформирующихся, пересекающихся и, соответственно, гетерогенных структур» [7, с. 15]. Они являются активными субстанциями и, следовательно, деятельны, что можно показать на многих примерах. Так, Л. Витгенштейн говорит о культуре как о деятельной жизненной практике и помещает ее там, где данная практика разделяется в общей сфере деятельности, вследствие чего «сферы деятельности... выступают функциями культурных отношений, то есть они не являются обладающими сущностью и неизменяемыми субстанциями, а, скорее, обретают свой специфический образ через взаимодействие друг с другом» [15, с. 195].

Эти динамичные человеческие действия или поступки являются индивидуальными и в то же время коллективными, они наполняют описанные выше структуры соответствующими «сферами жизни и способами выражения людей» [17, с. 46]. Кроме того, они определяют важнейшие для того или иного социума ценности, причем не все ценности, нормы и представления о человеке одинаково разделяются всеми членами данного социума. Это свидетельствует о том, что культуры иногда являются такими же «структурами, полными внутренних противоречий», как и «системы человеческих ценностей» [7, с. 19]. Но эти не всегда синхронизированные ценности, нормы и представления о человеке, а также соответствующий исторический опыт переносятся вовнутрь и вовне и используются в культурном обмене.

«Интер-», или вопрос о месте, или пространстве, мысли

Не менее сложной задачей, чем определение культур(ы), является попытка определить значение приставки «интер-». Хотя об интеркультурном взаимодействии в смысле межкультурного общения, обмена опытом, философскими идеями и т.д. говорили и писали в течение как минимум трех десятилетий, «интер-» как смыслообразующий префикс к слову «культурный» до сих пор содержательно не определен. Тем не менее, в последнее время появилась и постепенно усиливается тенденция к пониманию термина «интеркультурный» в том смысле, что «интер-», или по-немецки «zwischen-», подразумевает открытое, динамичное и свободное от властных отношений пространство, которое должно обеспечивать возможность сравнения культур или диалога между ними. Ведущий немецкоязычный журнал интеркультурной философии «Polylog» недавно посвятил этой проблеме два выпуска², в которых интеркультурные философы из разных стран с различных позиций пытались определить значение понятия «интер-». На мой взгляд, наиболее убедительными выглядят рассуждения философов Бритты Зааль и Нильса Вайдманна.

¹ Об иерархизации, или каскадировании, власти и расовой дискриминации см. [4].

² Polylog. 2019. No. 40–41.

Н. Вайдманн определяет «интер-» как то, что схватывает «две вещи, между которыми оно находится и которые связывает, и... таким образом объединяет их в нечто общее... Наряду с временными и пространственными характеристиками “интер-” может иметь и любые другие. Есть “интер-” цвета, как и “интер-” звука, “интер-” настроения, как и “интер-” значения, например слов. Во всех этих случаях “интер-” влияет на то, как воспринимаются связанные вещи» [15, с. 10].

Философ Бритта Зааль подходит к проблеме с другой стороны¹ и предлагает собственную интерпретацию «интер-», открывая тем самым новый ракурс его рассмотрения – как места действия или события. Она пишет: «...на первый взгляд... понятие “интер-”, по-видимому, противоречит “месту”, поскольку обозначает *пространство* между чем-то. Термин же “интер-культурный” выходит за рамки этого очевидного противоречия, относясь к пространству между культурными локациями. Это означает, что в пространстве “интер-” место всегда присутствует во множественном числе. Множественные места и пространства взаимно конститутивны и взаимозависимы. Кроме того, вследствие установленной диалогической ориентации “интер-” указывает на *активный* характер встречи и таким образом является *действительным* пространством для встречи между местами в их отношении друг к другу» [13, с. 50].

Таким образом, это вышеназванное пространство встречи оказывается тем самым местом, где живет мысль, в своем признании значимости оппонента выступающая за сближение во взглядах, за новые смыслы и новые методы. Здесь, в этом месте встречи, вследствие взаимного оплодотворения мыслей совершается метаморфоза мышления *per se*. Результатом является своего рода трансформация, которая происходит, сознательно или бессознательно, через встречу различных культурно обусловленных актов мышления в динамике вопросов-расспросов.

Метаморфоза, или как происходит мышление в «интер-»

Если в словарях метаморфоза определяется как «преобразование, реконструкция, переход в другую форму», то это означает, что в каком-то месте вследствие пространственно-временного события возникает своего рода начальная искра, которая, в свою очередь, приводит к предполагаемым изменениям. Этот процесс можно сравнить с разведением костра, который разжигают с помощью схожих по качеству кусков дерева посредством трения (вопросов-расспросов). Искры в конечном итоге порождают огонь нового: огонь новых концепций и новых методов. В «интер-», или в «между-», представляющем собой плюралистическое место встречи мыслителей, принадлежащих к разным культурам, происходит нечто аналогичное: в результате работы над разными (и схожими) вопросами образуется взаимно конституирующая практика, которая ведет к взаимному идейному обогащению и в конечном счете к новым путям решения философских проблем. Предпосылкой продуктивного взаимодействия идеями выступает открытость, как на этом настаивает Ф. Виммер и

¹ Отталкиваясь от концептов «философия-в-месте» (Брюс Янц) и «философское пространство» (Джонатан Чимаконам).

многие другие интеркультурные философы. Ибо только такая открытость, которая позволяет слушать и понимать, дает возможность исследовать разнообразие мест мысли, чтобы тем самым самому или сообща создать в философском пространстве что-то новое.

Такие плодотворные в философском отношении дискуссии позволили японскому философу Тэцуро Вацудзи подвергнуть сомнению некоторые философские термины, некритически заимствованные из западной философии, и уточнить или изменить их смысл¹. Между тем, предложенное им новое понимание человеческого существа как *нинген* (人間, или *человека-между*²), отражает не только соответствующую тенденцию развития японской философии [2]. Оно характерно для общего стремления к созданию такой философской позиции, которая бы позволила увидеть уместность каждой философской традиции и выработанной в ней методологии познания; именно об этом вкратце пойдет речь ниже.

Метод Вацудзи как метаморфоза мышления

Тэцуро Вацудзи – один из важнейших представителей новейшей японской философии, хотя его творчество вызывает противоречивые оценки³. В период между мировыми войнами его теории невольно способствовали националистической и милитаристской политике японского правительства. Его философия, в которой обосновывалась необходимость обеспечить Японии, а также Восточной Азии независимость от евро-американского образа мысли и жизни, была использована для оправдания военных амбиций тогдашнего японского правительства, направленных на подчинение Восточной Азии⁴.

¹ Примерно в 1930–1950-е гг. японские философы пользовались терминологией и методами западной философии. Возвращение к собственной философской традиции, берущей начало в буддизме и конфуцианстве, считалось тогда реакционным и немодным. Вацудзи был одним из первых философов, кто обратился к корням, но с учетом западноевропейской философии [2; 9].

² 人間 – нинген, человек (*яп.*) Это слово состоит из двух иероглифов: 人 (читается как «джин», «нин», «хито») с значением «человек» и 間 (читается как «кен», «ген», «аида») с значением «между». Однако когда японские иероглифы объединяются в новое слово, они воспринимаются как единое целое, а не мыслятся по отдельности. Это было нововведением, которое Вацудзи ввел на манер Хайдеггера (например, *Da- Sein, Ek-sistenz* и т.д.).

³ Тэцуро Вацудзи жил с 1889 по 1960 гг. и был философом, которого «трудно классифицировать в общепринятых терминах». Он был глубоким знатоком как западной (Ницше, Кьеркегор, Шиллер и др.), так и восточноазиатской философии («Практическая философия ур-буддизма», «Исследование истории японского духа» и т.д.) и оставил обширный корпус работ. Он включает в себя не только философские и исторические, но и буддийские сочинения, а также пьесы и другие литературные произведения [2; 5; 8; 9].

⁴ Вопрос об участии Киотоской школы в теоретическом оправдании военного режима в Японии и его претензий на лидерство в Восточной Азии до сих пор оста-

Тем не менее, Вацудзи является одним из самых важных мыслителей современной Японии наряду с Нисидой Китаро, основоположником Киотоской школы. Его трактовка человеческого существа как *нинген* (人間, человек-между) закладывает основания для нового понимания человека, а также для новой концепции субъекта и «Этики, как науки о человеке».

Нинген (人間), или человек в пространстве «между»

В своем труде «Этика, как наука о человеке», а именно в главе «Значение слова “человек”», Вацудзи подвергает всестороннему рассмотрению традиционное, некритически заимствованное из западной философии толкование существа человека. В то время было достаточно смелым разделять японские иероглифы, на манер Хайдеггера¹, и этимологически соотносить их с корнями. Резкая критика Вацудзи того, что не сами понятия вводят в заблуждение, «но те, кто употребляют слова нинген» (人間, то есть человек-между), «путая... их значения» [18, с. 11], вызвала тогда сильное возмущение среди его коллег.

Скрупулезный анализ, начатый в предисловии к его небольшому труду «Фудо» и впоследствии заверченный в трудах «Этика, как наука о человеке» и «Этика», раскрывает существование человека и позиционирует его как индивидуально-социальное существо. Вацудзи критикует термины, взятые из западной философии для интерпретации человеческого существования (например «человек», «бытие», «существование», «публика», «бытие-в-мире»), и с помощью этимологически-критической деконструкции прослеживает термин «человек» до его буддийско-конфуцианских корней. Он реабилитирует японский язык и заявляет, что иероглиф человека 人 (нин/хито) больше соответствует европейскому толкованию человека как “anthropos”, “homo”, “man”, “Mensch”, т.е. человек здесь берется только в аспекте его индивидуальности [18, с. 12]. Однако в японском языке этот иероглиф представляет собой только часть слова «человек» – 人間, нинген². Таким образом, должна быть причина, продолжает Вацудзи, вследствие которой с древнейших времен для обозначения понятия «человек» использовался не только один иероглиф 人 (нин/хито), но и два иероглифа 人間 (нинген). В сутрах он находит то, что ищет, и пишет: «Уже в древнем Китае человек – “душа всех вещей”

ется открытым. В частности, не совсем ясно, в какой форме выражалось и насколько глубоким было это участие [6, с. 3–7; 10, с. 11–51]. В отличие от Хайдеггера, Вацудзи публично извинился за свое молчание (после Второй мировой войны) и за то, что не выступал против идеологического использования его философии.

¹ Вацудзи использует ту же стратегию разделения и переосмысления слов, что и Хайдеггер, который, например, бытие (Sein) истолковывал из различения Da-Sein, Daß-, Sosein и проч.

² Второй иероглиф 間 («кан»/«кен»/«ген»/«аида») означает «между» в пространстве и времени.

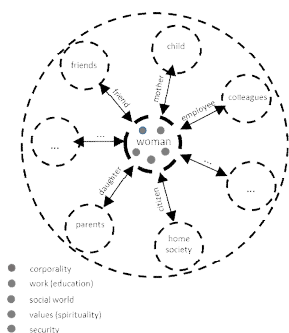
и среди всех живых существ – существо “наиболее одушевленное”; человек является человеком не потому, что у него две ноги или нет меха, но именно потому, что он обладает “способностью к дискурсу” (или способностью к речи)» [18, с. 12].

Отличие от *anthropos*'а, *homo* и т.д. заключается, помимо прочего, в том, что «“нин”, 人 и особенно “хито”, 人 означают “другой”, а не я сам. Брать вещи у “человека” – это не то же самое, что брать вещи у *anthropos*'а, но красть собственность “другого человека”; когда же говорят «я и *другой человек*», то это не означает, что я и человек 人間 были поставлены бок о бок, а, скорее, это означает “я и другой”. Более того, значение “другого человека” еще более расширяется до значения “неопределенной общности”» [18, с. 12].

Можно сказать, что благодаря лингвистическим особенностям и посредством обращения к буддийским, конфуцианским и синтоистским истокам японской философии была реализована возможность переосмысления и изменения концепции субъекта. Таким образом, с помощью отрицания отрицания, хорошо известной техники буддийского мышления, существование человека может быть понято как одновременно индивидуальное и социальное в «диалектике человеческой индивидуальности и всеобщности» [18, с. 36].

«Таким образом, негативная структура человека-между проясняется в терминах самовозвращающегося движения абсолютной негативности через ее собственное отрицание. Это фундаментальная структура человека, которая калейдоскопически проявляется в каждом укромном уголке человеческого существа. Принятие точки зрения отдельного индивида или общества самого по себе, без учета этой структуры, приводит к абстракции, которая выявляет только один аспект человеческого существа. В самом деле, есть три момента, которые динамически объединяются как движение отрицания: фундаментальная пустота, затем индивидуальное существование и социальное существование как его отрицательное развитие. Эти три момента взаимодействуют друг с другом в практической реальности и не могут быть разделены» [20, с. 117].

Отрицание отрицания посредством рефлексивного движения позволяет обосновать *индивидуально-социальное* существо человека. Ввиду наличия многочисленных взаимных связей возникает своего рода диалектическая реляционная онтология, согласно которой существо человека определяется сплетением отношений между людьми:



Связи человеческого бытия-между, согласно Вацудзи

Рисунок автора

В этой многомерности взаимные связи раскрываются как основа человеческого бытия: человек, например, является одновременно женой, матерью, коллегой, гражданином и т.д. Соответствующие определения этих аспектов существования возникают из-за взаимных связей матери со своими детьми, коллеги с другими сотрудниками, гражданина с другими гражданами страны. Поведение человека в этой взаимосвязи отношений многомерно, но сфокусировано в соответствующем направлении: в «реальных, истинных» отношениях к своим детям мать ведет себя как мать, а не как коллега, на работе она ведет себя как коллега, а не как жена, и т.д. [20, с. 90]. Посредством этих связей определяются и субъективизируются пространственность и темпоральность существа человека, поскольку интерсубъективная пространственность конституируется при помощи коммуникации и передвижений [20, с. 155 и сл.], а интерсубъективная темпоральность конституируется соответствующим реляционным прошлым, настоящим и будущим субъекта [20, с. 181 и сл.]. Согласно Вацудзи, это интерсубъективное время и интерсубъективное пространство, в котором мы находимся и переживаем самих себя и других¹.

Метод

Характерными для метода Вацудзи являются три последовательных шага анализа: исходный тезис – синтез – антитезис. Синтетическое толкование термина «нинген» (人間), которое стало определяющим для японского экзистенциализма, появилось в диалектическом анализе Вацудзи только на втором этапе его размышлений. Однако в некоторых его работах [18; 20] новый, созданный синтетический термин более важен, чем исходный тезис, или подразумевается в нем. Тем не менее, в данной статье, ввиду ее краткости, принята фактическая последовательность исходного тезиса – синтеза – антитезиса, чтобы иметь возможность представить сложность понятий².

Критический исходный тезис

Вацудзи начинает свои размышления с разработки основных понятий «бытие», «человек», «существование», «общественность», «бытие в мире» и «этика» путем углубленного анализа текстов западных философов, таких как «Политика» Аристотеля, «Антропология с прагматической точки зрения» Канта, «Система нравственности» Гегеля³. В то вре-

¹ Субъективацию времени и пространства Вацудзи разрабатывает на основе удержания времени (по Бергсону, но и по Августину); пространство он объясняет на примерах маршрутов и транспорта.

² Анализ понятия «нинген», а также других важных терминов, разработанных на основе синтеза, таких как «этика», «общественность», «темпоральность», «пространственность», «доверие» и «истина», представлен в четырех фундаментальных работах Вацудзи.

³ В этических работах Вацудзи иногда опускает исходный тезис и сразу же переходит к синтезу. В таких случаях исходный тезис включается в синтетическую или антитезисную часть.

мя (в 1920–1940-е гг.) в Японии исследовали, читали и преподавали в основном учения западных философов. Собственная, восточноазиатская философия (буддийская, конфуцианская и т.д.) игнорировалась и считалась устаревшей или отсталой.

Однако Вацудзи вскоре осознал, что западные философы, как правило, мыслят в парадигме европейской картины мира. Но эта картина мира, а также соответствующая ей трактовка существа человека непригодны, по его мнению, для неевропейского мышления. Таким образом, он рассматривает проблему «в рамках конкретных пространственно-временных структур как среды, в которой люди понимают и представляют себя, и в рамках конкретной структуры этических отношений между людьми» [2, с. 150]. Кроме того, он дистанцируется «от явно западных этических концепций своего времени... которые рассматривали этику только как проблему индивидуального сознания и тем самым, по его мнению, низводили этику до индивидуальной этики» [2, с. 150].

Неудовлетворенность разработкой человеческой экзистенции достигла у Вацудзи своего пика тогда, когда он прочитал «Бытие и время» Хайдеггера в начале лета 1927 г. и отметил, что хотя Хайдеггер и был оригинальным и весьма убедительным в «своей попытке понять человеческое существование во временном аспекте», он (Хайдеггер) не смог должным образом осмыслить пространственность. Однако, согласно Вацудзи, именно пространственность является основополагающей для расширенной структуры бытия. По его мнению, именно здесь обнаруживается «предел мышления» Хайдеггера, поскольку он толкует «Dasein... просто как существование отдельного человека» [19, с. 5].

Указанное игнорирование пространственного аспекта существования заставило Вацудзи продолжить исследования, которые в конечном итоге и привели его к вышеупомянутой реляционной онтологии и стали, по словам Д. Фишер-Барниколь и О. Рёги, «новаторскими исследованиями для японской экзистенциальной философии» [19, с. X]. После критического прочтения работ Аристотеля, Канта, Козна, Гегеля, Фейербаха, Маркса, Хайдеггера и Бергсона Вацудзи отмечает, что хотя, к примеру, Аристотель и писал свои работы, чтобы служить «идеалу науки», а также для того, чтобы этот идеал был доступен всем людям, до этого дело не дошло, потому что его «труды воспринимались как решение проблемы добра в индивидуальном сознании... Отчасти это было связано с тем, что Аристотель исходил из абстрактно понятого индивидуального существования ради целесообразности созерцания» [18, с. 34].

Кантовскую «Антропологию с прагматической точки зрения» Вацудзи анализирует также в контексте критики человека. Заслугой Канта он считает изначальное стремление изобразить двойственный характер человека как индивидуально-социального существа. Однако Кант не смог детально проработать эту двойственность, поскольку связал человеческое существование с самоцелью [18, с. 46]. Вацудзи пишет далее: «Апелляция к человечеству... в человеке как к средству или цели... это не то же самое, что можно было бы сделать просто с точки зрения “чело-

века» [как индивидуума], безотносительно к [индивидуально-социальной] целостности людей. То, что к человеку можно относиться как к средству, обусловлено его эмпирическим статусом. Но и в интеллигентном отношении к человеку можно относиться как к средству. Таким образом, человек [у Канта] рассматривается только со стороны его *единой индивидуальности*» [18, с. 46].

Между тем, для того, чтобы к человеку можно было относиться как к средству или как к цели, необходимы интерсубъективные связи, которые представляют собой расширенное бытие людей. Без этих связей не могут инициироваться и контролироваться никакие действия, которые определяются интересами власти, эмоциями, чувством долга и т.д. Разрозненные люди не могут испытывать чувство долга, стыда, давления со стороны власти или любовной привязанности и совершать соответствующие поступки. Таким образом, интерреляционность является основанием для осуществления деятельности людей.

Синтетический анализ

Неудовлетворенность Вацудзи западноевропейской концепцией человеческого существования как индивидуального бытия заставляет его искать исходный смысл понятия «человек» в древних буддийско-конфуцианских источниках. При этом он использует феноменологическую редукцию, которую он заимствует у Гуссерля и Хайдеггера. Перенос методов западной философии на сферу восточноазиатской мысли, а также их новое прогрессивное аналитическое применение не только позволяют раскрыть первоначальное толкование терминов «бытие», «мир», «этика» и т.д., но также помогают понять их с новых точек зрения. Параметры интерпретации меняются в зависимости от взгляда, и возникает нечто совершенно новое: человеческое бытие истолковывается как *нинген* (人間, человек-между), определяется отношениями и действует в качестве субъекта в индивидуально-социальной сфере.

Чтобы подчеркнуть социальный аспект бытия человека или обосновать переплетение индивидуально-социальных характеристик как равноценных аспектов человеческого существования, Вацудзи истолковывает значение слова «человек» как «бытие в мире» и «общественность».

Раскрыть исходный смысл этого слова помогают ему также китайские и японские сутры. Он ссылается на трактовку китайскими буддологами термина «мир» как «движения и потока». Это толкование основывается на предположении, что мир «постоянно меняется и может постоянно разрушаться» [18, с. 18].

Мир «определяется тремя моментами разрушаемости, подчинения и сокрытия истины». Однако «эта заброшенность-в-мир» у Вацудзи еще не свидетельствует о диалектическом толковании бытия человека или о его общественной стороне [18, с. 19]. Это становится очевидным только тогда, когда «мы... делаем шаг вперед и замечаем, что непостоянство мира воспринимается как «страдание», и сразу же оказывается, что сам «мир» мыслится как существование человека в обществе. Временные измене-

ния природных явлений не причиняют “страданий”. Скорее, изменения становятся “страданием” исключительно внутри ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ [человека-между] отношений. В любви, которая не желает разлуки, появляется разлука; в нелюбви, которая не желает совместности, совместность становится необходимой» [18, с. 19].

Таким образом, если понятие «человек» рассматривать во всем диапазоне его значений, от фактических до теоретических, то оно может быть адекватно зафиксировано только в его диалектической структуре – как бытие индивидуально-социальное, а это означает, что «индивидуальные действия не просто индивидуальны и субъективны, но обладают надындивидуальной основой, и в то же время это означает, что совместные действия не просто надындивидуальны, но должны выражаться как индивидуальные действия» [18, с. 29].

И, далее, это означает, что «нинген... есть одновременно “бытие-в-мире” и “человек” в мире. Следовательно, если “нинген” – это не просто человек, то это также и не просто общество. И тот, и другое диалектически синтезируются в “нинген”... Вот почему наша наука о “нинген” никоим образом не является антропологией. Антропология – это в строгом смысле наука об “индивидууме”» [18, с. 17].

Различие, существующее между человеком в смысле индивидуума и человеком в индивидуально-социальном смысле, обусловлено, по мнению Вацудзи, понятием «между» (間), или «интер», которое определяет интересубъективные связи. Это видно на примере «таких выражений, как “между мужчиной и женщиной”, “в браке”, “держат дистанцию” или “отчуждать”... [и это] касается отношений между человеком и человеком, как при обмене или общении друг с другом. Не действуя, люди не могут установить ни то, что “между”, ни то, что “между собой”. Но вне “между” или “между собой” люди тоже не могут действовать. Следовательно, пребывание между является для них синонимом контекста действия. Это “между” или же “между собой”... является не статическим, а динамическим пространством, в котором можно жить, это ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ [между-человеческое] сообщество» [18, с. 21].

Ретроспективный антитезис

Приведенные выше цитаты раскрывают намерение философа: он хочет воспользоваться новыми синтетическими терминами, чтобы с помощью этих новых инструментов подвергнуть тексты европейской философии критическому анализу и предложить их новое истолкование. Здесь, опять же, используется прием переноса метода, но с противоположной целью: в частности, это можно видеть на примере обращения к Канту.

Вацудзи применяет свой новый термин «нинген» (人間) как аналитический инструмент для критики индивидуалистической теории Канта как «этики долженствования». Согласно Вацудзи, Кант в своих «Антропологии с прагматической точки зрения» и «Метафизике нравов» изначально постигает человека в «его эмпирическо-интеллигибельном двойственном существе». В частности, в своей практической философии он

рассматривает человека как «*homo noumenon*», следовательно, не просто как объекта, а как агента, как действующего «субъекта, который не может быть объективирован» [18, с. 46]. Но только благодаря двойственности существа человека (нинген) можно обосновать «сознание должного» и таким образом понять «различные формы категорического императива, описанного Кантом» [18, с. 46]. Следовательно, индивидуально-социальная сущность человека позволяет акцентировать «принцип человечества в человеке».

Однако Кант не учел этого; в частности, тот факт, что к человеку можно относиться как к средству, объясняется у него ссылкой на «его эмпирический характер» как «вещи природы» [18, с. 46]. «Фактически, Кант определил “человека” в его эмпирическо-интеллигибельном двойственном существе... Поэтому к человеку в его интеллигибельном статусе также можно относиться как к средству. В этом случае человек рассматривается только со стороны его *единичной индивидуальности*. Но то, что к человеку следует относиться как к конечной цели, связано с его интеллигибельным статусом. Однако, как существо интеллигибельное, человек не может быть индивидуальным. Есть только одно качество, которое делает человека человеком, а именно *человечество*, или *личность*. Таким образом, человечество в моей собственной личности и в личности другого человека полностью соответствует “не-раздельному-бытию Я и другого”» [18, с. 46 и сл.].

Эта неразрывность Я и другого объединяет *личность* и *общность* в человеке и устраняет разрыв между Я и другими. И то, что Кант этого не увидел, стало причиной односторонности его понимания человека.

Однако не только Кант, приведенный здесь в качестве примера, был подвергнут критике со стороны Вацудзи. У Гегеля в «Системе нравственности» также реализована попытка «постичь всеобщность индивидуально-социального человека (нингена) в идеале нравственности» [18, с. 63]. Гегель, развивавший «всеохватную точку зрения Аристотеля», следует Канту и представляет «неопределенный субъект как этическое существо, выражающее свое Я во всех объективных формах» [18, с. 62]. Не случайно в феноменологии Гегеля мораль занимает «высшее место религии и абсолютного знания», а «дух определяется теперь как этическая реальность» [18, с. 63].

Таким образом, Гегель пытается постичь «индивидуально-социального человека (нинген) в идеале нравственности» [18, с. 63]. Однако «с самого начала, как и Аристотель, он абстрагируется от индивидуальной точки зрения и провозглашает индивидуальность принципом. Затем внутри индивидуального рассматриваются различие и тождество, а также общее и особенное» [18, с. 63]. «Задача этой первой ступени состоит в том, чтобы прояснить, как внутри единичного человека, который с точки зрения живого целого является просто абстрактным моментом, восстанавливается первоначальная целостность» [18, с. 64].

Эта изначальная целостность человека, которая в европейской философии вытесняется пониманием человека как индивидуальности, явля-

ется лейтмотивом размышлений Вацудзи. Он находит то, что ищет, не только у Аристотеля, Канта и Гегеля. Тексты Фейербаха, Коэна, Маркса и Хайдеггера также подробно анализируются им с точки зрения разработки понятий «человек», «субъект», «этика» и т.д.

Опыты «ретроспективного» анализа могут казаться удачными или нет. Но дело в том, что здесь впервые был применен новый, интеркультурный метод, представленный посредством переноса методов. Гибкость мышления, появившаяся в результате использования методов как западной, так и восточноазиатской философии при многократном изменении точки зрения, позволила пересмотреть традиционные понятия, создать новые и предложить их для нового анализа.

Вацудзи удается осуществить метаморфозу мышления: предположительно известный вопрос превращается в частично или полностью неизвестный и то, что мы знаем от других философов, теперь рассматривается в интеркультурном ключе, путем многократного переноса и чередования методов.

Заключение

В этой статье представлена предельно сжатая версия нового сложного интеркультурного метода, истоки которого обнаруживаются как в западной, так и в восточноазиатской философии и который позволяет предложить новые понятия и инструменты анализа для инновационного подхода.

Отправной точкой размышлений стал тезис о том, что именно люди, а не культуры общаются друг с другом. Между атомизированными индивидами, которые, как отдельные монады, хотят контактировать друг с другом и обмениваться идеями, не происходит общения.

Представление о человеке как об индивиде на протяжении многих десятилетий ставило перед западной философией трудноразрешимые задачи и, по словам Вацудзи, нуждается в критике. Такое индивидуалистическое допущение требует не только постоянного возвращения субъекта к самому себе как к изображению нарциссического взгляда на себя европейской интеллектуальной культуры. Понятие индивида также требует теоретического преодоления пропасти между Я и другим, а также аналитических средств для устранения созданного им отчуждения.

С помощью нового термина «нинген», то есть человека как индивидуально-социального существа, можно было бы избежать указанной тенденции к атомизации и дроблению. Нинген через диалектику Я и другого в самом себе ведет к устранению отчуждения и разрозненности людей.

Кроме того, такое переосмысление существа человека свидетельствует о метаморфозе мышления, которое не только может создавать нечто новое, но и корректировать само себя.

Литература

Исследования

1. *Boteva-Richter B.* Der Methodentransfer nach Watsuji Tetsuro. Ein abendländisch-asiatischer Vorschlag fürs Arbeiten im interkulturellen Bereich. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2009.
2. *Brüll L.* Die japanische Philosophie. Eine Einführung. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1993.
3. *Elberfeld R.* Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2017.
4. *Fanon F.* Black Skin, White Masks. New York: Grove Press, 2008.
5. *Fischer-Barnicol D., Ryogi O.* Einleitung der Übersetzer // Watsuji T. Fudo. Wind und Erde. Der Zusammenhang von Klima und Kultur. Darmstadt: Primus Verlag, 1997.
6. *Heisig J.W.* An Essay on the Kyoto School. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
7. *Holenstein E.* China ist nicht ganz anders. Essays. Zürich: Ammann Verlag, 2009.
8. *Liederbach H.-P.* Martin Heidegger im Denken Watsuji Tetsuros. Ein japanischer Beitrag zur Philosophie der Lebenswelt. Tübingen: Iudicium Verlag, 2001.
9. *Ohashi R.* Die frühe Rezeption Heideggers in Japan // Japan und Heidegger / Hrsg. H. Buchner. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1989.
10. *Ohashi R.* Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2011.
11. Philosophie im gegenwärtigen Japan / Hrsg. H.-P. Liederbach. München: Iudicium Verlag, 2017.
12. *Russel B.* Denker des Abendlandes. Eine Geschichte der Philosophie. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1992.
13. *Saal B.* Im »Inter« (eine) Statt finden: Polylogisches Philosophieren als Weltgestaltung // Polylog. No. 41: Inter / Hrsg. W. Tomaschitz, M. Shorny. Wien: WiGiP Verlag, 2019.
14. Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika / Hrsg. F. M. Wimmer. Wien: Passagen Verlag, 1988.
15. *Weidtmann N.* Das »Zwischen« als der Ort wahrer Wirklichkeit. Ein Plädoyer für das »Inter« in der Interkulturalität // Polylog. No. 40: Inter / Hrsg. B. Saal, B. Boteva-Richter. Wien: WiGiP Verlag, 2018.
16. *Weidtmann N.* Grenzüberschreitungen zwischen Kulturen. Anmerkungen zum Begriff der Interkulturalität // Grenzüberschreitungen. Der Mensch im Spannungsfeld von Biologie, Kultur und Technik / Hrsg. A. Nordheim, K. Antoni. Bielefeld: transcript Verlag, 2013.
17. *Wimmer F.M.* Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. Wien: WUV Facultas Verlag, 2004.

Источники

18. *Watsuji T.* Ethik als Wissenschaft vom Menschen. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 2005.
19. *Watsuji T.* Fudo. Wind und Erde. Der Zusammenhang von Klima und Kultur. Darmstadt: Primus Verlag, 1997.
20. *Watsuji T.R.* Ethics in Japan. New York: State Univ. of New York Press, 1996.

Boteva-Richter, Bianca. “Inter” as a metamorphosis of thinking – T. Watsuji’s method and its applicability in contemporary intercultural discourse

References

1. Boteva-Richter, B. (2009), *Der Methodentransfer nach Watsuji Tetsuro. Ein abendländisch-asiatischer Vorschlag fürs Arbeiten im interkulturellen Bereich*, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen.
2. Brüll, L. (1993), *Die japanische Philosophie. Eine Einführung*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt.
3. Elberfeld, R. (2017), *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
4. Fanon, F. (2008), *Black Skin, White Masks*, Grove Press, New York.
5. Fischer-Barnicol, D., and Ryogi, O. (1997), Einleitung der Übersetzer, in: Watsuji, T., *Fudo. Wind und Erde. Der Zusammenhang von Klima und Kultur*, Primus Verlag, Darmstadt.
6. Heisig, J.W. (2001), *An Essay on the Kyoto School*, University of Hawai'i Press, Honolulu.
7. Holenstein, E. (2009), *China ist nicht ganz anders. Essays*, Ammann Verlag, Zürich.
8. Liederbach, H.-P. (2001), *Martin Heidegger im Denken Watsuji Tetsuros. Ein japanischer Beitrag zur Philosophie der Lebenswelt*, Iudicium Verlag, Tübingen.
9. Ohashi, R. (1989), Die frühe Rezeption Heideggers in Japan, in: Buchner, H. (Hrsg.), *Japan und Heidegger*, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen.
10. Ohashi, R. (2011), *Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
11. Liederbach, H.-P. (Hrsg.) (2017), *Philosophie im gegenwärtigen Japan*, Iudicium Verlag, München.
12. Russel, B. (1992), *Denker des Abendlandes. Eine Geschichte der Philosophie*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München.
13. Saal, B. (2019), Im »Inter« (eine) Statt finden: Polylogisches Philosophieren als Weltgestaltung, in: Tomaschitz, W., and Shorny, M. (Hrsg.), *Polylog*, no. 41: Inter, WiGiP Verlag, Wien.
14. Wimmer, F.M. (Hrsg.) (1998), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, Passagen Verlag, Wien.
15. Weidtmann, N. (2018), Das »Zwischen« als der Ort wahrer Wirklichkeit. Ein Plädoyer für das »Inter« in der Interkulturalität, in: Saal, B., and Boteva-Richter, B. (Hrsg.), *Polylog*, no. 40: Inter, WiGiP Verlag, Wien.
16. Weidtmann, N. (2013), Grenzüberschreitungen zwischen Kulturen. Anmerkungen zum Begriff der Interkulturalität, in: Nordheim, A., and Antoni, K. (Hrsg.), *Grenzüberschreitungen. Der Mensch im Spannungsfeld von Biologie, Kultur und Technik*, transcript Verlag, Bielefeld.
17. Wimmer, F.M. (2004), *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, WUV Facultas Verlag, Wien.



WE COULD BE CANNIBALS AFTER ALL. DESCARTES AND HIS HISTORY OF THE SELF-DISCOVERY

Iwona Krupecka

University of Gdańsk, Poland

В свете современных дискуссий о европейской философии как инструменте колониального господства необходимость переосмысления истории философии не вызывает сомнений. Обзор историографии современной философии показывает, что наиболее типичным способом ее представления по-прежнему является нахождение некоей внутренней логики, ведущей к появлению конкретных теорий (картезианской, кантианской и т.д.), вне зависимости от внешних, т.е. исторических, обстоятельств. Между тем, с латиноамериканской точки зрения, которая берется за оправданную в этой статье, «открытие», или «изобретение» (Э. О'Горман), Америки стало одним из важных факторов, определяющих в последнее время развитие европейской философии, прежде всего в контексте истолкования рациональности, субъективности и современности. В статье анализируется философия Декарта с позиции историко-ориентированного подхода, но в то же время автор стремится избежать трактовок Декарта как теоретика колониализма. Например, в самом центре картезианского проекта самости обнаруживается принципиальное сомнение, которое может разрешиться только в акте *повествования*, посредством которого самосознающий субъект конституирует себя. Таким образом, тезис *cogito ergo sum* можно истолковать не столько как *ego conquiro* (как это делают, например, Э. Дуссель и его последователи), но, скорее, как проявление полной утраты уверенности в себе, которую можно восстановить только практически, но не теоретически. Эта внутренняя амбивалентность картезианской философии является действительным результатом воздействия открытия Америки на мировоззрение Декарта.

Ключевые слова: история современной философии, Америка, Декарт.

In the light of contemporary discussions on the European philosophy as an instrument of colonial domination, the necessity of redefinition and redescription of the history of philosophy is beyond any doubt. A brief review of the historiography on modern philosophy shows that the most typical manner to present it is still to find some inner logic that would determine the appearance and development of the particular theories (Cartesian, or Kantian, etc.), without any reference to the external, that is historical, social, cultural etc., circumstances. Meanwhile, from the Latin American point of view, which the author of the article takes as a starting point in this paper, the “discovery” of America – or the “invention” of America (Edmundo O’Gorman) – was one of the most important factors in the latter history of European philosophy, which exerted influence on a number of concepts including the pattern of rationality, subjectivity, modernity etc. In this paper the author focuses on the philosophy of Descartes and rethinks it from this history-oriented approach. While doing this, the author also tries to avoid a new form of exaggeration: turning Descartes into a theoretician of colonialism. For example, in the very center of Cartesian project of the self one can find the unavoidable doubt that can be covered only by the act of *narration* in which the self-conscious individual subject constitutes itself. Descartes’ “*cogito ergo sum*” can be interpreted, thus, not so much as *ego conquiro* (as it is often presented by Enrique Dussel and his continuators), but rather as a manifestation of the total loss of certainty which can not be restituted in a dialectical, but only practical way. This internal ambivalence of the Cartesian philosophy is, the author concludes, the actual trace of the impact of the discovery of America on his thought.

Keywords: history of modern philosophy, America, Descartes.

*Some introductory banalities:
the history of philosophy in question*

In the light of contemporary discussion on the European philosophy as an expression and instrument of colonial domination, the necessity of reinterpretation and redescription of the history of philosophy is beyond any doubt. From the Latin American point of view, which I am going to take as a starting point in this article¹, the “discovery” of America – or rather the “invention” of America – was one of the most important factors in the modern history of European thinking, including such questions as the pattern of rationality, subjectivity, modernity etc. Although many post-colonial and decolonial projects and critiques of the European philosophy were made from the Latin American loci of enunciation (Dussel, Mignolo, Fornet-Betancourt, Andrade amongst others), and many critiques and redefinitions were made from the European or, more general, Western point of view within the frame of the mainstream philosophy (Foucault, Derrida, Rorty, Toulmin), it is still necessary to continue rewriting its history, taking into account the colonial domination of Europe and its impact on the principle categories of our thinking. In other words, if Europe is also the victim of its own domination, it needs to be “liberated” from its own “occidentalism” in the area of philosophy.

The brief review of the historiography of modern philosophy shows that the most typical manner to present it, still, is to find some inner logic that determines the appearance of the particular theories (Cartesian, or Kantian, etc.), without any reference to the discovery of the New World or even its existence. In effect, contemporary philosophical historiography presents the particular thinkers or their theories almost completely without external context and in that way reduces these theories to purely abstractive thoughts that have no reference to the historical reality. In fact, in the monumental history of philosophy written by Frederic Copleston (which has become the basic academic textbook), in the erudite works of Etienne Gilson, in the famous historiographical narrations of Arthur O. Lovejoy or Stefan Swieżawski [6; 11; 17; 31], just to mention few of the most outstanding Twentieth-Century works, what we do notice is the continuous transmission of some fundamental ideas, the complex system of influences and resemblances between the philosophers or thinkers, or theories, the process of discovering and developing new philosophical paths based on quite coherent original tradition. The famous words of Alfred Whitehead: “All of Western philosophy is but a footnote to Plato”, are in fact a perfect expression of that attitude towards the history of philosophy which tends to

¹ I am perfectly aware of the critiques made from other “locus of enunciation” [2; 19] and of the different epistemological perspectives that are inscribed in them. For that reason, I don’t want to create any apparently homogenous image of the postcolonial studies on the history of occidental philosophy, what would be more than naive in the light of the real diversity of the theories and postures, but as a starting point I will take the general considerations of Enrique Dussel, Walter Mignolo and Raúl Fornet-Betancourt as the representatives of the Latin American “intercultural philosophy”.

narrate it by reconstructing the inner logic that determines the appearance and decline of main ideas and theories without putting them in the external, extra-philosophical context.

On the other hand, within the frame of the Western philosophy there is a distinct and maybe dominant in the second half of the twentieth century movement, represented by such intellectuals as Adorno, Foucault, Derrida, Rorty, or Toulmin – of course, having in mind all theoretical differences between them in as much as they originate from totally different traditions – which basic attempt is to bring the philosophy back to the external – social, economic, political – context and to present it as determined, at least to some extent, by the extra-philosophical structures, or to discover the inner discontinuity and contingency of the history of philosophy. For the purpose of this article, the book by Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity* [33], seems to be the most relevant one since it is dedicated to describe that moment in the history of Western thought in which the Cartesian-Newtonian way of thinking became the principal pattern of European self-definition and modernity as well. As Toulmin states, the traditional image of the modernity – as it is transmitted in the philosophical historiography – shows Descartes as the one who gave the foundation to the epistemological project which is located in the very center of the modernity and includes such elements like objectivism, rationalism, unconditioned cognition of the reality etc. “He carried the analysis – Toulmin writes – back to primitive elements in experience that were, in principle, available to reflective thinkers in any culture, and at all times. As a result, philosophy became a field of ‘pure’ inquiry, open to all clear-headed, reflective, self-critical thinkers” [33, p. 14]¹. In Toulmin’s opinion, Seventeenth-Century philosophy was in fact a kind of counter-renaissance: “There is a shift from a style of philosophy that keeps equally in view issues of local, timebound practice, and universal, timeless theory, to one that accepts matters of universal, timeless theory as being entitled to an exclusive place on the agenda of ‘philosophy’” [33, p. 24]. The crucial point of Toulmin’s analysis is the recovery of the humanist movement², with the outstanding figure of Michel de Montaigne, as equally significant and proper to the modernity and to the European philosophical tradition as the Cartesian one, although as a result of *external* conditions, especially the experience of Thirty Year’s War, the latter was identified with the modernity and the former put on a margin of the philosophical mainstream. At first sight, we could interpret Toulmin’s study as another example of simple opposition

¹ The great critique and “deconstruction” of the Cartesian idea of the cognition as representation and of his idea of subject one can find in [29; 3].

² I can not raise the problem of humanist movement and of the Renaissance in general for debate here, but it is obvious that any homogenous notion of “humanism” is possible [15, p. 17–32, 161–170], although we can find some very influential and prevailing ideas that were in use or on debate by the most intellectuals of the time. As Stefan Swieżawski points out, it was for example the interest in the concrete moral problems and situations, a kind of “realism” focused on the particular conditions of practice, or “anti-dialectic front” [31, p. 9–78].

between two quite abstractive patterns: Cartesian modernity (with its search for certainty) vs. Montaigne's modernity (with its tolerance and skepticism), but the meaning of this project is different. Toulmin suggests, firstly, that what modernity really needs is to become more humanist, and secondly, that the image of Descartes as alienated from the reality is completely false. The *Discourse on Method* is, then, not only the moment of establishing the point of certainty within the reflexive subject but also the reflection of the fears and obsessions of the real embodied subject immersed in the world in change.

By describing the discovery/invention of America as the crucial point in the history of Western thought, Latin American philosophers and those researchers who try to introduce the question of colonialism into the history of European philosophy (as e.g. Eduardo O'Gorman or Anthony Pagden) make that image more complete and demonstrate the necessity, firstly, to recognize the colonial practices and "encounters" with other cultures as the extra-philosophical context of the history of European philosophy, and secondly, to implement into a philosophical historiography what Walter Dignolo calls "pluritopical heremenutics". My intention is not to transgress my own locus of enunciation: I speak from Poland (Eastern Europe), my discipline is the history of Western/European modern philosophy. What I do intend is to reinterpret that tradition which I consider "mine" in the light of its image created from other – Latin American – perspective and in that way to re-discover it or, in other words, to bring it back to its own reality. It is an attempt to decentralize the history of European philosophy a little bit more and, in that way, make it closer to the human life in its concreteness. As Raül Fornet-Betancourt wrote: "We must start from our own cultural tradition, but knowing and living it not as an absolute installation but as a transit and bridge for inter-communication. In this way, our culture would be something like the bridge that we cannot jump, but must cross if we want to reach the other shore" [10, p. 31].

European philosophy and the discovery of America

In the history of modern philosophy there is a villain: René Descartes. Guilty of complete decontextualization of philosophical inquiry, guilty of reducing the subject to self-transparent consciousness, guilty of throwing the humanistic studies out of the field of science. With his ideal of certainty, of the philosopher as uncommitted observer, able to distance himself from his own cultural context and physical conditions, Descartes could establish his *cogito ergo sum* as the starting point of every inquiry and introduce the evidence – granted by intellectual intuition – as criterion of truth.

Enrique Dussel, one of the most severe critics of Cartesian philosophy, interprets *cogito ergo sum* as the final expression of the "*ego conquiro*", which was the real foundation of the European self-definition and arose from the practice of the conquest and colonization. The period from 1492 to 1636 is, according to Dussel, crucial to the constitution of the modern subjectivity and is closely related to, or even based on the experience of constituting the Other as dominated one, of the "periphery" under power of Europe as the "center". As Dussel affirms, it was precisely the gesture of

locating itself in the center of the world that made European “I conquer” the foundation of the myth of modernity, because it made possible the extension of the particular, European horizon into the universal one, in the way that European subject became the basic model of subjectivity opposed not to another model of some non-European one but to non-ego, deprived of those features that determine the autonomous and rational subject. “The ‘I colonize’ – as Dussel writes – the Other, the woman, the defeated man, in alienating eroticism, in capitalist economy, is in between ‘I conquer’ and the modern ‘ego cogito’. The ‘civilization’, the ‘modernization’ begins its ambiguous course: rationality against mythical ‘primitive’ explanations, but at the end – the myth covers the sacrificing violence to the Other” [8, p. 53]. The myth of Modernity includes, then, two basic moments: first, the definition of European culture as more developed, civilized or “cultured” one, and second, the definition of other cultures as inferior ones, barbarian or immature, what leads to believe that the domination over the Other is in fact his emancipation from barbarity, his benefit since he can civilize himself and grow to rationality [8, p. 70]. The year 1492 was, then, the founding one, because for the first time in its history Europe could get an effective idea of its superiority (based especially on the military effectiveness and symbolized by Hernón Cortés), meanwhile, until then the feeling of inferiority to the Arabic or Asian cultures was dominant [18, p. 19–22; 12]. With his depersonalized self, transparent and purified of every doubt and every cultural contamination, Descartes is obviously constituting an apparently objective, supramundane, almost divine point of view. After all, the list of his opponents begins with the Seventeenth century libertines¹, includes Nietzsche, Unamuno, James, and ends with Pierre Bourdieu, just to mention some of them. What Dussel and other Latin American intellectuals affirm is that in the process of the constitution of the modern subjectivity the most significant factor was the experience of domination and violence to the Other, and more precisely, to the American Indian as the paradigmatic Other living in the first periphery of Europe, in America.

The explicit and concise expression of this attitude towards the European modern philosophy was made by Walter Mignolo, when he indicated the year 1492 as the moment of appearance of the transcendent macronarratives in the human thought: “For the first time in the history of humankind the entire globe was drawn and observed from one single point of view. And that point of view, a sort of ‘cero-point’ [...], was not just geographic but epistemic: the entire sphere of knowledge, of modern knowledge, was constituted assuming a ‘cero-point’ and an epistemic privilege that materialized in philosophy and, above all, in science” [20, p. 455]².

¹ Cf. a monumental and detailed analysis of the seventeenth century opposition to Cartesian philosophy [25].

² The critics of Cartesian subject as a depersonalized, divine “point of view” or the “cero-point” are common in the European tradition as well, cf. for example very similar considerations of Pierre Bourdieu [4], although usually there is no reference to the conquest of America.

Taking these general statements into consideration, I want to underline three questions related to the discovery and conquest of America which, in my opinion, are of the greatest importance to the reinterpretation of Descartes philosophy:

1. *The question of empirical knowledge.* As John Elliott noticed, one of the most significant facts is that the European reaction to the discovery of America was very slow: there was no vivid interest in society although since Columbus's letters were published and circulated in public, the sense of the important change was more and more common. It was like the idea of America – as the fourth part of the world – was breaking the barriers of understanding of that time, just like for the Middle Ages the Islam was almost inconceivable inasmuch as an attempt to understand the other community requires reflexive distance to the proper one [9, p. 21–28]. Searching for the explanation of this fact, Elliott emphasized the Renaissance attachment to the ancient authorities: as the new information was incompatible with the ancient one, it could not be accepted as true. Edmundo O'Gorman, on the other hand, stressed the role of medieval theological tradition, among others, that divided the world into three parts – with all religious symbolism of the number “three” – and left no place for the fourth, unknown by the Christian authorities and never mentioned in the Holy Scripture part [23, p. 21–26]. Therefore, the change of the perspective, that happened in the second half of the sixteenth century, was in fact the change of the model of knowledge, although the first who put the practice above the theory was Amñrico Vespuccio, who *a posteriori* – on the foundation of experience – denied the Asiatic nature of America [23, p. 61–75; 27]. About halfway through the sixteenth century the traditional way of justifying the knowledge by (textual) authority, typical of both medieval and humanist thought, was replaced with a new one, with the observation and experiment as the basic sources of knowledge. As Anthony Pagden wrote: “The discovery of America also intersected with another powerful tradition in European thought. This was the dependence of all knowledge upon textual interpretation and exegesis. In this tradition all that could be known had to be made compatible with all that had once been said by a recognized canon of sacred and ancient authors” [24, p. 12; 9, p. 41–55]. As none of the sacred texts had mentioned about America, as none of the ancient authors had had an idea of the American reality, as even Philosopher – Aristotle – had proposed some geographical thesis clearly contradictories with the reality experienced by eyewitnesses, it became obvious that it was impossible to continue the purely theoretical/textual inquiries of the predecessors.

Although I don't want to suggest that the discovery of America was the only reason for denying the speculative model of knowledge in favor of the empirical one, because in the history of the European philosophy, at least from the beginning of the Fifteenth century, we can notice the important empirical inclinations, related especially to the Oxford Calculators and to the University of Paris, there is no doubt that the impact of the American experience was crucial at least in two ways. On one hand, the travel literature created the figure of eyewitness as a privileged knowing subject, who established his own authority on the basis of personal experience [24, p. 51–

59; 1, p. 210–215], on the other – at the same moment it challenged this authority by showing the traveler as conditioned by his language and customs. The ambiguity of eyewitness was clearly shown by Michel de Montaigne in his *Of Cannibals*: while in the initial passages of the essay Montaigne referred to someone who “lived ten or twelve years in the New World”, and upon the relation of this eyewitness – “This man that I had was a plain ignorant fellow, and therefore the more likely to tell truth” – he created the utopian vision of the natives as living by the rules of nature, in other passage he casted doubt on the very possibility of cognition of the otherness: “we have no other level of truth and reason than the example and idea of the opinions and customs of the place wherein we live: there is always the perfect religion, there the perfect government, there the most exact and accomplished usage of all things” [22]. In other words, the empirical evidence, granted by the eyewitness, may be enough to gather some isolated descriptions or impressions, but every attempt at interpreting and judging the reality ends with misunderstanding.

2. *The problem of cultural mediation.* One of the greatest questions related to the discovery and conquest of America is the problem of cultural patterns through which the European subject could come into contact with the “new” continent and its reality. Within the fundamental European and eurocentric attitude, which consisted in reducing the Otherness to the Sameness [8, p. 30–37], we can find some basic strategies of using the known patterns of interpretation to capture new facts: first one, the use of the literary images, especially the fantastic ones, taken from the medieval imaginary stories of knights and monsters [28; 30]; second one, the use of the theological terms as “pagans”, “idolatry”, “earthly paradise” etc., which gave foundation both to the language of military Christianity and, together with the humanist image of Arcadia, to the utopian vision of primitive humankind inclined naturally to the Christian faith [14, p. 101–116; 21, p. 171–196]; third one, the recognition of the American present time as the European past, as for example in the image of “noble savage” [35, p. 121–135]. With the works of Jean de Léry or Michel de Montaigne in France and Bartolomé de Las Casas in Spain, the consciousness of the cultural differences – and later, as its result, the use of the word “culture” in plural – became the important argument for skeptical attitude towards the possibility of understanding other, non-European, realities. However, this skepticism did not appear *ex nihilo*, but the impact of the “encounter” with the “New World” intensified some tendencies crucial to the humanist movement. Here I want to stress two of them: the anti-dialectical turn and the discovery of the historicity. The first one was closely connected with the pedagogical project of the humanists (from Leonardo Bruni at the beginning of the 15-th century to Luis Vives in the 16-th) and with their vision of the man as psycho-physical unity which could not be reduced to the pure intellect and, therefore, needed to be stimulated by the rhetorical instead of dialectical forms of expression. The second one, even more important in the light of Cartesian idea of philosophy, was related to the historical methods of inquiry, typical to humanists, what had important philosophical implications: the discovery of historicity of the ideas, of their contextuality and, then, changeability, lead almost directly to epistemological

perspectivism and methodological pluralism. From the revolutionary statements of Lorenzo Valla, who discredited the Donation of Constantine, to the modern skepticism of Montaigne, the historicity of human knowledge was playing the role of an instrument of rebellion against the established authorities and axioms. As a result of these “discoveries” a new vision of the human subject appeared on the philosophical stage: existing within the culture of determined space and time, embodied, limited to his/her own perspective, always contingent, but reflexive enough to recognize his/her impossibility of achieving certainty.

3. *The problem of human nature.* In 1511 a Dominican friar, Antonio de Montesinos, raised a fundamental question: are the Indians human beings? Do they have souls? For Montesinos those questions were rhetorical ones and served him to accuse the *encomenderos* of their crimes, but the debate on the human nature of the Indians continued both in literature and philosophy and, what is the most significant, was closely connected to the question of Spanish imperial domination over America. In 1550/1551 the famous Valladolid debate took place and in some way recapitulated the arguments formulated up till now [13]. In the light of this article, the main question of this debate was the intellectual capacity of the Indians or, in other words, the question of the unity of humankind based on the rational nature. It is common knowledge that the arguments based on the natural slavery or intellectual immaturity of the Indians served as an instrument of establishing colonial domination of allegedly “civilized” Spaniards over the natives “for their benefit”. On that basis Dussel could consider the European modern subjectivity as “ego conquiro”, I conquer, whose identity was determined by the experience of domination over the Other. On the other hand, in the same Valladolid debate, in the 12. rejoinder, an idea appeared – thanks to Bartolomé de Las Casas – of the unity of human reason, derived from the Thomistic tradition, that did not cancel the differences, although at the cost of reducing this unity to the most general principles as “good is to be done and evil avoided” [16]. For the future Cartesian philosophy, the most important thing was just putting the question of the potential sameness of human intellectual capacities having in mind the experienced diversity of cultural patterns.

Descartes and the experience of cultural diversity

One of my students, after reading Descartes’ *Discourse on Method*, affirmed, completely against those who connect Cartesian philosophy exclusively with the principle of certainty, that Descartes must have been “very confused man”. At first, this statement surprised me, but then I realized that someone who was just starting his adventure with philosophy, thanks to his unprejudiced attitude, could discover what was hidden for many professionals. Not without reason Georges Poulet described Descartes’ thought as “indeterminate” one, showing that the more he was trying to define what was definable, the more present was the zone of what was indeterminate and unclear at the margins of his thought [26, p. 65–66]. To understand the Cartesian philosophy by referring it to the experience of the discovery and conquest of America means, in my opinion, to recognize an unavoidable un-

certainty that forms its basis and was never canceled or forgotten by Descartes, although many times he was trying to purify his ideal self of every unconsciousness. Contrary to Dussel, I do not find the experience of domination the basis of this philosophy, but rather the experience of complete loss of orientation. First two chapters of *Discourse on Method* show clearly that instead of “I conquer” the Cartesian *cogito* can be understood as the self whose principal motivation was to find what had been lost.

While interpreting Cartesian philosophy, we have to be aware of important incompatibility between the experienced diversity of truths (moral and metaphysical ones) and the correspondence conception of truth assumed by him and transmitted from the Antiquity. When Descartes claims that “as the truth on any particular point is one whoever apprehends the truth, knows all that on that point can be known” [7], he affirms that the true cognition consists in having representations accurate to external reality by which the objects can present themselves to human mind. On the other hand, first two chapters of *Discourse...* are dedicated to report the experience of traveling through time and space with no possibility of distinguishing an accurate representation from the “false” one. His initial universalism – “Good sense is, of all things among men, the most equally distributed; for every one thinks himself so abundantly provided with it, that those even who are the most difficult to satisfy in everything else, do not usually desire a larger measure of this quality than they already possess” [7] – is therefore an expression of intuitive objectivism and a confession of philosophical faith in the classical theory of truth, which is the only one that can give new orientation to the lost subjectivity. Good sense – “power of judging aright and of distinguishing truth from error” [7] – is one the most significant expressions of Descartes, because it locates us directly in the practical, and not theoretical sphere of human existence. What Descartes needs above all is not, then, a theoretical certainty of pure cognition, but the practical guidelines.

As Georges Van Den Abbeele pointed out, in *Discourse...* Descartes made use of travel metaphors – having in that way a dialogue with Montaigne, his principal predecessor – by comparing an act of reading to an act of travelling. Wandering becomes equivalent to an error and the main philosophical task is to find the right path. I want to stress an important factor indicated by Abbeele, that is, a contingency inscribed in Cartesian philosophical inquiry on his path to establishing *ego cogito*: “Descartes has merely had the good luck, or *bonheur*, to find himself on certain paths and not others, in certain ways of thinking and not others” [34, p. 49]. There is, then, a kind of particular duality of 1) *cogito* as yet established as an area of certainty, and 2) as the way leading to that *cogito* which is marked with contingency and existential exceptionality of every human life¹.

The problem of cultural diversity was explicitly pointed out by Descartes as one of the basic questions that led him to search for a new method in philosophy: “I took into account also the very different character which a

¹ This existential dimension of Cartesian inquiry was a basis of interpretation made by Stanisław Cichowicz, who emphasized its personal and incomparable character [5, p. 155–187].

person brought up from infancy in France or Germany exhibits, from that which, with the same mind originally, this individual would have possessed had he lived always among the Chinese or with savages [*canibales*], and the circumstance that in dress itself the fashion which pleased us ten years ago, and which may again, perhaps, be received into favor before ten years have gone, appears to us at this moment extravagant and ridiculous. I was thus led to infer that the ground of our opinions is far more custom and example than any certain knowledge" [7].

In fact, we find here the same question that was basic for Las Casas, when he was trying to determine the universal principles of thinking in the face of the experience of different cultural patterns. Las Casas could refer to the Thomistic tradition and to the concept of *sinderesis*, but to Descartes this theory was no longer an instrument of constructing the universality since he decided to cast doubt on every speculative knowledge, even the most "evident" one. In this passage it is difficult to find an eurocentric blindness or reduction of the Otherness to the Sameness. On the contrary, Cartesian point of view is, on one hand, an extra-cultural one, but on the other, there is no divine objectiveness that could help him to distinguish the truth from error. This passage could be written by Montaigne as well. The path that Descartes chose was the personal and narrative one, the only possible in the existential situation of the loss of faith in truth, in a way that through narration – and not deduction – Descartes established his certain "cero-point".

The problem of narration, of the history or fiction, was mentioned by Descartes many times; he was determined to throw humanities out of the scientific area because of the probability and relativism of its thesis. In the first part of *Discourse...* there is a significant ambiguity, if not contradiction. Firstly, the "histories and fables" are useful for an individual, because they are the best way to realize the diversity of possible rules of thinking and acting. Without them, an individual could not get any distance to his/her own cultural patterns and would live in a kind of naive universalism. But, secondly, there is a serious risk, because "when too much time is occupied in traveling, we become strangers to our native country" [7], that is, it is possible to lose an orientation completely and to deny any universality at all, falling into relativism. Thirdly, although we need stories, every story is partly false, because even the most faithful author "misrepresents the matters" at least by choosing the events that are to be described. And fourthly, there is always a danger of becoming Don Quixote, the one who read too much and was taking the fiction for the truth. Yet in this passage, Descartes shows the problematic situation of the wandering *ego*: the process of understanding the world has to be connected with reading and creating the stories, but at the same time these stories (histories and fictions) always lead to misunderstanding. Narration becomes, then, for Descartes a form of Plato's/Derrida's *farmakon*: it is both necessary and dangerous, a medicine and a poison. At this point Descartes expressed the very heart of humanists historicism enriched by Montaigne's cultural relativism and Cervantes' perspectivism. But what did he exactly offer in return for narration?

He offered his own narration: "But as this tract is put forth merely as a history, or, if you will, as a tale, in which, amid some examples worthy of

imitation, there will be found, perhaps, as many more which it were advisable not to follow, I hope it will prove useful to some without being hurtful to any, and that my openness will find some favor with all” [7]. Although, at the end of the way there is a deductive/intuitive certainty waiting, the only possibility to begin the journey is to tell stories. Therefore, Descartes did not start from the experience of domination, but, on the contrary, he was obsessed by an unbearable sense of the lack of center (metaphysical, moral, cosmological etc.). Reading Cartesian philosophy from intercultural point of view can lead us not only to “I conquer”, but rather to the discovery of the very intimate, human and existential origin of this thought – the fear. In his sincere history, Descartes uncovered the mechanics of establishing the universality: by manipulating of the events, choosing particular facts, writing histories that are always misrepresentations of reality, a “zero-point” of philosophical inquiry appears. And its final justification was something completely contextual: a living individual.

Mundus fabula est.

References

1. Adorno, R. (1992), The Discursive Encounter of Spain and America: The Authority of Eyewitness Testimony in the Writing of History, in: *The William and Mary Quarterly*, no. 49 (2), pp. 210–215.
2. Bhabha, H.K. (1994), *The locations of culture*, Routledge, London.
3. Bielik-Robson, A. (1997), *Na drugim brzegu nihilizmu. Filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, IFIS PAN, Warszawa, pp. 30–70.
4. Bourdieu, P. (2000), *Pascalian Meditations*, Stanford University Press, Stanford.
5. Cichowicz, S. (2002), *O refleksję konkretną. Cztery przykłady historyczne*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
6. Copleston, F. (1974), *A history of philosophy*, vol. 1–11, Burns Oates, London.
7. Descartes, R. *Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason, and Seeking Truth in the Sciences*, URL: <http://www.gutenberg.org/files/59/59-h/59-h.htm>.
8. Dussel, E. (1992), *1942: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, UMSA, Madrid.
9. Elliott, J.H. (1984), *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492–1650)*, Alizanza, Madrid.
10. Fornet-Betancourt, R. (2001), *Transformación intercultural de la filosofía*, Palimpsesto, Bilbao.
11. Gilson, E. (1948), *History of Philosophy and Philosophical Education*, Marquette University Press, Milwaukee.
12. Goody, J. (2010), *Renaissances: The One or the Many?* Cambridge University Press, Cambridge.
13. Hanke, L. (1974), *Uno es todo el genero humano. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, México Gobierno Institucional del Estado, Chiapas.
14. Keen, B. (1990), The European vision of the Indian in the sixteenth and seventeenth centuries: a sociological approach, in: *La imagen del indio en la Europa moderna*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, pp. 101–116.

15. Kristeller, P.O. (1979), *Renaissance Thought and Its Sources*, Columbia University Press, New York.
16. Krupecka, I. (2014), Las categorías de sindéresis y prudencia en el pensamiento de Bartolomé de Las Casas, in: *Annales UMCS*, sectio I: Philosophia–Sociologia, no. XXXIX (2), pp. 49–60.
17. Lovejoy, A.O. (1936), *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
18. Martínez, A.L. (2015), *Religion without Redemption. Social contradictions and awakened dreams in Latin America*, University of Chicago Press, Chicago.
19. Mignolo, W.D. (1995), Afterword: Human Understanding and (Latin) American Interests –The Politics and Sensibilities of Geocultural Locations, in: *Poetics Today*, vol. 16, no. 1, Loci of Enunciation and Imaginary Constructions: The Case of (Latin) America, II, pp. 171–214.
20. Mignolo, W.D. (2012), *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
21. Milhou, A. (1990), El indio americano y el mito de la religión natural, in: *La imagen del indio en la Europa moderna*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, pp. 171–196.
22. Montaigne, M. de, *Of Cannibals*, URL: www.gutenberg.org/files/3600/3600-h/3600-h.htm#link2HCH0030.
23. O’Gorman, E. (1995), *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México.
24. Pagden, A. (1993), *European Encounters with the New World. From Renaissance to Romanticism*, Yale University Press, New Haven.
25. Pomian, K. (1992), *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Fundacja Aletheia, Warszawa.
26. Poulet, G. (2004), *Myśl nieokreślona*, tłum. T. Swoboda, KR, Warszawa.
27. Roa-de-la-Carrera, C. (2002), El Nuevo Mundo como problema de conocimiento: Américo Vespucio y el discurso geográfico del siglo XVI, in: *Hispanic Review*, no. 70 (4), pp. 557–580.
28. Rodríguez, J.N. (2010), *Conexiones transatlánticas: viajes medievales y crónicas de la conquista de América*, El Colegio de México, México.
29. Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
30. Sebastián, S. (1990), El indio desde la iconografía, in: *La imagen del indio en la Europa moderna*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, pp. 433–455.
31. Swieżawski, S. (2000), *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, PWN, Warszawa.
32. Swieżawski, S. (2002), *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Biblioteka Więzi, Warszawa.
33. Toulmin, S. (1992), *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, University of Chicago Press, Chicago.
34. Van Den Abbeele, G. (1992), *Travel as Metaphor. From Montaigne to Rousseau*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
35. White, H. (1976), The Noble Savage. Theme as Fetish, in: Chiappelli, F. (ed.), *First Images of America. The impact of the New World on the Old*, vol. 1, University of California Press, Berkeley, pp. 121–135.



BAKHTIN'S EVOLVING RELATIONSHIP WITH 19TH CENTURY RUSSIAN AND CHRISTIAN PHILOSOPHIES ON UNITY AND INDIVIDUALISM

Li Hong

College of Humanities,
University of Exeter, UK

Отмечается, что творчество М. М. Бахтина обычно изучают и анализируют исключительно в литературоведческом смысле. Действительно, Бахтин являлся одним из ведущих литературоведов XX в., предложил несколько уникальных методов литературного анализа. Он также был глубоким исследователем творчества Ф. М. Достоевского. Многие ученые связывают подход Бахтина с развитием советского литературно-аналитического метода в социалистическо-марксистском искусстве. В последнее время, однако, все больше стали учитывать влияние философских взглядов Бахтина на его литературоведческие работы. В результате было установлено, что диалогизм, гетероглоссия и карнавальные теории Бахтина раскрывают чувство социальной общности, которое вполне соответствует идеологии социализма. Опровергая такой вывод, автор статьи показывает, что чувство коллективности, единства не является специфическим элементом социалистической теории, так как оно всегда было характерно для русской философии, в том числе и для ее досоветского периода. Например, «соборность» А. С. Хомякова и «всеединство» В. С. Соловьева оказывали влияние на русскую мысль XIX–XX вв., а истоки этих идей надо искать в христианстве. Бахтин в ранний период также активно участвовал в религиозной жизни, поэтому велика вероятность того, что его идея единства восходит к этим религиозно-философским истокам. Цель статьи – проанализировать, в какой степени на творчество Бахтина повлияли религиозно-философские идеи и как он применяет их в литературном анализе (от абстрактного до практического), формулируя свою религиозно-философско-литературную теорию.

Ключевые слова: М. М. Бахтин, русская философия, карнавал, диалогизм, полифония.

When studying and analysing the works and ideas of Mikhail Mikhailovich Bakhtin, most scholars usually do it on a pure literature sense. Indeed, Bakhtin is known as one of the leading figures in the 20th-century literary critic scholarship, he introduced some unique ways of literary analysis, such as dialogism, heteroglossia, and carnivalesque. He was also a deep researcher of the works of Fyodor Dostoevsky. As a rule, many scholars associate Bakhtin's approach with the development of the Soviet literary-analytical method in socialist-Marxist art. Recently, however, more and more researchers have begun to take into account the influence of Bakhtin's philosophical views on his literary studies. As a result, it was found that Bakhtin's dialogism, heteroglossia, and carnival theory reveal a sense of social community, which might be considered as a response to the ideology of socialism. While criticizing this conclusion, the author of the article shows that the sense of collectivity, or unity, is not a specific element of socialist theory, since it has always been characteristic of Russian philosophy, including its pre-Soviet period. For example, the concepts "sobornost" introduced by Alexey Khomyakov and "vseedinstvo" elaborated by Vladimir Solovyov greatly influenced Russian thought in the 19th and 20th centuries, and the sources of these ideas must be sought in Christianity. Bakhtin in the early period also actively participated in religious life, so it is most likely that his idea of unity goes back to these religious activities. The purpose of the article is to analyze to what extent religious-philosophical ideas exerted influence on Bakhtin's work and how he applied them in his literary analysis (from abstract to practical), elaborating his unique religious-philosophical-literary theory.

Keywords: M. M. Bakhtin, Russian philosophy, carnival, dialogism, heteroglossia.

Society is constructed not by a single person, but by the grand unity of all in the community. It is impossible for a person to see the existence of himself if there is no other as a reference [3, p. 88]. An ideology cannot prove its existence without its participation and application in society. Society is made up by humans, and the collection of human activities defines the presence of a community [4, p. 276]. By emphasising these ideas, Bakhtin presents us with his philosophies of “dialogism”, “heteroglossia” and “all unity”. Bakhtin's interpretation of literary writings, especially Dostoevsky's works, is parallel to his philosophical thoughts. Bakhtin presents his “all unity” idea through his analysis of the relationship between the main character and the author, the main character and other characters and even the main character and himself (which is his “double”) in confession and monologue [17, p. 36].

Not only does Bakhtin emphasise “identification through mutual communication” and “all unity” in literary works, he also applies this philosophical approach in presenting his aesthetic and social thoughts [12, p. 663]. Bakhtin does not invent these ideas; they already existed in 19th-century Russian religious thoughts. Bakhtin sometimes even openly introduces Christian theology in his works [2, p. 138–150]. However, the pioneering initiative of Bakhtin is his application of these thoughts to literary analysis. Indeed, driven by the “all unity” idea, Bakhtin aims to merge previous religious thoughts with socialism, apply them to the socialist society and create a new definition of old beliefs in a new era [7, p. 129]. Mainly based on some of Bakhtin's original texts, this article will introduce a comparative study of Bakhtin's philosophy and previous religious views (including Christian theology and 19th-century Russian religious philosophy). In doing so, it will discuss the similarities between Bakhtin's idea and 19th century Russian/Christian philosophies, and it aims to analyse Bakhtin's unique interpretation of these previous religious thoughts.

In Bakhtin's theory, a character is independent from the author. By using Dostoevsky's works as an example, Bakhtin declared, “The author, like Prometheus, creates (or rather re-creates) living beings who are independent of himself and with whom he is on equal terms. He cannot finalise them” [3, p. 284]. If the author controls the character's ideology entirely, the novel is no more than an autobiography of the author, and the book will have lost its artistry [19, p. 43]. Although the author creates the character, however, the character has his free ideology. The author does not determine the development of the character; rather, development is achieved through the main character's interactions with other ideologies in the novel's society [14, p. 41]. The author participates as a special kind of “other” who shapes the main character's development through interactions with him. However, it is important to point out that, unlike other minor characters in the novel, the author is invisible and is in charge of the overall situation, from a God's perspective [19, p. 24]. Such invisibility does not mean that the author remains silent or disappears; the authorial point is manifested through dialogism by “questioning, provoking, answering, agreeing, objecting” [9, p. 75]. This dialogism is achieved through the main character's interactions with other different characters and the social environment in the novel. The au-

thor is neither entirely a single external character nor the external social context; he is an overall designer and the unity of both elements above [13, p. 128–129], “a single objective world with other consciousnesses” to confront the main character [3, p. 50].

It is possible to understand Bakhtin’s “author and character” relationship through the relationship between God and man. Before Dostoevsky, most authors held an “Old Testament” God position, where characters in the novel are merely performers who obediently act out their predetermined roles and the event (plot) is more important than the character himself [13, p. 127]. However, Dostoevsky presents himself more like a “New Testament” God in his relationship with the characters. Dostoevsky does not impose his ideology on the character; rather, the character starts as a free person with an ideology. God grants man the rational mind and freedom of wills; the man’s future is not settled, but it depends on his choice and his own path in confronting the external environment [1, p. 71–74]. In an understanding similar to the ‘author and character’ relationship, the development of the plot (the character’s future) is achieved through the clash and confrontation between the ideology of the character and the external others. Thus, the exchange of thoughts between the protagonist and the others through dialogue can enrich the protagonist’s original ideology [9, p. 162–164]. The protagonist’s freedom of self-development does not mean that this freedom is flourished and out of the author’s control. The author is still the God who creates the overall world structure, coordinates all characters’ thoughts in the novel and unites them [16, p. 292]. Bakhtin admits that a novel without an authorial position is in general impossible. The author always influences the narration, plot and thoughts of different characters through a special dialogical interaction from a macro level. Bakhtin writes that although different characters in the novel are unique and are not controlled by the author, each serves a specific purpose with a unique role “and becomes a unique artistic system, which orchestrates the intentional theme of the author” [4, p. 299]. Thus, by inserting the protagonist in dialogical confrontations with the others (including the invisible ideology of the author), the author invisibly guides the protagonist to merge with the author’s thinking – the perspective of God. However, it is developed naturally and not imposed by the author.

The independence of the characters does not mean that the characters exist on their own. Bakhtin explicitly criticises solipsism through his dialogical approach. Dialogue can exist only if there are at least two voices; otherwise, “a single voice ends nothing and resolves nothing” [3, p. 252]. A character’s existence cannot be justified without interaction with others. The existence of an individual is premised on the existence of another person, where an individual’s existence is reflected in the others and the existence of the others is presented through the individual’s observations. Bakhtin thus constructs a system of mutual observation through dialogues between different characters [19, p. 26]. Crystal Downing assumes that the origin of this thinking is rather in the Orthodox understanding of the Trinity. In the Orthodox Trinitarian structure, “communion underlies being”. God is not a single Person, but the mutual communion of the three

“Persons” [10, p. 27]. Without the Father as the source, the Son and Holy Spirit cannot be manifested; without the Son and Holy Spirit, the salvation work of the Father cannot be conducted [15, p. 60–61]. Bakhtin expresses a similar view: “I actively “enter in” to the other’s position at every moment... by a return to my own position, the sole place from which I can understand my “obligation” in its relationship to another” [11, p. 412]. My value, meaning and liability¹ are reflected when I understand the other’s existence and return to compare with myself. Conversely, the purpose of the other’s presence is revealed through me in the same way. Existence requires a mutual dependence between the others and me [19, p. 25–26].

Carol Newsom believes that the book of Job interprets well the Bakhtinian philosophy of existence. Job represents the protagonist, his three friends are the counterparts who intend to make dialogue with Job and God, of course, is the author [16, p. 297]. Job’s loyalty to God is not presented as God’s intervention; initially, God remains an outsider. However, Job’s faith, or truth of God, is introduced through the dialogues between Job and his friends. The justice, faith and truth in Job can be highlighted only in comparison with the dissuasions of his friends or the unjust criticism (Book of Job, *Bible*, 22:1–23:17). Truth cannot prove its existence if there is no counterpart as the ‘non-truth’. Indeed, everything’s existence follows a parallel dialectic relationship between itself and the others, especially its counterparts [17, p. 36].

However, the further narration shows us that Job – the main character – cannot be the full truth. Job realises his weakness and insignificance only when he confronts God and compares himself with God’s magnificence and glory (Book of Job, *Bible*, 42:1–6). Overall, the book of Job can be understood as the idea that “truth is not limited in one person”. Each character needs to be compared with his counterpart to highlight the fragment of the full truth within each character. None of these characters is the whole truth; the full truth is the collection of their respective thoughts [6, p. 30]. Expressing, sharing and uniting the fragments of full truth is achieved through communication with the surroundings and the counterparts, which Bakhtin calls “the dialogic truth” [16, p. 293–294].

Here Bakhtin’s thoughts are largely parallel to *Sobornost* in Slavophilism. According to Ivan Kireyevsky, *Sobornost* is not a single, supreme truth over every existence; instead, *Sobornost* is constructed by free communication and communion between different individuals. Each has his unique contribution to the construction of the unity, and his uniqueness and value of existence can thus be manifested in unity [22, p. 566]. Unity does not deny the uniqueness of an individual. However, each of us shares equal importance to others in unity. Bakhtin believes that to find the truth, “Everyone gazes not upward, toward heaven, nor forward, at the priest or the altar, but at one another, realising the kenosis of God, on the low horizontal level that is our own” [13, p. 159]. Thus, the truth is the unity of the uniqueness of different individuals. Through communication with others, we are not only helping to construct the all unity, but also, the uniqueness

¹ Here assumes the protagonist as “myself”.

and value we see in others can merge with us and enrich our self-development [19, p. 63–64].

However, unlike the Slavophiles who deduce that unity is a complete and perfect society, Bakhtin disagrees on “completeness” in dialogism. As discussed above, the dialogical communication between different individuals is the essence of Bakhtin’s unity: “When the dialogue ends, everything ends” [3, p. 252]. Because of the endlessness characteristic of dialogue, Bakhtin’s united world cannot be achieved. Not a single individual is finalised in this unity; the dialogue between different individuals provides various possible outcomes, which ensure the overall unity’s trend of development [16, p. 294]. Perhaps, the open-endedness not only provides a greater space for both the author and reader’s imaginations, but also offers a chance for the character to repent freely for further self-correction and self-improvement [8, p. 72].

Looking back to late 19th-century philosophy, Vladimir Solovyov proposed a similar idea of individuals and unity. An individual without external others as a reference is merely “an infinitely small and disappearing point in the world” [24, p. 119]. However, if an individual completely submits himself to others or if everyone simply follows one identity, then the unity is not a real unity through freedom, but an “individual” on a macro scale – Solovyov describes this “unity without freedom” as “the structure of Roman Catholicism” [20, p. 202]. The ideal unity, according to Solovyov, is not finalised and it features a multi-identity. This unity does not absorb the uniqueness of individuals but acts as a field to allow individuals to exchange their unique identities, to mutually understand and admire each other and thus achieve an “all unity” in harmony [21, p. 246]. Before Bakhtin, the thought on individualism and “all unity” remained abstract philosophical thinking. Bakhtin, however, opposes “philosophy for philosophy’s sake” or “art for art’s sake”; all should relate themselves to life, society and other spheres. Theories, even any other aspect within the “grand unity”, should be mutually communicated and shared [12, p. 663]. This idea is also similar to Solovyov’s philosophy, which in Solovyovian terms is called “the integral knowledge” [18, p. 47]. Yet, Bakhtin goes further and applies this idea to literary criticism.

Bakhtin does not limit his “dialogism” to literary criticism; he extends this idea into aesthetical analysis. According to Bakhtin, an aesthetic activity requires the involvement of at least two individuals. One cannot be called ‘beauty’ if there is no other to endorse him [19, p. 36]. The primary element for aesthetic activity is empathising, which means a person should try to merge with the aesthetic object and experience the aesthetic activity from the position of the object. Otherwise, the aesthetic movement is impossible to achieve on its own without the understanding and feeling of the aesthetic object [5, p. 14–15]. However, empathising is only the first step for an aesthetic activity. Without returning to myself, without the expression of the aesthetic value of the aesthetic object from myself, I simply become the object [5, p. 16–17]. Passive empathising will eliminate the observer; then, the reference of the aesthetic object disappears. Thus, the aesthetic activity cannot be accomplished [19, p. 37]. Again, Bakhtin emphasises the

uniqueness and independence of the individual in a common aesthetic activity. People understand, communicate and admire each other, but none will lose his own identity and “become” the other [5, p. 18].

According to both Bakhtin and Solovyov, the fundamental driving force behind an aesthetic activity is the “love” between the observer and the aesthetic object. Bakhtin clarifies that love is not from “beauty”; however, “beauty” appears only if someone loves and admires the aesthetic object [5, p. 62]. Empathising, in fact, is the expression of “love”. As discussed, empathising requires the observer to deny his complete individuality and to admit the value and existence of the aesthetic object. Thus, empathising, which is also ‘love’, is conducted through a process of “self-denial” [12, p. 667]. Even the Bakhtinian relationship between author and characters can be understood as a “loving relationship”. The author allows the protagonist to self-develop, thus presenting his love by giving up the authorial supremacy in controlling the protagonist’s fate [17, p. 34]. Through “incarnation”, the author “self-denies” the supremacy, enters into the world of the protagonist and becomes his external other. The protagonist realises the “love” from the author by seeking a way to unify both his and the author’s ideologies through dialogical communication with the external world created by the author.

Solovyov also believes that “love” is the way of mutual improvement and the integration of a person with the external world [24, p. 322–323]. However, the concepts of “love” and “self-denial” were invented neither by Bakhtin nor by Solovyov; rather, they already existed in Christian doctrine. The most typical example is the incarnation of Christ. Christ adopts humanity through kenosis (Kenosis is explained in Paul’s letter to the Philippians, “Philippians”, *Bible*, 2:5–2:7), where God takes the form of bond-servant through “self-denial”. In doing so, the love of salvation is manifested by the combination of humanity with Divinity (where the Son only has Divinity before incarnation). Thus, Christ becomes a complete man and remains the complete God [23, p. 219]. A Bakhtinian protagonist “incarnates” into the external world and adopts the characteristic of the external world without losing the uniqueness of himself. Similarly, the author “incarnates” and builds the dialogical connection with the protagonist in the same literary world. Thus, the personality of the protagonist can be enriched; the author’s thoughts are also reflected in the process of unity with the protagonist [10, p. 26–27].

According to the analysis in this article, Bakhtin’s philosophy is mainly constructed around his understanding of “existence”, which is about the relationship between “individual” and “all unity”. Bakhtin clearly emphasises the impossibility of a solipsist existence and embraces the importance of unity, but in such unity, individuality does not disappear but is enriched by interactions with external others. However, it is not difficult to find similar thoughts in 19th-century Russian philosophy and Christian theology. Bakhtin does quote these thoughts, but he does not simply maintain them as an abstract philosophy. Bakhtin applies these thoughts to his literary criticism to fulfil his idea that different disciplines can learn from each other. This is the “dialogism” of disciplines, and for Bakhtin, this is also the

foundation of “integral knowledge” and “all unity”. Christ merges with the world to realise the unity between heaven and earth, but the “dialogue” between God and man is not completed yet [14, p. 57]. The path towards the Kingdom of God is still under construction within the Church, through the active interaction (the dialogue) between man and the Holy Spirit [15, p. 179]. No one knows when the kingdom of heaven will come. Perhaps, God leaves us in an “open-ended” romance of salvation.

References

1. Augustine, A. (2015), *On Free Choice of the Will*, Shanghai Century Publishing Group, Shanghai.
2. Bakhtin, M. (1990), *Art and Answerability: Early Philosophical Essays by M. M. Bakhtin*, University of Texas Press, Austin, TX.
3. Bakhtin, M. (1984), *Problems of Dostoevsky's Poetics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN.
4. Bakhtin, M. (1982), *The Dialogic Imagination: Four Essays*, University of Texas Press, Austin, TX.
5. Bakhtin, M. (1990), *Toward a Philosophy of the Act*, University of Texas Press, Austin, TX.
6. Blank, K. (2007), The Rabbit and the Duck: Antinomic Unity in Dostoevsky, the Russian Religious Tradition, and Mikhail Bakhtin, in: *Studies in East European Thought*, vol. 59, no. 1/2, pp. 21–37.
7. Clark, K., and Holquist, M. (1986), *Mikhail Bakhtin*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
8. Coates, R. (2005), Bakhtin and Hesychasm, in: *Religion & Literature*, vol. 37, no. 3, pp. 59–80.
9. Coates, R. (2005), *Christianity in Bakhtin: God and the Exiled Author*, Cambridge University Press, Cambridge.
10. Downing, C. (1999), Antiseptic Bakhtin: The Dialogic Christian, in: *Pacific Coast Philology*, vol. 34, no. 1, pp. 18–31.
11. Emerson, C. (1995), Bakhtin at 100: Art, Ethics, and the Architectonic Self, in: *The Centennial Review*, vol. 39, no. 3, pp. 397–418.
12. Emerson, C. (1991), Solovyov, the Late Tolstoy, and the Early Bakhtin on the Problem of Shame and Love, in: *Slavic Review*, vol. 50, no. 3, pp. 663–671.
13. Emerson, C. (1997), *The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
14. Fischer, B. (2006), Bakhtin's Carnival and The Gospel of Luke, in: *Neotestamentica*, vol. 40, no. 1, pp. 35–60.
15. Lossky, V. (2005), *The Mystical Theology of the Eastern Church*, James Clarke & Co., Cambridge.
16. Newsom, C. (1996), Bakhtin, the Bible, and Dialogic Truth, in: *The Journal of Religion*, vol. 76, no. 2.
17. Patterson, D. (1988), *Literature and Spirit: Essays on Bakhtin and His Contemporaries*, University Press of Kentucky, Lexington, KY.
18. Przebinda, G. (2002), Vladimir Solovyov's Fundamental Philosophical Ideas, in: *Studies in East European Thought*, vol. 54, no. 1, pp. 47–69.

19. Qian, Zh. (1998), On the Significance of Bakhtin. *Complete Works of Bakhtin*, vol. 1, Shijiazhuang: Hebei Education Press.
20. Solovyov, V.S. (2000), Tri sily [Three Forces], in: Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy i pisem v dvadtsati tomakh* [Complete Collection of Essays and Letters in Twenty Volumes], vol. 1, Nauka, Moscow.
21. Solovyov, V.S. (2011), *Filosofskie osnovy tsel'nogo znaniya* [The Philosophical Principles of Integral Knowledge], Academic Project, Moscow.
22. Stojanovic, J.D. (1928), The First Slavophiles: Khomyakov and Kireyevsky, in: *The Slavonic and East European Review*, vol. 6, no. 18, pp. 561–578.
23. Ware, T. (2015), *The Orthodox Church: An Introduction to Eastern Christianity*, Penguin Books, London.
24. Xu, F. (2007), *Solovyov's Philosophy*, Commercial Press, Beijing.



НИЦШЕ И ДЕКОНСТРУКЦИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ: «СВОБОДНЫЙ ДУХ» В ИНТЕРКУЛЬТУРНЫХ СООБЩЕСТВАХ*

Риккардо Рони

Рассматривается идея деконструкции идентичности, появившаяся у Ницше в результате критики концепции субъекта и определившая специфику его философской позиции. Подчеркивается «конструктивная» функция, которую Ницше придает понятиям «личность», «воля» и «действие»: он серьезно обеспокоен будущим этих терминов в гражданском демократическом обществе. Ницше приписывает «Я» великую задачу, заключающуюся в том, чтобы построить социальные отношения на новых основаниях, которые выступят результатом «переоценки всех ценностей» и критики традиционной метафизической концепции субъективности. Среди традиционных ценностей, подлежащих переоценке, особую роль играют не критический взгляд на культуру, религию и историю, а также такие политические ценности, как ценности нации и границ. Согласно Ницше, перед «сильными» людьми возникает задача выработать принцип новой реальности с учетом новых ценностей. Эта реальность представляет собой одну из многих возможных интерпретаций будущего, потому что она зависит от перспективы, которая считается «доминирующей» по отношению как к прошлому, так и к настоящему, и предполагает свободную и творческую деятельность человека. В этом случае культура, вступая в контакт с другими культурами, может интегрироваться с ними именно благодаря большей уверенности в себе, достигнутой в результате исторического развития и дающей возможность «самопреодоления». Поэтому важно читать Ницше с интеркультурной точки зрения.

Ключевые слова: Ницше, интеркультурная философия, деконструкция идентичности, критика метафизики субъекта.

Урбинский университет им. Карло Бо,
Италия

The author of the article considers Nietzsche's idea of deconstruction of identity resulted from his criticism of the metaphysical concept of the subject and shows that this idea determined the specifics of Nietzsche's philosophical position. It is stressed that Nietzsche examined the "constructive" function of such concepts as "personality", "will", and "action" because he was seriously concerned about the future of these terms in a civil democratic society. Nietzsche believed that the great task of "I" consisted in building social relations on the new foundations discovered due to the practice of "reappraisal of all values" and criticism of the traditional metaphysical approach to subjectivity. Among the traditional values subject to reappraisal there are an uncritical view of culture, religion and history, as well as such political values as those of the nation and borders. According to Nietzsche, "strong" people face the task of developing the principle of a new reality, taking into account the new values. This reality is described as one of many possible interpretations of the future, because it depends on a perspective that is regarded as "dominant" in relation to both the past and the present, and presupposes free and creative human activity. From this point of view, the culture, coming into contact with other cultures, can integrate with them precisely due to the greater self-confidence achieved as a result of its historical development; moreover, this self-confidence makes it possible for a culture to manage its "self-overcoming". The author concludes that it is important to read Nietzsche from an intercultural perspective and that Nietzsche's ideas are a "sketch" of the philosophy of the future.

Keywords: Nietzsche, intercultural philosophy, deconstruction of identity, criticism of the metaphysics of the subject.

© Рони Р., 2020

<https://doi.org/10.31119/phlog.2020.2.119>

* Перевод с немецкого языка А. А. Ганзбург, Ю. А. Кругловой, Е. А. Чехачевой.

При нынешнем чудовищном ускорении жизни ум и глаза привыкают смотреть и судить только наполовину или неверно, и каждый становится похожим на пассажиров железной дороги, которые знакомятся со страной и народом, не выходя из вагона.

Ф. Ницше

1. Введение: Ницше как «сверхкультурный» мыслитель

В данной статье – при строгом следовании текстам Фридриха Ницше¹ – я занимаюсь прежде всего анализом ницшевской деконструкции понятия «идентичность», появившейся в результате критики концепции субъективности и культуры в важнейшие периоды его творчества [7–9; 12; 15; 19; 22; 24; 25; 28–29; 38].

Исходя из этого, я также хотел бы подчеркнуть «конструктивную» функцию, которую Ницше приписывает понятиям «личность», «воля» и «действие»: он серьезно обеспокоен будущим этих терминов в буржуазном демократическом обществе.

Тем самым Ницше возлагает на «Я» большую задачу и в то же время стремится реализовать свое предназначение: реконструировать социальные отношения на новых основаниях, которые обнаружились благодаря «переоценке всех ценностей» и преодолению субъективизма [4–5].

Среди традиционных политических ценностей, безусловно, имеются в виду ценности нации и границы, а также некритический взгляд на культуру, религию и историю [2–3; 6; 14; 33–36].

Все это ставит перед сильными личностями задачу выработки нового принципа реальности с учетом новых ценностей. Очевидно, что речь в данном случае идет об одной из множества возможных интерпретаций будущего, потому что оно зависит от перспективы, которая рассматривается как «доминирующая» по отношению как к прошлому, так и к настоящему: перспективы свободной и творческой личности [16]. Это перспектива, которая позволяет размышлять о великих свершениях и чувствованиях обновленного человека.

С точки зрения Ницше, каждая культура обладает собственными силами, или доминирующими признаками, которые способствуют ее историческому утверждению и зачастую проявляются благодаря действиям великих личностей [1; 10; 17–18; 21; 23; 26–27; 37; 44]. Когда культура вступает в контакт с другими культурами, она может интегрироваться и смешиваться с ними именно благодаря более высокому чувству собственного достоинства, полученному в процессе исторического развития и позволяющему достичь «самопреодоления».

В самой развитой фазе культуры это самопреодоление может привести только к интеграции. Поэтому важно читать Ницше с «сверхкультурной» точки зрения [11; 13; 20; 30–32; 39–40; 41–43].

¹ Произведения Ницше цитируются по Цифровому полному академическому изданию сочинений и писем (eKGWB) [45], основанному на критическом издании Дж. Колли и М. Монтинари [46].

2. *Дух, культура и история.*

С точки зрения молодого Ницше, культура – это «духовное» единство народа. Культура, которая, тем не менее, должна показать, что она отвечает вызовам истории: «*Kultur ist vor allem Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes*»¹.

Так было сказано Ницше после окончания франко-прусской войны (1870–1871), которая, с одной стороны, продемонстрировала политическое превосходство Пруссии над Францией после битвы за Седан, а с другой, показала, «*durch den Sieg der Schein entsteh[en] läßt, als ob die deutsche Kultur gesiegt habe und als ob sie deshalb preiswürdig sei*»². Ибо причинами этой победы были только «строгая военная дисциплина», «научное превосходство лидеров» и «единство и послушание подчиненных». Ницше продолжает: «*Kurz: wesentlich Elemente, die nichts mit der Kultur zu thun haben, haben gesiegt, und nur darüber kann man sich wundern, daß die Kultur so wenig hemmend in diese militärischen Erfordernisse dazwischengetreten ist: daß sie entweder so ohnmächtig war oder so zugehörig dienstfertig*»³. Прусская победа над Францией показала лишь, что в Германии «*höchsten zweideutigen, unfertigen, unnationalen Kultur, einer wahren Verlegenheits-Cultur plötzlich, der den Triumphator-Mantel sich umlegt*»⁴. Но не только это: критика Ницше нацелена также на строгое разделение сфер познания. В то время, когда Ницше был молод, важными ориентирами для возрождения немецкой культуры были Гете, Шиллер, Лессинг, Шопенгауэр («*Er ist grob wie Luther*»⁵) и Вагнер.

Кроме того, нельзя забывать и о том, что Ницше восхищался Бурхардтом, его историческим методом. Задача философа – восстановить связь с культурой, принять все результаты познания и поставить вопрос о ценности знания: «*Es ist wohl nur die Vereinzelung des Erkennens durch Trennung der Wissenschaften, daß das Erkennen und die Kultur einander fremd bleiben können. Im Philosophen berührt sich das Erkennen wieder mit der Kultur. Er umfaßt das Wissen und regt die Frage nach dem Werthe der*

¹ *Культура* есть прежде всего единство художественного стиля во всех жизненных проявлениях народа («Давид Штраус, исповедник и писатель»).

² ...будто немецкая культура тоже победила в этой борьбе и потому должна быть теперь увенчана лаврами (Там же).

³ Словом, элементы, не имеющие к культуре никакого отношения, важнейшие из которых у противника отсутствовали, – вот что способствовало нашей победе над ним. Можно лишь удивляться тому, что нечто, называемое в сегодняшней Германии «культурой», практически не препятствовало достижению этих военных успехов, – вероятно только потому, что это именуемое культурой нечто сочло для себя более выгодным проявить на сей раз услужливость (Там же).

⁴ ...в высшей степени двусмысленная, не сложившаяся, лишенная национального значения культура, культура поистине постыдная, вдруг драпируется в плащ триумфатора («Черновики и наброски 1869–1873»).

⁵ Он груб, как Лютер (Там же).

Erkenntniß auf. Das ist ein Kulturproblem: Erkenntniß und Leben»¹. В то же время, Ницше считал, что язык обладает особой способностью – с помощью присущего ему «метафизического волшебства» он создает единство из множества: «In dieser Noth halte ich mich an die deutsche Sprache, die wahrhaftig bis jetzt allein sich durchgerettet hat, durch all die Mischung von Nationalitäten und Wechsel der Zeiten und Sitten, und meine, daß ein metaphysischer Zauber, Einheiten aus Vielheiten, Einartiges aus Vielartigem zu gebären, in der Sprache liegen müsse»².

Ницше не преуменьшает значение исторического контекста, как он пишет об этом в «О пользе и вреде истории для жизни» (1874). Задача историка заключается в том, чтобы узнать, насколько «gross die plastische Kraft eines Menschen, eines Volkes, einer Cultur ist, ich meine jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen»³. Ницше убежден, что одностороннее понимание истории может привести к гибели любой культуры, и пишет: «Unsre historische Bildung auf den Tod jeder Kultur. Sie kämpft gegen die Religionen, – nebenbei vernichtet sie die Kulturen. Es ist eine unnatürliche Reaktion gegen furchtbaren religiösen Druck – jetzt ins Extreme flüchtend. Ohne jedes Maß»⁴.

Он дает понять, что сильные личности знают, как построить правильные отношения с прошлым. Эти правильные отношения основаны на совершенствовании внутреннего мира личности, а также того, что является неисторическим. Ницше всегда готов отстаивать ценность внутренней свободы человека: «Ach ich merke wohl, ihr wisst nicht, was Vereinsamung ist. Wo es mächtige Gesellschaften, Regierungen, Religionen, öffentliche Meinungen gegeben hat, kurz wo je eine Tyrannei war, da hat sie den einsamen Philosophen gehasst; denn die Philosophie eröffnet dem Men-

¹ Причина того, что познание и культура могут оставаться чуждыми друг другу, – в обособлении знаний как следствии разделения наук. В философе познание снова входит в соприкосновение с культурой. Он охватывает все знание и ставит вопрос о его ценности. Это – проблема культуры: познание и жизнь (Там же).

² В этой беде я верю только в немецкий язык, которому и в самом деле единственному до сих пор удалось спастись, несмотря на всяческое смешение наций и смену времен и нравов. И я думаю, что волшебная метафизическая сила преобразовать множество в единство, разнородное в однородное заключена именно в языке (Там же).

³ ...велика пластическая сила человека, народа или культуры; я разумею силу самобытно расти из себя самого, претворять и поглощать прошедшее и чужое и излечивать раны, возмещать утраченное и восстанавливать из себя самого развитые формы («О пользе и вреде истории для жизни»).

⁴ Наше историческое образование – к смерти культуры. Оно борется против религий – и по пути уничтожает культуру. Это неестественная реакция против плодотворного религиозного давления – ныне бросившаяся в крайности. Без чувства меры («Черновики и наброски 1869–1873»).

schen ein Asyl, wohin keine Tyrannei dringen kann, die Höhle des Innerlichen, das Labyrinth der Brust: und das ärgert die Tyrannen»¹.

Аисторическое, куда попадает «Я», пройдя по лабиринтам душевных глубин, согласно Ницше, «ist einer umhüllenden Atmosphäre ähnlich, in der sich Leben allein erzeugt, um mit der Vernichtung dieser Atmosphäre wieder zu verschwinden»². Это парадокс, потому что Ницше исторически существующим людям ставит задачу мыслить неисторически и, следовательно, забывать. «Я» должно относиться к прошлому критически, если оно хочет оставаться свободным, чтобы определять границы возможных своих действий. В рамках такой концепции опыт времени обладает весьма значительным весом. Интимная жизнь конкретного человека зависит от времени, ибо она и есть время. По словам молодого Ницше, «es sollte eine schweigende Feierlichkeit sein, ganz Erinnerung, ganz Zukunft – die Gegenwart nichts als ein Gedankenstrich dazwischen»³. И снова Ницше подчеркивает важность переживания мгновения следующим образом: «Ich habe schon einmal gesagt, daß ein solches zweckloses Sich-Behagelassen am Moment, ein solches Sich-Wiegen auf dem Schaukelstuhl des Augenblicks für unsre allem Unnützen abholde Gegenwart fast unglaublich, jedenfalls tadelnswerth erscheinen muß»⁴.

Человек, который настаивает на такой позиции для себя и для других, убежден в существовании исторической и социальной реальности, которая подлежит трансформации. По этой причине необходимо поддерживать доверие к воле, действию и будущему. Но чтобы действовать, как напоминает нам Ницше, мы должны сначала погрузиться в аисторическое измерение, в котором происходит всякое историческое событие: необходимо создать соответствующую «атмосферу».

Начиная с этой аисторической атмосферы, сверхисторическая самость приступает к процессу преобразования реальности. При этом самость более инклюзивна, чем «Я», потому что возникает в описанной выше сверхисторической атмосфере. Инклюзивная самость является активной и прогрессирующей, потому что она воспитывается историей. Она

¹ Ах, я вижу, вам неизвестно, что такое одиночество. Где существовали сильные общества, правительства, религии, публичные мнения, короче говоря, где была какая-нибудь тирания, там она всегда ненавидела одиноких философов; ведь философия предоставляет человеку убежище, куда нет доступа никакой тирании, – пещеру душевных глубин, лабиринт груди: а тиранов это бесит («Шопенгауэр как воспитатель»).

² ...подобно окутывающей атмосфере, в которой жизнь создается лишь с тем, чтобы исчезнуть вновь с уничтожением этой атмосферы («О пользе и вреде истории для жизни»).

³ ...это должно было быть молчаливое празднование, всецело – воспоминание, всецело – будущее, а настоящее – только лишь мысленная черта между ними («О будущности наших образовательных учреждений»).

⁴ Я уже говорил, что такое бесцельное наслаждение моментом, такое самоубаюкивание в кресле-качалке мгновения должно казаться невероятным, во всяком случае предосудительным, нашей враждебной всему бесполезному действительности (Там же).

постигла, что самые значительные исторические события – это те, которые содействуют жизни. Если мы посмотрим на все это не с точки зрения индивида, а с точки зрения народов, то мы увидим, что в данном случае Ницше также подчеркивает важность единства разума и жизни.

Он справедливо восклицает: «Was soll noch gehofft, noch geglaubt werden, wenn der Quell des Glaubens und Hoffens getrübt ist, wenn die Innerlichkeit gelernt hat, Sprünge zu machen, zu tanzen, sich zu schminken, mit Abstraction und Berechnung sich zu äussern und sich selbst allgemach zu verlieren! Und wie soll der grosse productive Geist es unter einem Volke noch aushalten, das seiner einheitlichen Innerlichkeit nicht mehr sicher ist und das in Gebildete mit verbildeter und verführter Innerlichkeit und in Ungebildete mit unzugänglicher Innerlichkeit auseinanderfällt!»¹.

В процитированном отрывке Ницше подчеркивает важность перехода от индивидуума к духовному единству народа. В другом отрывке, однако, Ницше поднимает проблему «создания истории» и утверждает, что ничего нового и творческого нельзя ожидать от истории, если личности исчезли, вплоть до «вечного отсутствия субъекта». Из цитируемых текстов мы можем ясно понять, что Ницше смотрит на историю с позиции того самого внутреннего мира, из которого «Я» получает доступ к сверхисторическому измерению. На этом уровне история должна способствовать развитию более высокой культуры, которая может радикально изменить ее курс. Эта культура должна обнажить зазор в истории, чтобы вновь установить разрыв между «Я» и миром. Молодой Ницше придает большое значение «метафизическому гению». Согласно Ницше, у гения есть «метафизическая родина», которая обуславливает его происхождение. Каждая гениальная личность получает свой эликсир жизни из сверхисторического измерения, потому что она имеет «символическую природу». В то же время, гений «im Mutterschooße der Bildung eines Volkes gereift und genährt»².

Ницше высоко оценивает метафизический статус гения и почти приравнивает его к статусу святого. «Родина» гения должна быть населена дисциплиной и уважением. Образование молодежи, в особенности то, которое дается в гимназии, должно включать в себя обучение дисциплине и уважению, чтобы будущие взрослые люди населяли мир с чувством ответственности за все, что является великим и благородным. К величайшим и благороднейшим вещам относится культура, которая отража-

¹ К чему еще надеяться, к чему верить, когда самый источник веры и надежды замутился; когда наша внутренняя природа научилась делать скачки, плясать, румяниться, проявлять себя в абстрактной форме и с известным расчетом, постепенно утрачивая способность находить самое себя! И как может великий продуктивный ум долго выдержать среди народа, который не уверен больше в единстве своего внутреннего мира и который распался на две половины: на образованных с искаженным и запутанным внутренним миром и на необразованных с недоступным внутренним миром! («О пользе и вреде истории для жизни»).

² ...созрел и выкормился на материнском лоне образованности народа («О будущности наших образовательных учреждений»).

ет аристократическую природу каждого свободного духа и, следовательно, личностей, которые призваны ее защищать и представлять.

Ницше основывает это аристократическое чувство на интимной связи между самостью и природой и замечает: «Wollt ihr einen jungen Menschen auf den rechten Bildungspfad geleiten, so hütet euch wohl, das naive zutrauensvolle, gleichsam persönlich-unmittelbare Verhältniß desselben zur Natur zu stören: zu ihm müssen der Wald und der Fels, der Sturm, der Geier, die einzelne Blume, der Schmetterling, die Wiese, die Bergeshalde in ihren eignen Zungen reden, in ihnen muß er gleichsam sich wie in zahllosen auseinandergeworfnen Reflexen und Spiegelungen, in einem bunten Strudel wechselnder Erscheinungen wiedererkennen; so wird er unbewußt das metaphysische Einssein aller Dinge an dem großen Gleichniß der Natur nachempfinden und zugleich an ihrer ewigen Beharrlichkeit und Nothwendigkeit sich selbst beruhigen. Aber wie vielen jungen Menschen darf es gestattet sein, so nahe und fast persönlich zur Natur gestellt heranzuwachsen!»¹.

Рассуждения Ницше об идентичности как нельзя лучше способствуют тому, чтобы и каждая культура, и каждый отдельный человек смогли глубоко взглянуть на себя, поставить себя под вопрос. Именно в глубинах внутреннего мира культура находит своего вождя, своего высшего вождя, которому даже может быть суждено изменить историю: «Die Philosophie soll den *geistigen Höhenzug* durch die Jahrhunderte festhalten: damit die ewige Fruchtbarkeit alles Großen»².

И снова Ницше пишет о превосходстве высших личностей в культуре, поскольку они выражают гения каждой эпохи: «Wenn wir die *großen Individuen* als unsere Leitsterne gebrauchen, so verschleiern wir viel an ihnen, ja wir verhüllen alle die Umstände und Zufälle, die ihr Entstehen möglich machen, wir *isolieren* sie uns, um sie zu verehren»³.

Вообще функция этих высших людей может быть понята исходя не из мечтательного идеализма, а только через размышление о цивилизации будущего – в этом и заключается философия силы и действия: «Daß die großen Momente eine Kette bilden, daß sie, als Höhenzug, die Mensch-

¹ Если вы хотите вести молодого человека по правильному образовательному пути, то остерегайтесь нарушать его наивное, доверчивое, личное и непосредственное отношение к природе, пусть и лес, и скалы, и буря, и коршун, каждый отдельный цветок и мотылек, и лужайка, и горный склон разговаривают с ним на своем языке: в них, как в бесчисленных разбросанных отблесках и отражениях, в пестром потоке сменяющихся явлений, пусть узнает он себя. Таким образом он бессознательно ощутит метафизическое единство всех вещей на великом примере природы и в то же время обретет успокоение перед лицом ее вечного постоянства и необходимости. Но многим ли молодым людям дозволено вырасти в столь близких, почти личных отношениях к природе? (Там же).

² Философия должна пронести *возвышенность духа* через века: отсюда вечная плодотворность всего великого («Черновики и наброски 1869–1873»).

³ Когда мы относимся к *великим людям* как к нашим путеводным звездам, мы многое в них замечаем, мы даже скрываем все те обстоятельства и случайности, которые обусловили их появление, мы их для себя *изолируем*, чтобы иметь возможность их чтить (Там же).

heit durch Jahrtausende hin verbinden, daß für mich das Größte einer vergangenen Zeit auch groß ist und daß der ahnende Glaube der Ruhmbegierde sich erfülle, das ist der Grundgedanke der *Kultur*. An der Forderung daß das Große ewig sein soll, entzündet sich der furchtbare Kampf der *Kultur*; denn alles Andere, was noch lebt, ruft Nein!»¹.

Затем Ницше делает шаг вперед и создает предпосылки для сверхкультурной рефлексии, когда пишет: «Und doch erwachen immer wieder Einige, die sich, im Hinblick auf jenes Große, so beseligt fühlen, als ob das Menschenleben eine herrliche Sache sei und als ob es als schönste Frucht dieses bitteren Gewächses gelten müsse, zu wissen daß einmal einer stolz und stoisch durch dieses Dasein gegangen ist, ein anderer mit Tiefsinn, ein dritter mit Erbarmen, alle aber eine Lehre hinterlassend, daß der das Dasein am schönsten lebt, der es nicht achtet»².

Здесь должен быть задан вопрос о том, кем являются те субъекты, которые, с точки зрения молодого Ницше, противостоят деконструкции. Это философы, художники и святые. Это основополагающая идея культуры, утверждает Ницше, «insofern diese jedem Einzelnen von uns nur Eine Aufgabe zu stellen weiss: die Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und ausser uns zu fördern und dadurch an der Vollendung der Natur zu arbeiten»³.

Творец культуры с необходимостью обращается к внешнему миру, потому что «die Menschen, mit denen wir leben, einem Trümmerfelde der kostbarsten bildnerischen Entwürfe gleichen, wo alles uns entgegenruft: kommt, hilft, vollendet, bringt zusammen, was zusammengehört, wir sehen uns unermesslich, ganz zu werden»⁴.

¹ То, что великие моменты образуют неразрывную цепь, что они, как горная гряда, сквозь тысячелетия объединяют собою человечество, что величайшее из какой-то ушедшей эпохи является великим также и для меня, и то, что вера чаемой славы исполняется, – все это есть коренная идея *культуры*. Вокруг требования, что великое должно быть вечным, разгорается ожесточенная борьба *культуры*; ибо все прочее, что существует вокруг, кричит: «Нет!» («Пять предисловий к пяти ненаписанным книгам»).

² И все же вновь и вновь пробуждаются те, кто, оглядываясь на это великое, чувствуют в себе такое воодушевление, как если бы жизнь была чем-то восхитительным и как если бы прекраснейшим плодом этого горького урожая было знание о том, что один прошел некогда через это существование гордо и стойчески, другой – с глубиной проникновения, третий – с состраданием, но все они – оставив после себя учение о том, что лучше всего проживает жизнь тот, кто ни во что ее не ставит (Там же).

³ ...насколько таковая сумеет поставить перед каждым из нас лишь одну задачу: содействовать созданию в нас и вне нас философа, художника и святого и тем самым работать над завершением природы («Шопенгауэр как воспитатель»).

⁴ ...люди, с которыми мы живем, выглядят как груда осколков на месте ценнейших ваятельских пробных работ, и эти осколки взывают к нам: придите, помогите, доведите до конца, соедините то, что должно быть вместе, – мы неизменно тоскуем в желании стать целыми (Там же).

3. «Мои преодоления»: основы интеркультурных отношений

Размышляя о культурной идентичности греков, молодой Ницше подчеркивал необходимость обуздания хаоса и указывал на сложности, которые возникают в результате сосуществования разнородных элементов. Во фрагменте весны–лета 1876 года Ницше предложил интересный путь к интеграции. О будущих мыслителях и «свободных умах» он пишет следующее: «*Ich imaginäre zukünftige Denker, in denen sich die europäisch-amerikanische Rastlosigkeit mit der hundertfach vererbten asiatischen Beschaulichkeit verbindet: eine solche Kombination bringt das Welträthsel zur Lösung. Einstweilen haben die betrachtenden Freigeister ihre Mission: sie heben alle die Schranken hinweg, welche einer Verschmelzung der Menschen im Wege stehen: Religionen Staaten monarchische Instinkte Reichthums- und Armutsillusionen, Gesundheits- und Rassenvorurteile – usw.*»¹.

Анализ фрагмента показывает, что молодой Ницше ставит проблему культуры как интеграции. Причем он не ограничивается общими соображениями, а вводит специальное понятие – «свободный ум». Преодолевая сложности, обусловленные историческими реалиями, свободные умы должны выполнять важнейшую функцию: максимально содействовать «слиянию» людей, минимизируя значение религиозных, культурных и политических факторов.

Исходя из этих предположений, Ницше в предисловии ко второму тому «Человеческого, слишком человеческого» (1886) использует понятие «преодоление», чтобы объяснить, что каждый индивид, как и каждая культура, может достичь «преодоления себя».

В этом случае индивид должен распознать болезнь (т. е. *décadence*) культуры. Он должен пройти через опыт конфликтов, чтобы вернуть совесть для более высоких задач: «*Das Leben selbst belohnt uns für unsern zähen Willen zum Leben, für einen solchen langen Krieg, wie ich ihn damals mit mir gegen den Pessimismus der Lebensmüdigkeit führte, schon für jeden aufmerksamen Blick unsrer Dankbarkeit, der sich die kleinsten, zartesten, flüchtigsten Geschenke des Lebens nicht entgehn lässt. Wir bekommen endlich dafür seine grossen Geschenke, vielleicht auch sein grösstes, das es zu geben vermag, – wir bekommen unsre Aufgabe wieder zurück*»².

¹ Я воображаю себе *будущих мыслителей*, у которых европейско-американская неутомимость соединяется с воспринятой сотней всевозможных способов азиатской созерцательностью: подобная комбинация решает мировую загадку. До тех пор у свободных умов есть своя миссия: они уберут прочь все заслоны, поставленные на пути слияния человечества: религии, государства, монархические инстинкты, иллюзии богатства и бедности, предрассудки касательно здоровья и рас – и т.д. («Черновики и наброски 1874–1879 гг.»).

² Сама жизнь *вознаграждает* нас за упорное желание жить, за такую затяжную войну, какую я вел тогда с собою против пессимистической усталости от жизни, даже за любой внимательный взгляд благодарности, не упускающий и самых мелких, бранных и эфемерных даров жизни. За все это мы получаем, в конце концов, ее *великие* дары, а, может быть, и величайший дар, какой она только может пре-

Ницше обращается к людям будущего, более редким и «более духовным» и, следовательно, более «смелым», к тем, кто должен представлять совесть современной души, но должен выполнять миссию: «den Weg zu einer neuen Gesundheit zu wissen, ach! und zu gehen, einer Gesundheit von Morgen und Uebermorgen, ihr Vorherbestimmten, ihr Siegreichen, ihr Zeit- Ueberwinder, ihr Gesundesten, ihr Stärksten, ihr guten Europäer!»¹.

Важно подчеркнуть, как Ницше в ряде случаев, особенно начиная с «Человеческого, слишком человеческого», настаивает на необходимости восстановления «динамического» отношения к прошлому, которое складывается из работы культур. Однако более зрелые культуры должны уметь видеть за пределами себя и проникать за пределы собственной сферы: «In Hinsicht auf die Zukunft erschliesst sich uns zum ersten Male in der Geschichte der ungeheure Weitblick menschlich-ökumenischer, die ganze bewohnte Erde umspannender Ziele»². Далее, в этом же тексте, Ницше прямо пишет: «Die Menschheit kann von nun an durchaus mit sich anfangen, was sie will»³.

Начиная с «Человеческого, слишком человеческого», Ницше чувствует потребность в духовном обновлении и, помимо тезиса об улучшении истории, выдвигает на первый план требование исцеления и здоровья для человечества будущего, которое, чтобы существовать наилучшим образом, должно иметь естественную и социальную среду, подходящую для его жизненных потребностей: «Die verschiedenen Culturen sind verschiedene geistige Klimate, von denen ein jedes diesem oder jenem Organismus vornehmlich schädlich oder heilsam ist. Die Historie im Ganzen, als das Wissen um die verschiedenen Culturen, ist die Heilmittellehre, nicht aber die Wissenschaft der Heilkunst selber. Der Arzt ist erst recht noch nötig, der sich dieser Heilmittellehre bedient, um Jeden in sein ihm gerade erspriessliches Klima zu senden – zeitweilig oder auf immer. In der Gegenwart leben, innerhalb einer einzigen Cultur, genügt nicht als allgemeines Recept, dabei würden zu viele höchst nützliche Arten von Menschen aussterben, die in ihr nicht gesund athmen können. Mit der Historie muss man ihnen Luft machen und sie zu erhalten suchen; auch die Menschen zurückgebliebener Culturen haben ihren Werth»⁴.

поднести нам: мы получаем наше *утраченное задание* («Человеческое, слишком человеческое»).

¹ ...знать путь к новому здоровью, да! и идти к здоровью завтрашнего и послезавтрашнего дня, вы, призванные, победоносные, одолевающие эпоху, самые здоровые, самые сильные, вы, хорошие европейцы (Там же).

² Вместе с тем для нас впервые в истории по отношению к будущему раскрылся необъятный кругозор человеческих экономических целей, охватывающих весь земной шар («Смешанные мнения и изречения»).

³ Человечество может, начиная с настоящего времени, делать с собою все, что хочет (Там же).

⁴ Различные культуры представляют различные духовные климаты, вредные или полезные для того или другого организма. История в целом, знакомя нас с различными культурами, дает нам рецепты лекарств, но не учит, как надо ими пользоваться. Для того, чтобы воспользоваться рецептами предлагаемых ею ле-

Для достижения этих целей необходимо «жить просто», уделяя больше времени размышлениям и изобретательности. Это означает заново открыть чувство добродетели и быть добродетельным, чтобы преодолеть само человеческое состояние: это означает научиться превосходить себя. Это может произойти только через культуру, которая больше не стыдится себя и заново обнаруживает спонтанные жесты возвышения и эмоции, а также – и прежде всего – создает новые системы философии и новые мировоззрения.

Но Ницше имеет дело с другой деконструкцией идентичностей и культур, которая, безусловно, сильно отличается по форме и содержанию от той, которую он предпринял. Речь идет о «машинной культуре». Машина, пишет Ницше, «setzt bei den Personen, welche sie bedienen, fast nur die niederen gedankenlosen Kräfte in Bewegung»¹; «sie giebt nicht den Antrieb zum Höhersteigen, zum Bessermachen, zum Künstlerwerden. Sie macht thätig und einförmig, – das erzeugt aber auf die Dauer eine Gegenwirkung, eine verzweifelte Langeweile der Seele, welche durch sie nach wechselvollem Müsiggange dürsten lernt»². И добавляет, уточняя: «Die Maschine lehrt durch sich selber das Ineinandergreifen von Menschenhaufen, bei Actionen, wo Jeder nur Eins zu thun hat: sie giebt das Muster der Partei-Organisation und der Kriegsführung. Sie lehrt dagegen nicht die individuelle Selbstherrlichkeit: sie macht aus Vielen eine Maschine, und aus jedem Einzelnen ein Werkzeug zu einem Zwecke. Ihre allgemeinste Wirkung ist, den Nutzen der Centralisation zu lehren»³.

Как можно противостоять этой тенденции, которая делает все вещи и всех людей «однородными»? Необходимо занять критическую позицию и бороться с эпохой масс, чтобы восстановить иерархию ценностей, защищающую свободу индивидов и культур. Это означает замену однородности гетерогенностью и плюрализмом.

карств, надо прибегнуть к помощи врача, который отправит пациента в пригодный ему климат на время или навсегда. Нельзя заставить жить всех в какой-нибудь одной современной культуре: при этом бы вымерло слишком много в высшей степени полезных пород людей, которые не могли бы в ней свободно дышать. С помощью истории им можно дать нужного им воздуха и поддержать их жизнь; и люди устарелых культур имеют свою цену («Странник и его тень»).

¹ ...будучи сама произведением высших умственных сил, заставляет действовать у приводящих ее в движение людей только низшую, неосмысленную силу (Там же).

² ...она не побуждает к возвышению, к улучшению, к художественной работе. Она работает деятельно и однообразно, и это возбуждает, наконец, в виде реакции отчаянную душевную скуку, и, чтобы рассеять эту последнюю, человек жаждет полной разнообразия праздности (Там же).

³ В машине мы видим наглядный пример сплочения толпы народа, действующей сообща, причем каждому определено только одно какое-нибудь дело; машина дает нам образец организации партии и ведения войны. Но, сливая всех в одно целое – одну машину и делая каждого орудием для известной цели, она не способствует возвышению индивида. Вообще же она влияет тем, что учит нас пользе централизации (Там же).

Если машинизм и материализм ведут к централизации, то искусство ведет к освобождению. Но мы знаем, что искусства как такового уже недостаточно, потому что оно нуждается в поддержке науки – «веселой» науки. Вопрос о просвещении, безусловно, остается открытым. Ницше осторожен в этом отношении: просвещение должно очищаться от всякой романтической тенденции (например, в стиле Руссо) и, следовательно, от всякого фанатизма, чтобы изменять сначала индивидов, а затем очень медленно нравы и обычаи народов. Прежде, чем достичь сверхкультурной позиции, индивид, который понимается уже не как метафизическая субстанция, а только как сила и центр действия, должен признать также возможность отступления и одиночества. Ницше прямо пишет об этом: «Wir ziehen uns in's Verborgene zurück: aber nicht aus irgend einem persönlichen Missmuth, als ob uns die politischen und socialen Verhältnisse der Gegenwart nicht genugthäten, sondern weil wir durch unsere Zurückziehung Kräfte sparen und sammeln wollen, welche später einmal der Cultur ganz noth thun werden, je mehr diese Gegenwart diese Gegenwart ist und als solche ihre Aufgabe erfüllt. Wir bilden ein Capital und suchen es sicher zu stellen: aber, wie in ganz gefährlichen Zeiten, dadurch dass wir es vergraben»¹.

Именно в этом смысле Ницше использует понятие «свободный ум», которое определяет следующим образом: «Welcher anders denkt, als man von ihm auf Grund seiner Herkunft, Umgebung, seines Standes und Amtes oder auf Grund der herrschenden Zeitansichten erwartet. Er ist die Ausnahme, die gebundenen Geister sind die Regel; diese werfen ihm vor, dass seine freien Grundsätze ihren Ursprung entweder in der Sucht, aufzufallen, haben oder gar auf freie Handlungen, das heisst auf solche, welche mit der gebundenen Moral unvereinbar sind, schliessen lassen»².

Ницше, особенно начиная с «Человеческого, слишком человеческого», настаивает на необходимости «извлечь» цивилизацию из «смирительной рубашки» фальши и насилия, которыми пользуются отдельные люди, народы и религии: «Die Erdregierung des Menschen im Grossen hat der Mensch selber in die Hand zu nehmen»³. Это, несомненно, очень хоро-

¹ Мы удаляемся от общества, но не из личного недовольства, не из неудовлетворенности политическими или социальными условиями нашего времени, но потому, что мы хотим накопить и сохранить в нашем уединении силы, которые впоследствии будут так необходимы для культуры, если только не изменятся условия жизни и задачи настоящего времени. Мы составляем капитал и хотим его сберечь, но так как ему грозит расхищение, то мы его зарываем (Там же).

² Свободным умом называют того, кто мыслит иначе, чем от него ждут на основании его происхождения, среды, его сословия и должности или на основании господствующих мнений эпохи. Он есть исключение, связанные умы суть правило; последние упрекают его в том, что его свободные принципы либо возникли из желания выделяться, либо же заставляют в нем предполагать свободные поступки, т. е. поступки, несоединимые со связанной моралью («Человеческое, слишком человеческое»).

³ Все великое земное управление человеком человек должен сам взять в свои руки (Там же).

ший тезис. Здесь Ницше рассуждает о дальнейшей судьбе цивилизации. Из максимальной концентрации «сверхчеловеческой» энергии должно выйти то, что Ницше определяет как «die syklopischen Architekten und Wegebauer der Humanität»¹. Сверхкультурная перспектива, которая может возникнуть из интеркультурной позиции², должна дать человеку «двойной мозг», «gleichsam zwei Hirnkammern geben, einmal um Wissenschaft, sodann um Nicht-Wissenschaft zu empfinden: neben einander liegend, ohne Verwirrung, trennbar, abschliessbar; es ist dies eine Förderung der Gesundheit. Im einen Bereiche liegt die Kraftquelle, im anderen der Regulator: mit Illusionen, Einseitigkeiten, Leidenschaften muss geheizt werden, mit Hilfe der erkennenden Wissenschaft muss den böartigen und gefährlichen Folgen einer Ueberheizung vorgebeugt werden»³. Ницше пытается прояснить эту двойную позицию, ставя под вопрос европейскую идентичность.

Ницше опирается на концепцию Европы Байера, чтобы прояснить основания каждого из воззрений и дать общую оценку той роли, которую европейская цивилизация должна играть по отношению к другим культурам, например азиатской. Безусловно, это роль лидера, а не подчиненного. В данном контексте наука, безусловно, играет центральную роль.

Наука способствует развитию техники и машин и, следовательно, является причиной ускорения времени. В результате неизбежной жертвой становится созерцательная жизнь, а значит, и нравственность. Ум, т. е. время для размышлений и спокойствие в мышлении, полностью сменяется неистовой и навязчивой деятельностью. Этот процесс неизбежно ведет к «гомогенизации» точек зрения и различных идентичностей, что сразу же ставит под угрозу как способность достижения всеобъемлющей точки зрения культуры, так и основу интеркультурных отношений.

Ницше ясно дает понять, что именно свободные умы более всех испытывают страдания от такого ускорения. Хотя, как он пишет в конце афоризма, «eine solche Klage, wie die eben abgesungene, wird wahrscheinlich ihre Zeit haben und von selber einmal, bei einer gewaltigen Rückkehr

¹ ...циклопические архитекторы и пролагатели путей гуманности (Там же).

² Под интеркультурными отношениями я подразумеваю чисто «горизонтальные» отношения, основанные на принципе взаимного признания. В этом смысле интеркультурность можно понимать как временную и лингвистическую эволюцию интерсубъективности. Напротив, сверхкультурные отношения подразумевают «вертикальное» направление, восхождение, а не только общий путь и диалог: сверхкультурные отношения, по сути, являются перспективой, они указывают направление, в котором следует двигаться.

³ ...как бы две мозговые камеры: во-первых, чтобы воспринимать науку, и затем, чтобы воспринимать не-науку; они должны лежать рядом, быть отделимыми и замыкаемыми и исключать всякое смешение; это есть требование здоровья. В одной области лежит источник силы, в другой – регулятор; иллюзиями, односторонностями, страстями нужно нагревать, а с помощью познающей науки – предупреждать дурные и опасные последствия чрезмерного нагрева («Человеческое, слишком человеческое»).

des Genius' der Meditation, verstummen»¹. С этой точки зрения, интеркультурность может быть лишь одной из целей, которые ставит перед собой «высшая культура», поскольку она прежде всего ценит критику «глупости механики» гипотетически построенного однородного общества по принципу «равенства в неволе» (А. де Токвиль).

4. *Интеркультурность как моральная проблема:*

«Сделаться необходимою цепью из колец культуры»

Характеристики, данные Ницше своему времени, во многом применимы и к современности, особенно ввиду того, что созерцательная жизнь практически полностью уступила место жизни активной: с интеркультурной точки зрения это означает опустение храмов, вынужденную адаптацию языков внутренней личной сферы к прагматической и перформативной функциям внешнего языка: простого и упрощенного инструмента технологического общества, более не требующего усилий переводчика: *«Die moderne Unruhe. – Nach dem Westen zu wird die moderne Bewegtheit immer grösser, so dass den Amerikanern die Bewohner Europa's insgesamt sich als ruheliebende und geniessende Wesen darstellen, während diese doch selbst wie Bienen und Wespen durcheinander fliegen. Diese Bewegtheit wird so gross, dass die höhere Cultur ihre Früchte nicht mehr zeitigen kann; es ist, als ob die Jahreszeiten zu rasch auf einander folgten. Aus Mangel an Ruhe läuft unsere Civilisation in eine neue Barbarei aus. Zu keiner Zeit haben die Thätigen, das heisst die Ruhelosen, mehr gegolten. Es gehört desshalb zu den nothwendigen Correcturen, welche man am Charakter der Menschheit vornehmen muss, das beschauliche Element in grossem Maasse zu verstärken. Doch hat schon jeder Einzelne, welcher in Herz und Kopf ruhig und stetig ist, das Recht zu glauben, dass er nicht nur ein gutes Temperament, sondern eine allgemein nützliche Tugend besitze und durch die Bewahrung dieser Tugend sogar eine höhere Aufgabe erfülle»*².

К числу «высших задач», о которых Ницше упоминает в приведенном афоризме, относится сверхкультурность. Так или иначе, у человека

¹ ...жалоба, подобно только что пропетой, будет, вероятно, иметь свое время и некогда сама собой смолкнет при могущественном возрождении гения медитации (Там же).

² *Неуспокоенность современного человека.* – Чем дальше на запад, тем все сильнее современная непоседливость, и американцам обитатели Европы в целом представляются лежебоками и сластолюбцами, а ведь те и сами жужжат роями, словно пчелы и осы. Эта непоседливость растет так быстро, что плоды высшей культуры уже не успевают созреть; кажется, будто времена года стали сменять друг друга слишком скоро. Из-за нехватки покоя наша цивилизация выкипает в новое варварство. Еще ни в одну эпоху люди активные, то есть неуспокоенные, не имели такого большого веса. Поэтому одной из необходимых поправок, которые надо внести в характер человечества, будет очень серьезное усиление его созерцательных качеств. Ведь уже каждый отдельный человек, в уме и душе которого царят покой и неизменность, имеет право думать о себе, что обладает не только хорошим темпераментом, но и общепользуемой добродетелью, а храня эту добродетель, даже выполняет более высокую задачу (Там же).

есть «лестница с сотней ступеней», по которой он может подняться к познанию: «Man muss Religion und Kunst wie Mutter und Amme geliebt haben, – sonst kann man nicht weise werden»¹. Ницше выражается еще яснее, когда пишет: «Wandle zurück, in die Fusstapfen tretend, in welchen die Menschheit ihren leidvollen grossen Gang durch die Wüste der Vergangenheit machte: so bist du am gewissesten belehrt, wohin alle spätere Menschheit nicht wieder gehen kann oder darf»².

Однако Ницше не ограничивается этими соображениями. Он идет дальше и предлагает метафору «Я» как необходимую цепь «из колец культуры», которая, несомненно, имеет интеркультурное значение: «Dieses Ziel ist, selber eine nothwendige Kette von Cultur-Ringen zu werden und von dieser Nothwendigkeit aus auf die Nothwendigkeit im Gange der allgemeinen Cultur zu schliessen. Wenn dein Blick stark genug geworden ist, den Grund in dem dunklen Brunnen deines Wesens und deiner Erkenntnisse zu sehen, so werden dir vielleicht auch in seinem Spiegel die fernern Sternbilder zukünftiger Culturen sichtbar werden»³.

Ницшевский образ цепи из колец культуры подразумевает также, что каждое истинное звено культуры имеет своего исключительного представителя, который берет на себя руководящую функцию. На этом основании он признает легитимность даже «социалистического» мышления, хотя «nur innerhalb der herrschenden Classe, welche in diesem Falle die Gerechtigkeit mit Opfern und Verleugnungen übt»⁴.

Потребность в отступлении и уединении испытывают прежде всего «аристократические» души – те, которые «мечтают» о будущем сверхкультурном рае, потому что именно благородные люди создают новые ценности. Ницше пишет об этом, в частности, в «По ту сторону добра и зла» (1886): «Im Vordergrund steht das Gefühl der Fülle, der Macht, die überströmen will, das Glück der hohen Spannung, das Bewusstsein eines Reichthums, der schenken und abgeben möchte: – auch der vornehme Mensch hilft dem Unglücklichen, aber nicht oder fast nicht aus Mitleid, sondern mehr aus einem Drang, den der Überfluss von Macht erzeugt»⁵.

¹ Нужно полюбить религию и искусство, как мать и кормилицу, – иначе обрести мудрость нельзя (Там же).

² Иди вспять, ступая по следам, которые человечество оставило в своем злосчастном великом шествии через пустыню прошлого: тогда ты вернее всего научишься понимать, куда не сможет или не будет иметь права зайти снова все будущее человечество (Там же).

³ Цель эта – самому сделаться необходимою цепью из колец культуры и, исходя из этой необходимости, сделать вывод о необходимости в развитии всеобщей культуры. Если твой взгляд стал достаточно зорким, чтобы разглядеть дно в темном колодце своего характера и познания, то хотя бы на его поверхности для тебя, быть может, окажутся различимыми далекие созвездия будущих культур (Там же).

⁴ ...только внутри господствующего класса, который в таком случае реализует справедливость путем жертв и самоограничений (Там же).

⁵ Тут на первый план выступают чувство избытка, мощи, бьющей через край, счастье высокого напряжения, сознание богатства, готового дарить и раздавать: и

Говоря о свободном уме и о его одиночестве, Ницше всегда подробно разъясняет их содержание, и это необходимо для определения действий свободного ума в интеркультурном контексте: «In allen Ländern Europa's und ebenso in Amerika giebt es jetzt Etwas, das Missbrauch mit diesem Namen treibt, eine sehr enge, eingefangne, an Ketten gelegte Art von Geistern, welche ungefähr das Gegentheil von dem wollen, was in unsern Absichten und Instinkten liegt, – nicht zu reden davon, dass sie in Hinsicht auf jene heraufkommenden *neuen* Philosophen erst recht zugemachte Fenster und verriegelte Thüren sein müssen. Sie gehören, kurz und schlimm, unter die *Nivellirer*, diese fälschlich genannten „freien Geister“ – als beredte und schreibfingrige Sklaven des demokratischen Geschmacks und seine „modernen Ideen“»¹.

Ницше предупреждает своих последователей о том, что люди «без одиночества» – те, которые «не свободны» и «поверхностны», могут в корне погубить культуру: «Was sie mit allen Kräften erstreben möchten, ist das allgemeine grüne Weide-Glück der Heerde, mit Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Erleichterung des Lebens für Jedermann»². Невнимание к прошлому и истории влечет за собой нерешенные проблемы, с которыми не всегда можно справиться, будучи легкомысленным; во всяком случае, Ницше настаивает на том, чтобы держать глаза и совесть открытыми для вопросов, «wo und wie bisher die Pflanze ‚Mensch‘ am kräftigsten in die Höhe gewachsen ist»³.

Итак, имея в виду эти последние суждения Ницше, мы видим, что критика «традиционного» понятия субъекта не означает полного отказа от преобразующей силы духа и воли, поскольку и тот и другая находят свое применение в измерении «Я». Ницше истолковывает «Я» уже не как «субстанцию», а скорее как огромное поле боя, т. е. как место, где сталкиваются враждебные друг другу силы, прежде всего инстинкты и влечения. Поскольку бессмертной души больше не существует, то «Я» выступает лишь «совокупностью» смертных душ. Несмотря на критическое отношение к западной метафизике и христианству, Ницше открыто признает ценность «молитвы», которую называет «нежным, тихим на-

знатный человек помогает несчастному, но не или почти не из сострадания, а больше из побуждения, вызываемого избытком мощи («По ту сторону добра и зла»).

¹ Во всех странах Европы, а также и в Америке есть нынче нечто злоупотребляющее этим именем, некий род очень узких, ограниченных, посаженных на цепь умов, которые хотят почти противоположного тому, что лежит в наших намерениях и инстинктах, – не говоря уже о том, что по отношению к этим будущим *новым* философам они окажутся лишь наглухо закрытыми окнами и запертыми на засов дверьми. Одним словом, они принадлежат к числу *нивелировщиков*, эти ошибочно названные «свободные умы» – словоохотливые рабы-борзописцы демократического вкуса и его «современных идей» (Там же).

² То, чего им хотелось бы всеми силами достигнуть, есть общее стадное счастье зеленых пастбищ, с его надежностью, безопасностью, привольностью, облегчением жизни для каждого (Там же).

³ ...где и как до сих пор растение “человек” наиболее мощно возрастало высь (Там же).

строем» и которая является условием достижения необходимого состояния бездействия. В соответствии с этим он замечает, что «die moderne, lärmende, Zeit-auskaufende, auf sich stolze, dumm-stolze Arbeitsamkeit, mehr als alles Übrige, gerade zum „Unglauben“ erzieht und vorbereitet»¹, и продолжает свою мысль далее: «Jede Zeit hat ihre eigene göttliche Art von Naivetät, um deren Erfindung sie andre Zeitalter beneiden dürfen: – und wie viel Naivetät, verehrungswürdige, kindliche und unbegrenzt tölpelhafte Naivetät liegt in diesem Überlegenheits-Glauben des Gelehrten, im guten Gewissen seiner Toleranz, in der ahnungslosen schlichten Sicherheit, mit der sein Instinkt den religiösen Menschen als einen minderwerthigen und niedrigeren Typus behandelt, über den er selbst hinaus, hinweg, hinauf gewachsen ist, – er, der kleine anmaassliche Zwerg und Pöbelmann, der fleisig-flinke Kopf- und Handarbeiter der „Ideen“, der „modernen Ideen“!»²

Как видно из только что процитированного отрывка, Ницше относится к толерантности с подозрением: в этой связи важно перейти от морали терпимости к морали «уважения». Личность, которая знает, как завоевать уважение, безусловно, имеет следующие характеристики: «die hohe unabhängige Geistigkeit, der Wille zum Alleinstehn, die grosse Vernunft»³. По меньшей мере, в глазах Ницше такой человек не характеризуется «das *Mittelmass* der Begierden»⁴.

Таким образом, интеркультурные отношения предполагают наличие высшей морали, которая бы предотвратила «общее вырождение человека», т. е. «diese Entartung und Verkleinerung des Menschen zum vollkommenen Heerdenthier (oder, wie sie sagen, zum Menschen der „freien Gesellschaft“), diese Verthierung des Menschen zum Zwergthiere der gleichen Rechte und Ansprüche»⁵.

Из этих соображений Ницше следует, что для того, чтобы великая цепь культур (если опять воспользоваться этой метафорой) оставалась крепкой, необходимо после деконструкции идентичностей восстановить «прочную» систему мысли.

¹ ...современное, шумливое, не теряющее времени даром, гордое собою, глупо гордое трудолюбие больше, чем все остальное, воспитывает и подготавливает именно к «неверию» (Там же).

² У каждой эпохи есть свой собственный божественный род наивности, и в том, что она его изобрела, другие эпохи ей могут только позавидовать. И сколько наивности, достопочтенной, ребячливой и совершенно бестолковой наивности в этой вере ученого в свое превосходство, в чистой совести его толерантности, в ни о чем не догадывающейся, простодушной уверенности, с которой его инстинкт смотрит на религиозного человека как на несостоящий и примитивный типаж, который он сам перерос, – он, маленький, заносчивый карлик и плебей, прилежно-расторопный умственный ремесленник «идей», «современных идей»! (Там же).

³ ...великий независимый дух, желание оставаться одиноким, великий разум (Там же).

⁴ ...*посредственностью* вожделений (Там же).

⁵ ...вырождение и измельчание человека до совершенного стадного животного (или, как они говорят, до человека «свободного общества»), превращение человека в карликовое животное с равными правами и притязаниями (Там же).

5. Предварительные выводы: человек «великого потока» и его судьба

Итак, мы вполне исчерпали интерпретативный ресурс текстов Ницше, строго придерживаясь их содержания.

Из нашего исследования вырисовывается фигура человека великого потока, который, как река, переносит людей и культуры в будущее. Безусловно, эта «прометеевская» фигура легко становится главным героем «большой политики», которая борется против малой политики. Однако здесь остается один, но очень проблематичный момент: критика Ницше демократии и социализма, критика, которая делает очень трудным определение перспективы интеркультурной политики на основе текстов Ницше. Другое дело – интеркультурная этика, которая кажется более ясной и приемлемой. Необходимо признать, что Ницше колеблется между *интеркультурной позицией* и *сверхкультурной перспективой*. На мой взгляд, в данном исследовании, по понятным причинам, этическая проблематика должна рассматриваться отдельно от политической, хотя бы просто потому, что Ницше в своей этической рефлексии является гораздо более ясным и аргументативным, чем когда он рассуждает о политике. Ницше взывает к совести философов, как если бы они были пророками и вершителями судеб. Например: «Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen „so soll es sein!“, sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter, aller Überwältiger der Vergangenheit, – sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und Alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer. Ihr „Erkennen“ ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist – Wille zur Macht. – Giebt es heute solche Philosophen? Gab es schon solche Philosophen? Muss es nicht solche Philosophen geben?»¹.

Нет сомнения в том, что интеркультурная позиция, получившая, как говорилось выше, закрепление на уровне этической проблематики, напрямую связана с идеей величия, по меньшей мере в том смысле, как его понимает Ницше. Это творческая позиция, которую философ вырабатывает сам, позиция, позволяющая мыслить о возможном будущем, обуславливающая волю и, следовательно, способность принимать серьезные решения. Это, безусловно, фундаментальная позиция.

Она действительно становится таковой, когда зависит от этики ответственности. В этом случае «Я» может противоречить идеологическим установкам времени, потому что в конечном итоге его задача – явить «новое величие человека», «einen neuen ungegangen Weg zu seiner

¹ Подлинные же философы суть повелители и законодатели, они говорят: «так должно быть!», они-то и определяют «куда?» и «зачем?» человека и при этом распоряжаются подготовительной работой всех философских работников, всех победителей прошлого, – они простирают творческую руку в будущее, и всё, что есть и было, становится для них при этом средством, орудием, молотом. Их «познавание» есть созидание, их созидание есть законодательство, их воля к истине есть воля к власти. – Есть ли нынче такие философы? Были ли уже такие философы? Не должны ли быть такие философы? (Там же).

Vergrößerung zu wissen»¹. И здесь открывается уже сверхкультурная перспектива.

Сверхкультурная перспектива, вытекающая из рассуждений Ницше, предполагает идею величия, повышения человеческого достоинства, признание ценности различий. Таким образом, сверхкультурность обуславливает новые, более всеобъемлющие идентичности в той степени, в которой они возникают в результате деконструкции замкнутых идентичностей старых обществ, и именно потому, что они более свободны и креативны, чем предшествующие. Интеркультурность делает очевидным тот факт, что человечеству необходимы как противостояние истории (прошлому), так и собственное возвышение для освоения «потустороннего мира» (будущего).

Что касается метафоры потока, используемой Ницше для описания всеобъемлющей перспективы, то следует отметить, что она не ограничивается разрушением оснований, ибо в то же время требует их «реконструкции» на новых, «сверхкультурных» устоях. Кроме того, Ницше не отказывается и от добродетелей. Не случайно он пишет: «Wir Europäer von Übermorgen... wir werden vermuthlich, wenn wir Tugenden haben sollten, nur solche haben, die sich mit unsren heimlichsten und herzlichsten Hängen, mit unsren heissesten Bedürfnissen am besten vertragen lernten: wohlan, suchen wir einmal nach ihnen in unsren Labyrinthen! – woselbst sich, wie man weiss, so mancherlei verliert, so mancherlei ganz verloren geht. Und giebt es etwas Schöneres, als nach seinen eigenen Tugenden suchen? Heisst dies nicht beinahe schon: an seine eigne Tugend glauben?»².

Это тяготение позднего Ницше к Европе вполне закономерно: он ощущал необходимость создать сверхкультурную перспективу, которая могла бы возникнуть как раз из сравнения культур, критики слабой концепции толерантности, а также из критики расизма и национализма. Наконец, следует признать, что идеи Ницше являются лишь «эскизом» философии будущего.

Они являются теоретическим подспорьем и перспективой, поэтому необходимо правильно использовать его философию.

Литература

Исследования

1. Abel G. Bewusstsein-Sprache-Natur: Nietzsches Philosophie des Geistes // Nietzsche-Studien. 2001. Num. 30. S. 1–43.

¹ ...узнать новый, еще не изведанный путь к его возвеличению (Там же).

² Мы, европейцы послезавтрашнего дня... нам, вероятно, будь у нас добродетели, выпали бы на долю лишь такие, которые могли бы прекрасно ладить с самыми тайными и самыми близкими нашему сердцу склонностями, с самыми жгучими нашими потребностями. Что ж! поищем-ка их в наших лабиринтах, где, как известно, столь многое теряется, столь многое пропадает вовсе. И есть ли что-нибудь прекраснее, чем *искание* своих собственных добродетелей? Не означает ли это почти *веру* в собственную добродетель? (Там же).

2. *Acampora C.D.* Contesting Nietzsche. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.
3. *A Companion to Nietzsche* / Ed. K. Ansell Pearson. Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub., 2006.
4. *Campioni G.* L'identità ferita. Genealogie di vecchie e nuove intolleranze. Pisa: Edizioni ETS, 1993.
5. *Campioni G.* Nietzsche. La morale dell'eroe. Pisa: Edizioni ETS, 2008.
6. *Conway D.W.* Nietzsche and the Political. London/New York: Routledge, 1997.
7. *Deleuze G.* Nietzsche et la philosophie. Paris: PUF, 1962.
8. *Deleuze G., Guattari F.* Qu'est-ce que la philosophie? Paris: Les Éditions de Minuit, 1991.
9. *Derrida J.* Éperons. Les styles de Nietzsche. Paris: Flammarion, 1978.
10. *Nietzsche und Hegel* / Hrsg. M. Djurić, J. Simon. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992.
11. *Fornet-Betancourt R.* Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika. Berlin: Iko-Verlag, 2002.
12. *Foucault M.* Nietzsche, la généalogie, l'histoire // Hommage à Jean Hyppolite / Ed. S. Bachelard. Paris: PUF. P. 145–172.
13. *Geertz C.* The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 1973.
14. *Nietzsche und die Kultur: eine Beitrag zu Europa?* / Hrsg. G. Goedert, U. Nussbaumer-Benz. Hildesheim: Olms Verlags, 2002.
15. *Habermas J.* Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988.
16. *Han B.C.* Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst der Verweilens. Bielefeld: Transcript Verlag, 2009.
17. *Heidegger M.* Nietzsche. 2 Bände. Pfullingen: Neske Verlag, 1961.
18. *Kaufmann W.* Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Anti-Christ. New York: Meridian Books, 1968.
19. *Kofman S.* Nietzsche et la métaphore. Paris: Payot, 1972.
20. *Lévi-Strauss C.* Le regard éloigné. Paris: Plon, 1983.
21. *Lévy A.* Stirner et Nietzsche. Paris: Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, 1904.
22. *Lyotard J.-F.* La condition postmoderne. Rapport sur le savoir. Paris: Les éditions de Minuit, 1979.
23. *Màdera R.* Sconfitta e utopia. Identità e feticismo attraverso Marx e Nietzsche. Milano: Mimesis, 2018.
24. *Marton S.* Nietzsche, filósofo da suspeita. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2010.
25. *Nehamas A.* Nietzsche. Life as Literature. Cambridge/London: Harvard University Press, 1985.
26. *Pippin R.B.* The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
27. *Pippin R.B.* Nietzsche, Psychology, and First Philosophy. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2010.
28. *Roni R.* La persistenza dell'istinto. Pulsioni vitali dell'esistenza, prefazione di Remo Bodei. Pisa: Edizioni ETS, 2007.
29. *Roni R.* Tra Nietzsche e Freud. Soggetto, potere, esperienza del male. Perugia: Morlacchi Editore University Press, 2012.
30. *Roni R.* Il flusso interculturale. Pragmatismo etico e peso della storia nella filosofia emergente. Milano: Mimesis, 2017.

31. *Rücker H.* In globaler Perspektive. Wissenschaftliche Wahrheit und menschliche Lebensorientierung. Hamburg: Disserta Verlag, 2015.
32. *Sánchez Meca D.* El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.
33. *Siemens H.W.* Agonal Configurations in the Unzeitgemässe Betrachtungen: Identity, Mimesis and the Übertragung of Cultures in Nietzsche's Early Thought // *Nietzsche-Studien*. 2001. Num. 30. S. 80–106.
34. Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought / Eds. H. W. Siemens, V. Roodt. Berlin/London: de Gruyter, 2008.
35. Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)? / Hrsg. A. U. Sommer. Berlin/London: de Gruyter, 2008.
36. *Stegmaier W.* Europa im Geisterkrieg. Studien zu Nietzsche / Hrsg. A. Bertino. Cambridge: Open Book Publishers, 2018.
37. *Totaro F.* Nietzsche e la provocazione del superuomo. Per un'etica della misura. Roma: Carocci, 2004.
38. *Vattimo G.* Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione. Milano: Bompiani, 1974.
39. *Welsch W.* Nietzsche über die Zukunft Europas: Tyrannen oder Nomaden? // *Sichtweisen. Völker und Vaterländer*. Weimar: Weimarer Klassik, 1995. S. 87–108.
40. *Welsch W.* Transculturality: The Puzzling form of Cultures Today // *Spaces of Culture. City, Nation, World* / Eds. M. Featherstone, S. Lash. London: Sage, 1999. P. 194–213.
41. *Wimmer F.M.* Interkulturelle Philosophie. Wien: Passagen Verlag, 1989.
42. *Wotling P.* Nietzsche et le problème de la civilisation. Paris: PUF, 1998.
43. *Wotling P.* La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche. Paris: Flammarion, 2008.
44. *Zavatta B.* Individuality and Beyond. Nietzsche Reads Emerson / trans. by A. Reynolds. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Источники

45. Nietzsche source. Digital critical edition (eKGWB), URL: <http://www.nietzsche-source.org/#eKGWB>.
46. *Nietzsche F.* Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden / Hrsg. G. Colli, M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1967–1977.

Roni, Riccardo. *Nietzsche and the Deconstruction of Identities: The “Free Spirits” in Intercultural Societies*

References

1. Abel, G. (2001), *Bewusstsein-Sprache-Natur: Nietzsches Philosophie des Geistes*, in: *Nietzsche-Studien*, no. 30, S. 1–43.
2. Acampora, C.D. (2013), *Contesting Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago.
3. Ansell Pearson, K. (ed.) (2006), *A Companion to Nietzsche*, MA, Malden; Blackwell Pub., Oxford.
4. Campioni, G. (1993), *L'identità ferita. Genealogie di vecchie e nuove intolleranze*, Edizioni ETS, Pisa.
5. Campioni, G. (2008), *Nietzsche. La morale dell'eroe*, Edizioni ETS, Pisa.

6. Conway, D.W. (1997), *Nietzsche and the Political*, Routledge, London/New York.
7. Deleuze, G. (1962), *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris.
8. Deleuze, G., and Guattari, F. (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris.
9. Derrida, J. (1978), *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris.
10. Djurić, M., and Simon, J. (Hrsg.) (1992), *Nietzsche und Hegel*, Königshausen und Neumann, Würzburg.
11. Fornet-Betancourt, R. (2002), *Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika*, Iko-Verlag, Berlin.
12. Foucault, M. (1971), Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in: Bachelard, S. (ed.), *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris, pp. 145–172.
13. Geertz, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.
14. Goedert, G., and Nussbaumer-Benz, U. (Hrsg.) (2002), *Nietzsche und die Kultur: eine Beitrag zu Europa?*, Olms Verlags, Hildesheim.
15. Habermas, J. (1988), *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
16. Han, B.C. (2009), *Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst der Verweilens*, Transcript Verlag, Bielefeld.
17. Heidegger, M. (1961), *Nietzsche*, 2 Bände, Neske Verlag, Pfullingen.
18. Kaufmann, W. (1968), *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Anti-Christ*, Meridian Books, New York.
19. Kofman, S. (1972), *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris.
20. Lévi-Strauss, C. (1983), *Le regard éloigné*, Plon, Paris.
21. Lévy, A. (1904), *Stirner et Nietzsche*, Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, Paris.
22. Lyotard, J.-F. (1979), *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les éditions de Minuit, Paris.
23. Mådera, R. (2018), *Sconfitta e utopia. Identità e feticismo attraverso Marx e Nietzsche*, Mimesis, Milano.
24. Marton, S. (2010), *Nietzsche, filósofo da suspeita*, Casa da Palavra, Rio de Janeiro.
25. Nehamas, A. (1985), *Nietzsche. Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge/London.
26. Pippin, R.B. (2005), *The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, Cambridge.
27. Pippin, R.B. (2010), *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago/London.
28. Roni, R. (2007), *La persistenza dell'istinto. Pulsioni vitali dell'esistenza*, prefazione di Remo Bodei, Edizioni ETS, Pisa.
29. Roni, R. (2012), *Tra Nietzsche e Freud. Soggetto, potere, esperienza del male*, Morlacchi Editore University Press, Perugia.
30. Roni, R. (2017), *Il flusso interculturale. Pragmatismo etico e peso della storia nella filosofia emergente*, Mimesis, Milano.
31. Rücker, H. (2015), *In globaler Perspektive. Wissenschaftliche Wahrheit und menschliche Lebensorientierung*, Disserta Verlag, Hamburg.
32. Sánchez Meca, D. (2004), *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Editorial Síntesis, Madrid.

33. Siemens, H.W. (2001), Agonal Configurations in the Unzeitgemässe Betrachtungen: Identity, Mimesis and the Übertragung of Cultures in Nietzsche's Early Thought, in: *Nietzsche-Studien*, no. 30, S. 80–106.
34. Siemens, H.W., and Roodt, V. (eds.) (2008), *Nietzsche, Power and Politics. Re-thinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, de Gruyter, Berlin/London.
35. Sommer, A.U. (Hrsg.) (2008), *Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?*, de Gruyter, Berlin/London.
36. Stegmaier, W. (2018), *Europa im Geisterkrieg. Studien zu Nietzsche*, hrsg. A. Bertino, Open Book Publishers, Cambridge.
37. Totaro, F. (2004), *Nietzsche e la provocazione del superuomo. Per un'etica della misura*, Carocci, Roma.
38. Vattimo, G. (1974), *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano.
39. Welsch, W. (1995), Nietzsche über die Zukunft Europas: Tyrannen oder Nomaden? in: *Sichtweisen. Völker und Vaterländer*, Weimarer Klassik, Weimar, S. 87–108.
40. Welsch, W. (1999), Transculturality: The Puzzling form of Cultures Today, in: Featherstone, M., and Lash, S. (eds.), *Spaces of Culture. City, Nation, World*, Sage, London, pp. 194–213.
41. Wimmer, F.M. (1989), *Interkulturelle Philosophie*, Passagen Verlag, Wien.
42. Wotling, P. (1998), *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, Paris.
43. Wotling, P. (2008), *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Flammarion, Paris.
44. Zavatta, B. (2019), *Individuality and Beyond. Nietzsche Reads Emerson*, trans. by A. Reynolds, Oxford University Press, Oxford.



ВЛИЯНИЕ ИДЕЙ Ф. НИЦШЕ И Л. ФЕЙЕРБАХА НА ФЕНОМЕН БОГОСТРОИТЕЛЬСТВА В РОССИИ

Иван Коковин

Статья посвящена анализу процесса формирования богостроительства и той роли, которую сыграла в нем немецкая философия, прежде всего идеи Л. Фейербаха и Ф. Ницше. Отмечается творческий характер усвоения и применения М. Горьким, А. В. Луначарским, А. А. Богдановым, В. А. Базаровым и другими интеллектуалами учений немецких мыслителей для решения задач богостроительства. Рассматриваются исторический и философско-антропологический контексты формирования богостроительства в русской философской культуре. Исследуются предпосылки идеологии богостроительства, анализируется история становления богостроительства в рамках политико-идеологического дискурса большевизма. В статье обосновывается тезис о том, что мировоззрение Горького испытало на себе прямое или косвенное влияние немецких философов, главным образом Ницше. Это могло являться как результатом прямой рецепции их идей, так и продуктом косвенного усвоения, обусловленного воздействием на писателя его окружения. Кроме того, большое влияние на формирование мировоззрения Горького и богостроительства оказали революционная риторика и масштабная трансформация социокультурного контекста. Отмечается, что истоки горьковского культурного опыта, лежащего в основании феномена богостроительства, не могут быть исчерпывающе реконструированы, так как подобная реконструкция потребовала бы обращения к источникам, которые были утрачены. Тем не менее, необходимость в философском осмыслении культурного опыта богостроительства является очевидной ввиду кризиса идеологии в современной России.

Ключевые слова: богостроительство, антропологический принцип, богоискательство, марксизм, М. Горький, А. В. Луначарский, А. А. Богданов, В. А. Базаров.

Новосибирский государственный университет экономики и управления

The article is aimed at reconstruction and analysis of the process of the formation of the God-building theory in Russia of the early 20th century. The significant role that German philosophy, primarily the ideas of L. Feuerbach and F. Nietzsche, played in this process is also under study. The author stresses that the Russian intellectuals who are known to have contributed to the theory of God-building, first of all Maksim Gorky, Anatoly Lunacharsky, Aleksandr Bogdanov, and Vladimir Bazarov, creatively interpreted the teachings of German philosophers to find grounds for their own position. The historical, philosophical, and anthropological contexts of the formation of the God-building theory are described and examined. The author shows why this theory appeared, what ideological niche it found to be an element of the political discourse of Bolshevism. It is proved that Gorky's worldview was directly or indirectly influenced by German philosophers, mainly Nietzsche. This could be both the result of direct reception of their ideas, and the product of indirect assimilation due to the impact on the writer of his environment. In addition, revolutionary rhetoric and a large-scale transformation of the socio-cultural context had a great influence on the formation of Gorky's worldview and the theory of God-building. It is noted that the origins of Gorky's cultural experience, which is regarded in the article as the basis of the God-building theory, cannot be comprehensively reconstructed, since such a reconstruction would require turning to the sources that have been lost. Nevertheless, it is obvious that to gain a philosophical comprehension of the cultural experience of God-building is necessary in view of the crisis of ideology in modern Russia.

Keywords: God-building theory, anthropological principle, God-seeking theory, Marxism, M. Gorky, A.V. Lunacharsky, A. A. Bogdanov, V. A. Bazarov.

Феномен влияния ницшевских идей на мировоззрение российских богостроителей (М. Горького, А. Луначарского) стал объектом критики и анализа еще при их жизни. Намного меньше изучено влияние концептов антропологии Л. Фейербаха на взгляды М. Горького и А. Луначарского. Представляется необходимым определить само значение термина «богостроительство». Согласно «Философскому энциклопедическому словарю», это «течение, возникшее в среде марксистских литераторов в 1-ом десятилетии 20 в. в России, трактовавшее созидательную деятельность человечества как религиозную. Своим основанием богостроительство объявляло превратно понимаемое им учение Маркса, в котором оно стремилось найти ключ для разрешения не регулируемых наукой личностных проблем (страх смерти, одиночества и т. п.) без апелляции к стоящей над человеком силой» [4, с. 64]. Далее утверждается, что «представители богостроительства – А. В. Луначарский, В. А. Базаров, отчасти М. Горький – объявляли своей задачей обоснование новой пролетарской религии без бога, которая фактически превращалась в обожествление коллектива и прогресса, призванных возбуждать в человеке “сложное творческое чувство веры в свои силы, надежды на победу любви к жизни” и связать идеал и действительность. Богостроительство исходило из того, что в основе всякой идеологии лежит мироощущение, объединяющее людей в эмоциональном отношении к “святыне”, которой не обязательно должен быть бог» [3, с. 65].

По мнению А. Полякова, теоретические основы богостроительского движения были заложены А. В. Луначарским: «Больше всех писавший о “богосочинительстве” Луначарский увидел в теории научного социализма “пятую великую религию, формулированную иудейством”. Первые четыре – иудаизм и вышедшее из него христианство, ислам и пантеизм Спинозы. В учении Маркса (“пятой религии”) уже нет и не может возникнуть никаких трансцендентных представлений. Это “религия без бога”, т.е. религиозный атеизм. Согласно концепции богостроительства, суть всякой религии заключается в ценностной ориентации, в снятии противоречия между идеалом и действительностью» [3, с. 289; 7–8]. Далее А. Поляков пишет, что, «отбросив ветхий плащ старого материализма», богостроители опирались на эмпириокритицизм, на “философию коллективизма” Богданова с ее идеей организации опыта. В качестве “организующих” они рассматривали и религиозные понятия (Бог, чудо и др.). Они полагали, что в религиозной оболочке научный социализм будет легче усваиваться массами, особенно крестьянами» [3, с. 290]. Таким образом, Луначарский и его соратники стремились к созданию коллективного бога, «тело» которого должно было состоять из индивидуальных сознаний представителей пролетариата. Процесс прогрессивного преобразования пролетариатом реальности должен был быть направлен в будущее, его цель – благо грядущих поколений. Исторический прогрессизм заменил богостроителям традиционную христианскую метафизику, по сути являясь лишь «суррогатом» метафизики.

Идеологическим катехизисом богостроительства следует считать повесть «Исповедь», написанную М. Горьким в 1907 г. Анализ философских источников указанного произведения представляет собой значи-

тельный исследовательский интерес. Следует заметить, что помимо непосредственно исторического учения К. Маркса, Луначарский и его соратники испытали влияние и других философских систем: Э. Маха, Р. Авенариуса, Ф. Ницше, Л. Фейербаха. В критической и литературоведческой литературе утвердился взгляд на М. Горького как на литератора, прямо или косвенно цитировавшего произведения Ф. Ницше. Альтернативная концепция горьковского творчества исходит из тезиса о сходстве романтического мировосприятия двух авторов, нашедшего отражение в жизни и теоретическом наследии. М. Гарин писал: «Хотя М. Горькому – уже в советские времена – приходилось неоднократно открещиваться от обвинений в ницшеанстве, ему так и не удалось освободиться от ницшевских интонаций и прямых реминисценций типа: “Задача литературы: восстающего поддержи, – чем энергичнее поддержите его, тем скорее окончательно свалится падающий”» [1, с. 822]. Автор согласен в своих оценках с М. Меньшиковым, по мнению которого «с чудесной стремительностью, совсем по-русски нижегородский беллетрист “малярного цеха” принял евангелие “базельского мудреца” и... несет его как “новое слово”» [1, с. 822].

Некоторые критики творчества М. Горького считали факт заимствования писателем ницшевских идей не столь очевидным. Так, известный публицист М. Гельрот писал: «Сознаюсь, что видеть в философии г. Горького отражение ницшеанства или индивидуализма Ибсена я не решаюсь. Если эти учения и в самом деле отразились в мирозерцании молодого беллетриста, то в весьма искаженном виде, и едва ли ктонибудь из последователей Заратустры согласится на замену сверхчеловеческой свободы русской удалью и стремления по ту сторону добра и зла бегством по ту сторону Кубани» [2, с. 314]. Как видно, здесь не говорится о заимствовании, но, скорее, о параллелизме ходов мысли, сходстве идей обоих авторов.

Сомнительным является и утверждение о влиянии идей Ф. Ницше на мировоззрение М. Горького на протяжении всей его творческой жизни. Однако если проблема рецепции ницшевских идей в ранний («романтический») период творчества писателя попадала в аналитическое поле филологии и литературной критики, то феномен ницшеанства М. Горького на более позднем (коллективистском) этапе его идейной эволюции изучен значительно слабее (если вообще изучен). Еще слабее изучен процесс влияния философии Л. Фейербаха (антропологического принципа) на творчество пролетарского писателя.

Итак, вопрос может быть сформулирован следующим образом: находился ли М. Горький в момент написания «Исповеди» под влиянием германских идей и концептов или же он мыслил независимо, но его мировоззрение имело сходные черты с философскими системами Л. Фейербаха и Ф. Ницше? Согласно рабочей гипотезе, отдельные высказывания писателя являются продуктом процесса рецепции идей германских мыслителей на русской почве. В процессе верификации рабочей гипотезы будет использован метод сопоставления фрагментов текста «Исповеди» и таких философских произведений, как «Так говорил Заратустра», «Антихрист», «Сущность религиозности». Факт рецепции идей Л. Фейер-

баха также может быть установлен в процессе сопоставления отдельных фрагментов повести с текстом лекционного курса «О сущности религии».

Согласно сюжету «Исповеди», некий подкидыш, человек без определенных социальных корней воспитывается дьяконом сельской церкви. Мировосприятие главного героя произведения формируется под влиянием религиозной среды. Справедливость и несправедливость, порок и добродетель, воздаяние и наказание – таков круг вопросов, живо интересовавших Матвея. Сам дьякон Ларион выступает как своего рода пророк, формируя у воспитанника основы взгляда на мир: божественное и человеческое. Дьякон обладал не ортодоксальными взглядами на роль божества в космосе и сводил его онтологическую функцию к минимуму.

«Помню тоже – спросил я его: почему Бог людям мало помогает? Не его это дело! – объяснил он мне. – Сам себе помогай, на то тебе разум дан! Бог – для того, чтобы умирать не страшно было, а как жить – это твое дело!» [5, с. 12]. Для Лариона не существует карающего и воздающего Бога. В начале времен он создал человека свободным и ответственным и сам не несет ответственности за творимое в мире зло. Здесь дьякон подобен деистам XVII столетия и вряд ли может быть соотнесен как с атеистом Л. Фейербахом, так и с богоборцем Ф. Ницше. «Добро и зло – в человеке суть: хочете добра – и есть добро, зла хотите – и будет зло от вас и вам! Бог не понуждает вас на добро и на зло, самовластны вы созданы волею его и свободно творите как злое, так и доброе» [5, с. 16].

Ларион признает свободу воли и не перекладывает на божество ответственность за творимое в мире зло. Аморальные поступки не являются продуктом деятельности дьявола, дьякон вообще отрицает его существование: «Дьявол есть образ злобы твоей, отражение духовной темноты» [5, с. 16]. Полемизируя с раскольниками, Ларион восклицает: «Не дьявольское, но – скотское! Дьявол же ваш – нужда и темнота! Доброе суть воистину человеческое, ибо оно – божие, злое же ваше – не дьявольское, но скотское!» [5, с. 16]. Зооморфный образ сатаны интерпретируется дьяконом так: «Оттого, – говорит, – дьявол и пишется рогат и козлоног, что он есть скотское начало в человеке» [5, с. 16].

В настоящее время остается лишь догадываться, что именно дьякон обозначает словом «зло». Очевидно, данные цитаты подтверждают гипотезу о том, что М. Горький знал о существовании антропологического принципа в философии. Фейербах характеризует физиологические проявления людей как животные: «В глазах бога еда и питье – нечто в высшей степени непристойное, не святое, животное. Законы, которые бог дает человеку, то есть законы, имеющие своим основанием и целью существо отвлеченное и именно поэтому существующее лишь в воображении, непригодны поэтому для человека, имеют своим следствием величайшее лицемерие, ибо я не могу быть человеком, не отрицая моего бога или величайшую противоестественность, как это доказала история христианства и других подобных религий» [11, с. 781]. Здесь германский философ говорит не о «зле» и «добре» в их социальном измерении, но, скорее, о биологическом аспекте человеческого существования. Фейербах писал: «Бог, религиозный идеал христианина, есть дух. Христианин отвергает свое чувственное существо; он ничего не хочет знать об обык-

новенном “животном” стремлении к еде и питью, об обыкновенном “животном” влечении к половой любви и любви к детям; он смотрит на тело как на позор, на постыдное пятно, лежащее со дня его рождения на его благородстве, на его чести, которая состоит в том, чтобы быть духовным существом, как на временно необходимое принижение и отрицание своего истинного существа, как на грязный дорожный костюм, как на вульгарное инкогнито своего небесного гражданства» [11, с. 781].

Согласно мировоззрению Лариона, человек, лишенный «духовной темноты», – добр. Дьявол олицетворяет животное начало, как независимая сущность он не существует. Бог отождествляется с лучшими чертами человеческой природы, но, по сути, он лишь символическое олицетворение положительных свойств личности (как мистическая сущность он не рассматривается). Другой персонаж «Исповеди» также отвергает существование сатаны, он заявляет: «В дьявола не верую – коли бог всемогущ...» [5, с. 60]. Насколько антропологический принцип Фейербаха применим в отношении дьявола? В произведениях Фейербаха удалось обнаружить лишь одно определение сатаны и дьявольского: «Но чтобы этого хотеть и это осуществить, мы должны на место любви к богу поставить любовь к человеку как единственную религию, на место веры в бога – веру человека в самого себя, в свою собственную силу, веру в то, что судьба человека зависит не от существа, вне его или над ним стоящего, а от него самого, что единственным дьяволом человека является человек грубый, суеверный, своекорыстный, злой, но также единственным богом человека является человек» [11, с. 810]. Следует заметить, что проблема дьявола мало интересовала М. Горького.

Более актуальной задачей пролетарский писатель считал поиск определения божественной сущности. «Вспоминая теперь Ларионова слова, кажется мне, что видел он бога великим мастером прекраснейших вещей, а человека считал неумелым существом, заплутавшимся на путях земных, и жалел его, бесталанного наследника великих богатств, богом ему отказанных на сей земле» [5, с. 16]. Бог Лариона выступает здесь как демиург – ремесленник, творец космоса, подобный божеству Платона. Он антропоморфен и является идеализацией слабого и невежественного человеческого существа, которое является божественным лишь в возможности, но не в действительности. Фейербах писал: «Моя цель была доказать, что силы, пред которыми человек склоняется в религии и которых он боится, которым он решается даже приносить кровавые человеческие жертвы, чтобы расположить их к себе, что эти силы – не что иное, как создание его собственного, несвободного, боязливого духа и невежественного, необразованного ума, доказать, что существо, которое человек противопоставляет себе в религии и теологии как совершенно другое, от него отличное есть его собственное существо, дабы человек, так как он ведь помимо своего сознания постоянно дает господствовать над собою и определять себя своему собственному существу, впредь сознательно сделал бы свое собственное, человеческое существо законом и определяющей основой, целью и масштабом своей морали и политики» [11, с. 517]. Сходные идеи содержатся в произведении Ф. Ницше «Так говорил Заратустра»: «Ах, братья мои, этот Бог, которого я создал, был

человеческим творением и человеческим безумием, подобно всем богам! Человеком был он, и притом лишь бедной частью человека и моего Я: из моего собственного праха и пламени явился он мне, этот призрак! И поистине, не из потустороннего мира явился он мне!» [10, с. 22]. Общее между взглядами М. Горького и Фейербаха заключается в том, что для них бог является всего лишь идеализированной человеческой личностью, однако если для Фейербаха человек исторически предшествует иллюзии бога, то для М. Горького люди предшествуют проекту бога, все они проецируют свои потребности на божество и наделяют его своими качествами; люди не одинаковы, они обладают разными мироощущениями и социальным статусом, часть из них властолюбивы и корыстолюбивы; соответствующими свойствами характера обладает и тот бог, которого они описывают. Божество добродетельных людей подобно им самим, но их представления – всего лишь материал для строительства живого, подлинного божества, которое еще предстоит найти.

Далее автор повествует о «чудесном обретении» односельчанами Матвея святыни. Эпизод с мнимым обнаружением чудотворной иконы в колодце трактуется дьяконом как мошенничество, подрывающее веру людей в Бога. «В тюрьму бы за это и земского и попа! – тихо-тихо говорит Ларион. – Чтобы не убивали они, корысти своей ради, бога в людях!» [5, с. 17]. Описанный эпизод мог быть использован в процессе аргументации атеистической и антиклерикальной позиции, однако М. Горький выстраивает иную идеологическую концепцию. Корыстолюбие церковников является признаком их удаленности от подлинного божества.

Согласно сюжету повести, главный герой начинает готовить себя к религиозному служению (становится служкой священника): «В ту пору и начал я трудную жизнь мою – бога полюбил» [5, с. 20]. В церкви он встречает полусумасшедшего юродивого. Здесь между Власием (юродивым) и Матвеем возникает диалог, характеризующий религиозную позицию Горького:

– Богу я помолился, – говорю.

– Которому? – спрашивает. – Их тут у нас больше ста богов-то! А вот где – живой? Где, который настоящий, а не из дерева, да! Поищи-ка его!

– Смотри, – говорю, – разразит тебя бог!

– А он шамкает:

– Я сам – бог! Да! [5, с. 21].

Автор «Исповеди» полагает, что церковь предлагает верующим своеобразный ассортимент символов веры, однако большинство из них соответствуют низменному образу мысли и действия. Лишь один из множества символов должен стать истинным и возобладать в глазах Матвея. Указанный эпизод напоминает рассуждения Фейербаха о ревности бога. «Я ревнивый бог, говорится об Иегове в Ветхом Завете. И это изречение евреи и христиане повторяли в тысячах вариаций. Но бог ревнив или представляется таковым, потому что чувства, или аффекты, и настроения преданности, любви, почитания, доверия, страха могут быть также легко перенесены и на другой предмет, на других богов, на другие существа, каковыми являются природные и человеческие существа, бог же один на них претендует» [11, с. 745]. Здесь божество предстает в виде

антропоморфного существа. Однако в сознании Матвея присутствовала и иная тенденция: «Стою, бывало, один во храме, тьма кругом, а на сердце – светло, ибо в нем – бог, и нет места ни детским печалям, ни обидам моим и ничему, что вокруг, что есть жизнь человеческая. Близость к богу отводит далеко от людей, но в то время я, конечно, не мог этого понять» [5, с. 21]. В произведении Ницше «Так говорил Заратустра» содержится сходный сюжет. Заратустра встречает отшельника, и тот говорит о своей мотивации: «Разве не потому, – сказал святой, – ушел и я в лес и пустыню? Разве не потому, что я слишком любил людей? Теперь люблю я Бога: людей не люблю я. Человек для меня слишком несовершенен. Любовь к человеку убила бы меня» [10, с. 7]. Этот абстрактный, лишенный конкретных черт бог отчужден от человеческих потребностей и не служит делу позитивного преобразования жизни.

«Те святые мученики, кои боролись за господа, жизнью и смертью знаменуя силу его, – эти были всех ближе душе моей, тоже трогали меня; те же, кто бога ради уходили от мира в пустыни и пещеры, столпники и отшельники, непонятны были мне – слишком силен был для них сатана» [5, с. 23]. Данный отрывок также свидетельствует о близости отдельных положений, содержащихся в «Исповеди», с идейным наследием Ницше.

Известный в родном селении Матвея скоморох и вор упрекает юношу в использовании религии в целях легитимизации господства богатых и сильных людей. Главный герой меняет профессию и из церковного служки становится конторским клерком, меняются его ценности и интересы. «Так и низвел я господа с высоты неизреченных красот его на должность защитника малых делишек моих, а бога унизив, и сам опустил до ничтожества» [5, с. 32]. Сходная тенденция в сознании верующего была описана у Ницше: «Будь в нас самомалейшая крупичка благочестия, и бог, который вовремя излечивает нас от насморка и подает нам карету за секунду до того, как начнется страшный ливень, показался бы столь абсурдным, что, даже если бы он существовал, следовало бы сделать так, чтобы его больше не было» [9, с. 76].

Постепенно главный герой «Исповеди» претерпевает мировоззренческую трансформацию: построив карьеру клерка, он перестал быть благочестивым, но приобрел благосостояние и повысил свой социальный статус. Бог перестал быть запредельной и недостижимой сущностью и превратился в антропоморфное существо – своего рода соперника главного героя повести: «Говорю я богу дерзко, как равному: Коли ты силен, то и я силен, – так должно быть, по справедливости!» [5, с. 34].

Матвей-богоборец описывает Бога в терминах социального господства: «Ходим в церковь с женой, встанем рядом в уголок и дружно молимся. Молитвы мои благодарные обращал я к богу с похвалой ему, но и с гордостью – такое было чувство у меня, словно одолел я силу божью, против воли его заставил бога наделить меня счастьем; уступил он мне, а я его похваляю: хорошо мол, ты, господи, сделал, справедливо, как и следовало!» [5, с. 36]. Мотив борьбы человека с превосходящей его силой был характерной чертой творчества М. Горького в ранний, романтический период. В то время писатель, возможно, испытал влияние ницшевских идей.

Один из героев его прозы говорил: «То есть, если б эта, например, холера да преобразилась в человека... в богатыря... хоть в самого Илью Муромца, – сцепился бы я с ней! Иду на смертный бой! – Ты – сила, и я, Гришка Орлов, сила, – ну кто кого?» [2, с. 391]. По мнению М. Гельрота, индивид, бросивший вызов богу, наделен внутренней силой, а значит, и красотой. Но Матвей воспринимает свои отношения с богом и как часть жизненной прагматики (сделка с богом); позже он стал их порицать, подобно тому, как осуждал такие отношения Ницше. «Эх, язычество нищенское!» – восклицает главный герой «Исповеди» [5, с. 36].

Занимаясь ловлей птиц в лесу, Матвей снова размышляет об отчужденности божества от человеческой жизни, о его недосыгаемости для людей. «Светлый бог где-то далеко в силе и гордости своей, люди тоже отдельно в нудной и прискорбной жизни» [5, с. 38]. О недосыгаемости бога для людей писал и Ницше: «И тогда захотело оно пробиться головою сквозь последние стены, и не только головою, – и перейти в “другой мир”. Но “другой мир” вполне сокрыт от человека, этот обесчеловеченный, бесчеловечный мир, составляющий небесное Ничто; и чрево бытия не вещает человеку иначе, как голосом человека» [10, с. 22]. В настоящее время не представляется возможным проверить гипотезу о прямом заимствовании М. Горьким идеи Ницше о запредельном метафизическом мире, однако в высказываниях русского писателя имеется заметное сходство с афоризмами базельского мыслителя.

Желая мысленно преодолеть разрыв между божеством и человечеством, Матвей посещает протопопа и дискутирует с ним по проблеме милосердия Бога. «Сомневаюсь, – мол, – в милосердии господнем», – говорит главный герой «Исповеди», что вызывает ярость священника [5, с. 43]. «И начал он мне угрожать гневом Божиим и мезтью его, начал говорить тихим голосом; говорит и весь вздрагивает, ряса словно ручьями течет с него и дымом зеленым вьется. Встает господь предо мной грозен и суров, ликом – темен, сердцем – гневен, милосердием скуп и жестокостью подобен Иегове, богу древлему» [5, с. 44]. Сомнение главного героя в милосердии Бога привело к конфликту со священником, мотивацией которого стало стремление к социальному господству. «У них судия – бог, но судят-то за него они сами; они возвеличивают бога, а в его лице – самих себя; они требуют добродетелей, какими обладают сами же, и более того – тех, без которых не могли бы сохранить свое верховенство, – создается видимость, будто они стремятся к добродетели и борются за ее утверждение», – писал Ницше [10, с. 64].

Бог протопопа представляется Матвеем своего рода суррогатом подлинного божества: «Тогда я опомнился. Ясно, что коли человек полицию зовет бога своего поддержать, стало быть, ни сам он, ни бог его никакой силы не имеют, а тем паче красоты» [5, с. 44]. Бог протопопа является гневливым и самовлюбленным тираном, проекцией душевных качеств самого священника на потусторонний мир.

Гордый и неуживчивый по характеру Матвей начинает бунтовать против Бога священников и иерархов. «Да, – говорит, – да ведь вы с ним точно на кулачки драться собрались, разве это можно?», – говорит ему случайная спутница [5, с. 48]. Но, желая избежать прямого конфликта,

он ищет альтернативу господствующим представлениям, пытается найти носителей иного понимания божественной сущности. Это стремление приводит его в женский монастырь. Настоятельница говорит притчами, но ее речь не убедительна для Матвея. «Понимаю, что бог для нее барьером стоит – добренький да миленький, а закона у старушки нет для него» [5, с. 50]. Антропоморфный бог настоятельницы также является проекцией ее чаяний. По мнению Фейербаха, человек превращает в богов только те мысли и желания, которые имеют отношение к его личности. Однако если германский мыслитель анализирует представления о богах, свойственные различным народам и выводимые из этнопсихологии, то герой М. Горького выводит представление о монотеистическом боге конкретных персонажей исходя из психики тех, с кем он встречается. «Вот, – думаю, – разобрали люди бога по частям, каждый по нужде своей, – у одного – добренький, у другого страшный, попы его в работники наняли себе и кадильным дымом платят ему за то, что он сытно кормит их. Только Ларион необъятного бога имел» [5, с. 50]. Однако можно утверждать, что и божество дьякона было наделено человеческими чертами и было подобно демиургу-художнику. Сам дьякон представлял собой псаломпевца и свой творческий потенциал проецировал на божество.

В надежде найти истинного Бога главный герой повести поступает послушником в монастырь, где настоятель уговаривает Матвея отказаться от рациональных поисков. «Разум – от плоти, а сия – от дьявола, сила же души – частицы духа божьего; откровение даруется праведному через созерцание» [5, с. 57]. Требование отказа от мышления не находит поддержки у послушника. «Враждебного себе и непонятого в душе моей я ничего не находил, а чувствовал непонятое в боге и враждебное в мире, значит – вне себя» [5, с. 57]. Таким образом, силы природы и божественное выступают как нечто внешнее и второстепенное по отношению к человеческому существу. Вероятно, здесь человек (как цельность) противопоставляется чистому духу и душе в соответствии с антропологическим принципом.

В поисках Бога Матвей спускается в подземелье к схимнику, который излагает свой взгляд на проблему божественного. «– Ты сам споришь... Зачем же спорить... Богу надо покорно служить. Что с ним спорить, богом-то. Бога надо просто любить» [5, с. 64]. У Ницше читаем: «Любя, переносишь больше, терпишь все. Итак, надо было придумать религию, в которой можно любить: тем самым уже возвышаешься над всем скверным, что есть в жизни, – просто больше не замечаешь ничего такого...» [9, с. 38]. Являясь стихийным богоборцем, главный герой повести М. Горького не может согласиться с суждениями схимника.

В монастыре Матвей встречает монаха Антония, выходца из аристократической среды, последний является скрытым безбожником и материалистом. «Я тебе вот что скажу: существует только человек, все же прочее – есть мнение. Бог же твой – сон твоей души. Знать ты можешь только себя, да и то – не наверное» [5, с. 77]. Здесь Антоний выражает антропологический принцип прямо и в вульгарной форме. Интересно, что главный герой М. Горького сомневается в правоте монаха и не при-

нимает его тезисы на веру. Разочаровавшись в монастырском общежитии, Матвей продолжает странствовать по земле.

Один из народных пророков, встреченных им в его странствиях, говорит о народе: «Зверь он, церковь укрощать его должна – вот ее дело!» [5, с. 85]. Здесь М. Горький акцентирует внимание на тезисе, представляющемся ему ошибочным. Народ для него – носитель скрытой истины, а церковь – сборище эксплуататоров. Наблюдая странствия паломников, Матвей разочаровывается в прежнем образе мыслей и действий. «Видят злое и, словно в жаркой бане, парятся в нем; как пьяницы вино – пьют желчь и хохочут, торжествуют: “Наша правда: всюду зло, везде несчастье, нет места человеку вне его!”» [5, с. 91]. Сходные с горьковскими идеи высказывал и Ницше, критикуя «проповедников смерти».

Встреченные Матвеем паломники абсолютизируют страдание. «Возносят они горе до высоты бога своего и поклоняются ему, не желая видеть ничего, кроме язв своих, и не слышать иного, кроме стонов отчаяния» [5, с. 92]. Здесь М. Горький как бы «переворачивает» антропологический принцип. «Вижу – у каждого свой бог, и немногим выше и красивее слуги и носителя своего. Давит это меня. Не бога ищет человек, а забвения скорби своей. Вытесняет горе отовсюду человека, и уходит он от себя самого, хочет избежать деяния, боится участия своего в жизни и все ищет тихий угол, где бы скрыть себя. И уже чувствую в людях не святую тревогу богоискания, но лишь страх пред лицом жизни, не стремление к радости о господе, а заботу – как избыть печаль?» [5, с. 92]. Приведенное высказывание коррелирует с суждениями Ницше о проповедниках декаданса: «Они еще не стали людьми, эти ужасные; пусть проповедуют они отвращение к жизни и сами уходят! Вот – чахоточные душою: едва родились они, как уже начинают умирать и жаждут учений усталости и отречения» [5, с. 74]. Паломничество предстает у М. Горького в качестве суррогата индивидуального богоискательства. Матвей не обнаруживает в нем конструктивного начала.

В одном из эпизодов «Исповеди» встреченный Матвеем странник стихийно воспроизводит антропологический принцип: «Ты, мол, пойми: не то важно, как люди на тебя смотрят, а то, как ты сам видишь их. Оттого мы, друг, и кривы, и слепы, что все на людей смотрим, темного в них ищем, да в чужой тьме и гасим свой свет. А ты своим светом освети чужую тьму – и все тебе будет приятно. Не видит человек добра ни в ком, кроме себя, и потому весь мир – горестная пустыня для него» [5, с. 105].

По мнению Фейербаха, «Бог есть по существу своему идеал, прообраз человека; но прообраз человека существует не для себя, а для человека; его значение, его смысл лишь те, чтобы человек сделался тем, что представляет собой его прообраз, он есть лишь олицетворенная в виде отдельного существа будущая сущность человека. Бог есть поэтому по существу своему коммунистическое, а не аристократическое существо; всем, что он собой представляет и что он имеет, он делится с человеком; все его свойства становятся свойствами человека, и притом с полным правом: они ведь произошли от человека, они ведь взяты от человека, а потому в конце концов и возвращаются опять к человеку» [11, с. 793]. Некоторые герои повести требуют этического усовершенствования отдельной лич-

ности. Смысл существования бога для Л. Фейербаха – ориентир для усовершенствования отдельного человека. Для М. Горького совершенный человек становится элементом божественного организма.

Работая над «Исповедью», М. Горький порывает с индивидуализмом периода его романтических рассказов. Он превращается в коллективиста. Однако несходство позиций русского и германского мыслителей заключается в том, что для Фейербаха бог представляет собой индивидуальную иллюзию (которая способна перерастать в иллюзию коллективную), бог же для Горького – плод коллективного творчества, он вполне реален и является самим коллективом.

Уйдя из монастыря, Матвей встречает старика-странника, который проповедует новое учение о божестве. «Кто есть бог, творящий чудеса? Отец ли наш, или же сын духа нашего?» [5, с. 108]. На поставленный вопрос можно ответить двояко, однако представление о боге как о производной человеческой деятельности также предполагает амбивалентную интерпретацию (либо он продукт индивидуального духа, либо коллективного).

Далее М. Горький развивает своеобразную «философию истории», напоминающую учение о двух градах Аврелия Августина: «Но люди делятся на два племени: одни – вечные богостроители, другие навсегда рабы пленного стремления ко власти над первыми и надо всей землей. Захватили они эту власть и ею утверждают бытие бога вне человека, бога – врага людей, судии и господина земли. Исказили они лицо души Христа, отвергли его заповеди, ибо Христос живой, – против них, против власти человека над ближним своим!» [5, с. 108].

Этот пассаж из произведения М. Горького коррелирует с некоторыми суждениями Ницше о Христе (возможно, он является результатом их рецепции): «Обретена подлинная жизнь, жизнь вечная, – она не обещана, она здесь, она в вас – жизнь в любви, жизнь без изъятия и исключения, без дистанции. Каждый – сын божий, Иисус ни на что не претендует для себя одного; все сыновья божьи, и все равны...» [9, с. 46]. Согласно представлениям Ницше, сама жизнь Христа отторгала принципы иерархии и эксплуатации. Его жизнь имела революционный аспект.

Встреченный Матвеем странник развивал специфическую мифологию истории, согласно которой в мире борются между собой потенциальные строители бога (народные массы) и паразитирующая элита. «Но живы и бессмертны богостроители; ныне они снова тайно и усердно творят бога нового, того именно, о котором ты мыслишь – бога красоты и разума, справедливости и любви» [5, с. 108]. Странник М. Горького верит в начало новой эры богостроительства. Коллективный субъект богостроительства – народ.

«Богостроитель – это суть – народушко! Неисчислимый мировой народ! Великомученик великий, чем все церковью прославленные – сей бо еси бог, творящий чудеса! Народушко бессмертный, его же духу верую, его силу исповедую; он есть начало жизни единое и несомненное; он отец всех богов бывших и будущих!» [5, с. 109]. На вопрос Матвея о том, про какой именно народ говорит странник, тот отвечает: «Да про весь рабочий народ земли, про всю ее силу, вечный источник боготворчества! Вот просыпается воля народа, соединяется великое, насильно разобщенное,

уже многие ищут возможности, как слить силы, все силы земные в единую, из нее же образуется, светел и прекрасен, всеобъемлющий бог земли!» [5, с. 109]. М. Горький как бы перефразирует Фейербаха: не человек человеку бог (греховный индивид – идеализированному индивиду), а народ человеку бог. Ибо «народ» представляет собой квинтэссенцию лучших черт индивида. Здесь русский писатель снова расходится с германским мыслителем.

Эгалитарные воззрения М. Горького выражены в произведении представителями рабочей среды: «Понял народ, что закон жизни не в том, чтобы возвысить одного из семьи и, питая его волею своей, его разумом жить, но в том истинный закон, чтобы всем подняться к высоте, каждому своими глазами осмотреть пути жизни, – день сознания народом необходимости равенства людей и был днем рождения Христова! Многие народы разно пытались воплотить свои мечты о справедливости в живое лицо, создать господа для всех равного, и не однажды отдельные люди, подчиняясь напору мысли народной, старались оковать ее крепкими словами, дабы жила она вечно. И когда эти мысли были сплочены – возник из них живой бог, любезное дитя народа – Иисус Христос!» [5, с. 114]. Христос представляет собой как бы голову коллективного тела.

«То-то! Помни: маленькое – от великого, а великое сложено из малых частей» [5, с. 114]. Кризис истории был обусловлен отрывом отдельной человеческой воли от коллективного тела (сходные идеи были высказаны М. Горьким в статье «О разложении личности»). «Началась, – говорит, – эта дрянная и недостойная разума человеческого жизнь с того дня, как первая человеческая личность оторвалась от чудотворной силы народа, от массы, матери, сжалась со страха перед одиночеством, бессилием своим в ничтожный и злой комок мелких желаний, комок, который наречен был – “я”. Вот это самое “я” и есть злейший враг человека! На дело самозащиты своей и утверждения своего среди земли оно бесполезно убило все силы духа, все великие способности к созданию духовных благ» [5, с. 119]. Подлинным субъектом истории у М. Горького является народ.

«Все новое, истинно-человеческое, создается им по необходимости, после множества толчков извне, с величайшим трудом, и не только не ценится другими “я”, но и ненавистно им и гонимо. Враждебно потому, что, памятуя свое родство с целым, отколотое от него “я” стремится объединить разбитое и разрозненное снова в целое и величественное» [5, с. 119]. Здесь русский писатель выступает как эгалитарист и расходится с Ницше-индивидуалистом. Кризис истории может быть преодолен благодаря коллективной практике богостроительства. Один из рабочих предрекает рождение нового Бога: «Бог еще не создан! – говорил он, улыбаясь» [5, с. 125].

Методы коллективного богостроительства не были описаны М. Горьким детально, он только отмечал: «Прежде всего должны мы узнать силу ближайшего врага, изучить его хитрости. Для этого необходимо нам найти друг друга, открыть в каждом единое со всеми, и это единое – наша неодолимая, скажу – чудотворная сила! У рабов никогда не было бога, они обоготворяли человеческий закон, извне внушенный им, и веки не будет бога у рабов, ибо он возникает в пламени сознания духовного род-

ства каждого со всеми!» [5, с. 126]. По мнению главного героя, новый бог должен родиться в процессе коллективного творчества. «От радости, от предчувствия великих красот, кои будут сотворены! Ибо – если даже в такой суетной и грязной жизни, ничтожными силами единиц, уже создана на земле столь велия красота, – что же будет содеяно на земле, когда весь духовно освобожденный мир начнет выражать горение своей великой души в псалмах и в музыке?» [5, с. 144].

В заключительной части произведения Матвея охватывает энтузиазм: «Рванулся я, опрокинулся навстречу народу, бросился в него с горы и пошел с ним, и запел во всю грудь: “Радуйся, благодатная сила всех сил!”» [5, с. 146]. Согласно представлениям М. Горького, фабричный пролетариат является локомотивом процесса богостроительства: «И – по сем возвращаюсь туда, где люди освобождают души ближних своих из плена тьмы и суеверий, собирают народ воедино, освещают перед ним тайное лицо его, помогают ему осознать силу воли своей, указывают людям единый и верный путь ко всеобщему слиянию ради великого дела – всемирного богостроительства ради!» [5, с. 148].

В произведении М. Горького можно обнаружить суждения, которые могут являться результатом процесса рецепции идей германских мыслителей (Ф. Ницше и Л. Фейербаха), однако доказать однозначно факт прямого заимствования русским писателем европейских концептов не представляется возможным. Вероятно, имело место косвенное влияние, оказанное А. В. Луначарским. На почве вторичного влияния возникли сходные идеи, до которых автор «Исповеди» дошел своим умом.

Подобно Фейербаху, М. Горький писал о том, что люди творят бога по своему образу и подобию, наделяя его человеческими качествами. При этом и первый и второй были атеистами. Как и Ницше, русский писатель считал, что традиционное религиозное мировоззрение изжило себя и требуется его радикальное обновление: христианский Бог запределен человеку и потому бесполезен, священники приспособили понятие божества к своим нуждам.

Однако наряду со сходными высказываниями обнаруживаются и различия. Коренное расхождение с системой Фейербаха заключается в том, что для германского философа бог остается коллективной иллюзией, притом иллюзией реакционной. Для М. Горького иллюзорен лишь бог отдельных корыстолюбивых (властолюбивых) индивидов. Масса трудящихся, осознающих свою миссию, сама способна стать божеством.

Система взглядов Ницше (о существовании которой «буревестник революции» знал) импонировала М. Горькому в период его романтических поисков, однако индивидуализм и презрение к массам, характерное для базельского философа, сделало невозможным ее полное принятие писателем, отстаивавшим эгалитарный идеал общественного устройства. «Бог умер...» – и должен родиться сверхчеловек. Для М. Горького в процессе социального созидания должен родиться (по иной версии воскреснуть) новый Бог.

Литература

Исследования

1. *Гарин И.* Ницше в России. М.: Терра, 1992.
2. *Гельрот М.* Ницше и Горький // Максим Горький: Pro et contra: Личность и творчество Максима Горького в оценке русских мыслителей и исследователей: 1890–1910-е гг.: Антология / Сост. Ю. В. Зобнин. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 381–430.
3. Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2000.
4. Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1989.

Источники

5. *Горький М.* Исповедь // Горький М. Собр. соч. в 25 т. Т. 9–10. М.: Госиздат, 1929.
6. *Горький М.* Разрушение личности // Максим Горький: Pro et contra: Личность и творчество Максима Горького в оценке русских мыслителей и исследователей: 1890–1910-е гг.: Антология / Сост. Ю. В. Зобнин. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 11–148.
7. *Луначарский А.В.* Двадцать третий сборник знания // Максим Горький: Pro et contra: Личность и творчество Максима Горького в оценке русских мыслителей и исследователей: 1890–1910-е гг.: Антология / Сост. Ю. В. Зобнин. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 785–787.
8. *Луначарский А.В.* Социальный миф // Луначарский А.В. Очерки по философии марксизма. М.: ЛИБРОКОМ, 2011. С. 156–170.
9. *Ницше Ф.* Антихристианин. Опыт критики христианства // Ницше Ф. Сумерки богов. М.: Изд-во политической литературы, 1989. С. 17–94.
10. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 5–237.
11. *Фейербах Л.* Лекции о сущности религии // Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2 т. Т. 2. М.: Государственное изд-во политической литературы, 1955. С. 490–894.

Kokovin, Ivan S. *The influence of the ideas of F. Nietzsche and L. Feuerbach on the phenomenon of God-building in Russia*

References

1. Garin, I. (1992), *Nitsshe v Rossii* [Nietzsche in Russia], Terra, Moscow.
2. Gelrot, M. (1997), *Nitsshe i Gor'kiy* [Nietzsche and Gorky], in: Zobnin, Yu.V. (comp.), *Maksim Gor'kiy: Pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo Maksima Gor'kogo v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley: 1890–1910-ye gg.: Antologiya* [Maksim Gorky: Pro et contra: The personality and work of Maksim Gorky described by Russian thinkers and researchers: 1890–1910s: Anthology], RChNI publishing house, St. Petersburg, pp. 381–430.
3. *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New philosophical encyclopedia] (2000), Mysl', Moscow.
4. *Filosofskiy entsiklopedicheskiy slovar'* [Philosophical encyclopedic dictionary] (1989), Sovetskaya entsiklopediya, Moscow.

ИССЛЕДОВАНИЯ
RESEARCH



ИЗ ИСТОРИИ АКАДЕМИЧЕСКОГО СЛАВЯНОФИЛЬСТВА: НЕОКОНЧЕННАЯ РЕЧЬ В. И. ЛАМАНСКОГО ОБ А. С. ХОМЯКОВЕ

Алексей Малинов

В статье анализируется восприятие В. И. Ламанским личности и учения А. С. Хомякова. Ламанский считал себя последователем славянофильства, но не был лично знаком с Хомяковым. Они принадлежали к разным поколениям славянофилов: раннему и позднему, или академическому. Поздние славянофилы предложили систематизацию славянофильского учения и дали первые опыты рефлексии в рамках славянофильства. Ламанского и Хомякова сближал интерес к философии истории, хотя основания их интерпретации истории различались. Хомяков считал главной движущей силой истории религиозные верования, делил историю по вероисповеданиям. Ламанский в качестве определяющих историческое развитие моментов указывал на природно-климатические условия и язык. Вместо соперничества языков в современном мире, полагал Ламанский, приходит конкуренция всемирно-исторических языков, одним из которых является русский язык. Главную заслугу Хомякова Ламанский видел в отстаивании самостоятельной русской мысли, науки и культуры. Славянофильство означало переход от подражательного этапа в истории русской культуры к осознанию самобытности и цивилизационной самостоятельности России и славянства. Приводятся высказывания из писем Ламанского о славянофилах и неоконченная рукопись его речи о Хомякове, сохранившаяся в архиве. Рукописные материалы показывают, как сам Ламанский определял свое место в славянофильском движении и в чем видел отличие поздних славянофилов от родоначальников этого движения.

Ключевые слова: славянофильство, философия истории, В. И. Ламанский, А. С. Хомяков, цивилизационная концепция, архив, письма.

Санкт-Петербургский
государственный университет,
СИ РАН – филиал ФНИСЦ РАН

The article provides an analysis of Vladimir Lamansky's view on the personality and teachings of Aleksey Khomyakov. Lamansky considered himself a follower of Slavophilism, but he was never personally acquainted with Khomyakov. They belonged to different generations of Slavophiles: the early and late, or academic, Slavophilism. The late Slavophiles proposed a systematization of the Slavophil doctrine, they also tried to elaborate Slavophil approaches to solving philosophical, religious, and socio-political problems. Both Lamansky and Khomyakov were most interested in the philosophy of history. However, they interpreted it quite differently. Khomyakov considered religious beliefs to be the main driving force of history, and divided history by confessions. As to Lamansky, he regarded natural circumstances, climatic conditions and language as the most important factors of historical development. Instead of the rivalry of languages in the modern world, Lamansky believed, there is a competition of the world-historical languages, one of which is the Russian language. Lamansky gave praise to Khomyakov, who contributed much to the doctrine of Slavophilism and this way helped Russian philosophy, science and culture to become original and self-reliant. The article contains some statements from Lamansky's letters concerning Slavophiles. An unfinished manuscript of Lamansky's speech about Khomyakov taken from the archive is also published. Upon the analysis of these texts, the author of the article shows what Lamansky thought about himself as a Slavophil and what difference he saw between the late Slavophiles and the founders of this school.

Keywords: Slavophilism, philosophy of history, V. I. Lamansky, A. S. Khomyakov, civilization concept, archive, letters.

В истории славянофильского движения, как правило, выделяют несколько этапов. Чаще всего указывают на «раннее» и «позднее» славянофильство, реже упоминают неославянофильство начала XX в. Следующее за «ранними» поколение славянофилов обладало необходимой для рефлексии временной дистанцией, позволяющей оценить заслуги и отметить недостатки «московского кружка».

Со второй половины 60-х гг. XIX в. славянофильство перестало быть чисто московским явлением, вышло за пределы московских кружков и салонов и стало более заметным событием в русской духовной жизни. Идеи славянофилов были восприняты университетской наукой и легли в основу преподавания некоторых дисциплин: историографии (К. Н. Бестужев-Рюмин, М. О. Коялович), истории литературы (О. Ф. Миллер), славистики (В. И. Ламанский) и даже математики (московская философско-математическая школа), что позволяет, помимо «раннего» и «позднего», указать и на «академическое славянофильство». К заслугам академического славянофильства необходимо отнести попытку систематизировать славянофильское учение, предпринятую К. Н. Бестужевым-Рюминым и О. Ф. Миллером [13–15; 17–18].

Одним из ярких представителей такого академического славянофильства был Владимир Иванович Ламанский (1833–1914), профессор Петербургского университета (1865–1899) и академик (с 1900 г.), создатель собственной научной школы славистики, ученики которой занимали большинство славяноведческих кафедр в России до революции. Однако сам Ламанский до сих пор не занял заслуженного места в истории русской философии, а изученность его творчества едва ли можно признать удовлетворительной. Реабилитации научного наследия Ламанского мы обязаны не историкам философии, а славистам Л. П. Лаптевой и М. А. Робинсону [3–4; 7–8]. Лишь в последние годы стали появляться исследования, рассматривающие исторические, политические и философские взгляды ученого.

Со своей стороны Ламанский мог несколько опосредованно относиться к родоначальникам славянофильства, поскольку принадлежал не только к другому поколению, но и к другому социальному слою дворянства, живущему службой и литературным трудом, относился к столичной университетской профессуре, а не к досужному московскому барству. Он оставил ряд рассуждений о деятелях славянофильского движения, в том числе об А. С. Хомякове.

Оценка Ламанского тем интереснее, что, подобно Хомякову, он отдал большую дань философии истории. Если главный философско-исторический труд Хомякова «Семирамида» был начат еще во второй половине 1830-х гг., а опубликован только в 1860 г., то последнее историософское сочинение Ламанского «Три мира Азийско-Европейского материка» вышло в свет в 1892 г. В нем нашло законченное выражение философско-историческое учение, которое он разрабатывал с начала 1860-х гг. Три десятилетия, разделяющие труды Хомякова и Ламанского, демонстрируют эволюцию, которую претерпело славянофильство. Если историософия Хомякова преимущественно религиозна, то Ламанский следует в интерпретации истории уже природно-климатическому фактору и отно-

сит свое исследование к области политической географии, а не философии истории в строгом смысле.

Концепцию Ламанского можно в большей степени назвать цивилизационной. В основных чертах она сложилась во второй половине 1860-х гг., но оказалась в тени опубликованной в те же годы книги Н. Я. Данилевского «Россия и Европа». Вышедшая в один год с отдельным изданием «России и Европы» докторская диссертация Ламанского «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе» (1871) содержала близкий круг идей. Дружеские отношения и общение Ламанского с Данилевским не позволяют говорить об одностороннем заимствовании. Более того, ряд принципиальных соображений (о значении языка и политической независимости для формирования самобытной культуры, антагонизме романо-германского и греко-славянского миров) Ламанский, вероятно, сформулировал ранее Данилевского. По крайней мере, среди российских славистов, учеников Ламанского, бытовало убеждение в первоуродстве идей их учителя. Однако современные исследования не дают однозначного ответа на этот вопрос [2; 10].

Трактат Ламанского «Три мира Азийско-Европейского материка» еще не оценен по достоинству в русской философии. Между тем, его можно считать завершающим текстом славянофильства, показывающим то направление философско-исторической и геополитической мысли, которое получило развитие уже в евразийстве. Критика западноевропейской культуры в раннем и позднем славянофильстве имеет свои особенности. «Предвосхищая тему всей последующей философии культуры, — отмечают современные исследователи, — мыслители славянофильского кружка говорили об угасании европейской цивилизации, связывая его с секуляризацией» [6, с. 23].

В отличие от ранних славянофилов Ламанский видит в истории не столько противоборство религиозных мировоззрений, сколько соперничество языков, осложненное географическими различиями, от которых зависит развитие цивилизаций. «Сущность славянофильства Ламанского, — пишет В. А. Куприянов, — заключалась именно в признании факта радикальной противоречивости Запада и России, и это оказалось результатом влияния на него дискурса гуманитарных наук того периода (середины XIX века). Именно развитие научного подхода к истории, лингвистике и психологии народов привело Ламанского к преобразованию исходной славянофильской мысли об особом историческом пути России и призыва к самобытности и культурной самостоятельности в идею цивилизационной разности и антагонизма России и Европы. Религиозная идентификация, столь важная для раннего славянофильства и положенная Хомяковым в основу его философии истории, отходит на второй план, а главное место занимают язык, географическое положение, национальные традиции и чувства народов» [1, с. 31].

Еще в студенческие годы (1850–1854) Ламанский проявил свои симпатии к славянофильству, о чем упоминал его друг-оппонент А. Н. Пыпин [19, с. 113]. В письме же к одному из гимназических друзей (1853) Ламанский отмечал: «По моему, Петерб[ург] и Москва имеют теперь громадное значение в том отношении, что малейшая склонность к внут-

реннему значению одной из этих двух столиц указывает на то или другое направление, на то или другое начало, которым следует в настоящее время всякий образованный (гармонически развитый) человек русский. Два направления, которые следует назвать восточным и западным... Я же, как тебе хорошо известно, склоняюсь более к восточникам» [22, л. 44 об.]. Первое знакомство Ламанского с работами Хомякова относится к этому же периоду. В своем дневнике 24 июля 1853 г. он записал: «Чувствую, что должен все больше, и больше, и больше становиться русским человеком, как читаешь сочинения таких людей, как Хомяков, Чижов, Самарин, и особенно эти мысли Валуева обнадеживают как-то, уважение и любовь выступают к русской старине» [26, л. 56]. Увлечение славянофилами было для Ламанского не только своеобразной компенсацией отсутствия философского образования, упраздненного в то время в российских университетах, но и важнейшим фактом его биографии, способом личностного и национально-культурного самоопределения.

Зная славянофильские пристрастия своего университетского друга и желая его позабавить, Д. Л. Мордовцев писал Ламанскому из Саратова 11 апреля 1860 г.: «...у меня в той комнате, которая выходит на балкон и к Волге, на особо устроенной и оббитой плющом “божнице” стоит портрет Хомякова, так что Алексей Степанович поставлен затылком к Волге, и мне хочется повернуть его спиной в комнату. Портрет этот поставлен таким странным образом, что когда к нам приходят попы с крестом, они ошибкой молятся на Хомякова, что несказанно радует Анну Никаноровну» [23, л. 14 об.].

Вероятно, в эти годы или вскоре после окончания университета состоялась его единственная встреча с Хомяковым. «Я примыкаю к Вам (славянофилам. – А.М.) только через Вас собственно, Попова и Гильфердинга. Я Хомякова видел только раз, с Вашим братом раза два, три, Киреевских никогда не видал», – упоминал Ламанский в письме И. С. Аксакову от 5 июля 1872 г. [21, л. 86 об.]. Встреча с Хомяковым произошла у И. И. Срезневского, университетского учителя Ламанского. Скорее всего, результатом этого краткого знакомства стало приглашение вступить в члены Общества любителей российской словесности, председателем которого был Хомяков. Он извещал Ламанского об избрании официальным письмом от 7 апреля 1860 г. Это единственное послание Хомякова, отложившееся в фонде ученого в Санкт-Петербургском филиале архива РАН: «Милостивый Государь, Владимир Иванович, Общество Любителей Российской Словесности, в заседании 6-го сего Апреля, избрало Вас в Действительные Члены. С особенным удовольствием извещая Вас о сем избрании, покорнейше прошу Вас принять уверение в совершенном моем почтении и истинной преданности. Алексей Хомяков» [24, л. 1].

Последовавшая вскоре смерть московского славянофила прервала начавшееся общение, однако не охладила интерес Ламанского к личности и учению Хомякова. Четыре месяца спустя после неожиданной смерти Хомякова Ламанский писал И. С. Аксакову (5 февраля 1861 г.): «Я считаю себя счастливым, что мне удалось видеться с Вашим братом, также не перестану никогда бранить случая, помешавшего мне познакомиться с Хомяковым» [19, с. 85].

Научная деятельность Ламанского началась в Публичной библиотеке и Государственном архиве министерства иностранных дел, а его первые работы были посвящены русской истории XVIII в., в частности истории Академии наук. В 1859 г. и в 1860-е гг. он опубликовал большой массив архивных материалов по русскому XVIII веку, а также ряд исследований о М. В. Ломоносове, правда, неоконченных (всего более полусотни работ). К этому времени относится его письмо М. П. Погодину, в котором речь кратко заходит о Хомякове: «Я ставлю в заслугу покойному Хомякову и то, между прочим, что он чуть не первый указал на значение царствования Елисаветы, которую во многом напрасно оболгала Екатерина. Эта барыня для России совершенный Лудовик XIV... Елисавета... вообще была добрая, искренно любившая Россию, уважавшая человеческое достоинство из простоты души своей гораздо больше Екатерины, которая была только деликатнее в обращении [12, с. 373].

Сорок лет спустя Ламанский повторил свое заключение в отзыве на одно из конкурсных сочинений. «Справедливость требует заметить, что честь первой верной оценки ее значения в нашей истории принадлежит Хомякову», – писал он [29, с. 143]. Здесь же Ламанский приводил мнение Хомякова о русской императрице, высказанное в 1845 г. Оценка Ламанским царствования Елисаветы Петровны во многом повторяла заключения Хомякова и С. М. Соловьева. «В самом деле, – продолжал он, – отмена смертной казни, значительное ослабление деятельности Тайной Канцелярии по оскорблению Величества (при Анне Иоанновне и Анне Леопольдовне сюда относились и все резкие выражения частных лиц о петербургских немцах), заметное смягчение нравов, помилование Ломоносова – не вступи на престол Елисавета, он был бы приговорен к смертной казни или ссылке в Сибирь (Юсуповская комиссия), основание Московского университета – все эти дела царствования Елисаветы приготовили лучше явления так называемого века Екатерины. Под влиянием благотворных и освободительных мер этой доброй, умной, чисто русской государыни, искренно, не для показу, любившей Россию русский народ, всегда сознававшей непосредственную, кровную и духовную с ним связь, росли и воспитались многие, лучшие наши деятели второй половины XVIII в. – Болтин, Десницкий, Лепехин, Поповский, Порошин, Поленов, Новиков, Радищев, Фон-Визин и другие птенцы гнезда Ломоносовского» [29, с. 143–144].

С 1865 г. Ламанский преподавал в Санкт-Петербургском университете. 3 сентября 1865 г. он писал И. С. Аксакову в Москву: «Теперь весь занят лекциями. Начинаю во вторник, скажу вступительное слово, между прочим, о Хомякове, Киреевском, Вашем брате» [21, л. 69]. Действительно, уже в первой публичной лекции, обозначавшей направление его ученой и педагогической деятельности, Ламанский прямо относил себя к продолжателям дела славянофилов, ставя им в заслугу распространение интереса к славянству в русском обществе. «Горя об успехах славистики в России, – замечал он, – не могу умолчать о деятельности М. П. Погодина и той Московской школы, которая у нас известна под именем славянофилов. Хомяков, Киреевский, К. Аксаков и др. сами не оставили никаких строго ученых трудов в области славистики, но они имели ог-

ромное влияние на ее успехи своими изданиями (Валуевский, Московский сборники, Русская Беседа и пр.), своим смелым обличением жалкого умственного бессилия, на которое добровольно обрекло себя русское общество вследствие своего подражательного направления и молчалинского отношения к Западу: “как нам смель свое суждение иметь”. Хомяков занимает, сверх того, очень важное место в истории панславистических идей. У славян южных и западных его имя пользуется общою сочувственною известностью: словаки справедливо его назвали пророком славянства» [27, с. 2].

Самого Ламанского за исследовательскую и преподавательскую деятельность на поприще славянской филологии стали именовать «патриархом славяноведения». Успехи славистики во второй половине XIX в. уже во многом были связаны с работами самого Ламанского и его учеников. В отличие от ранних славянофилов и Хомякова, бывших дилетантами, Ламанский и его школа заложили основы научного изучения славянства. Благодаря Ламанскому и его школе история славянских народов отделилась от славянской филологии и стала самостоятельной научной и учебной дисциплиной. Первая крупная работа Ламанского – магистерская диссертация «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» (1859) – была и первым в России историческим трудом по истории славян, написанным со славянофильских позиций [5]. В нем впервые был высказан славянофильский взгляд на исторические судьбы славянских народов.

Хорошее знакомство со славянскими землями, историей и языками славянских народов сформировало у Ламанского целостное восприятие славистики как дисциплины, побуждало комплексно рассматривать и оценивать историю и культуру славянских народов. С этой точки зрения категоричные и крайне односторонние высказывания Хомякова не могли удовлетворить университетского профессора. В письме И. С. Аксакову от 17 ноября 1880 г. он замечал: «Вы, Иван Сергеевич, очень талантливый писатель и хороший человек. Но Вы не требуете от себя той строгости, которой я требую от себя, хотя и очень плохой писака. Наприм[ер], Гёте с Бекетовым я не сравнивал, я только хотел Вам примером показать, что часто бывает в истории – люди совершенно на разных концах и друг другу неведомые или несочувствующие работают в одном направлении, для одного дела. Хомяков предъявлял запрос на самостоятельность русской мысли в положительном значении, а в это же время и даже раньше выступали отдельные русские умы и на деле заявляли самостоятельность и творчество русской мысли, которую сам Хомяков проявлял в философии и богословии, но не в филологии, в которой он был ужасен. Хомякову честь и слава, что он угадал гений Глинки и силу Иванова, и я не ставлю ему в вину, что он не знал некоторых русских ученых. Он был только неправ, говоря, что мы не выдумали даже мышеловки. Не презирайте так деятелей знания... В области духа Фет, А. Майков – величины меньшие, чем, напр[имер], Менделеев, открывший и объяснивший не какой-нибудь факт, а закон, который подтверждается и объясняется другими работами, опытами и открытиями. Нужно строго относиться к дуракам, тупицам и фанфаронам, но надо же образованным русским лю-

дям не только требовать самостоятельности русской мысли, но и уважать ее там, где она, слава Богу, проявляется» [21, л. 149–149 об., 147].

Главную заслугу Хомякова и славянофильства в целом Ламанский видел в развитии самостоятельной русской науки, философии, культуры. Пришла пора завершить подражательный период русской истории и начать мыслить самостоятельно, без оглядки на европейские авторитеты. Только так русская наука сможет встать вровень с западной наукой и приобрести мировое значение. Примером такого взросления русской науки Ламанский считал открытие Д. И. Менделеева, своего университетского приятеля. Первый опыт русского научного мышления Ламанский видел в творчестве М. В. Ломоносова. Последующий ход развития отечественной науки и ее мировое признание не только подтвердили убеждение славянофилов в необходимости преодоления подражательного периода и перехода к самостоятельной русской мысли, но и показал плодотворность некоторых их интуиций и концептов, например принципа целостности, получившего обоснование как в религиозном сознании, так и в естествознании, в частности в учении В. И. Вернадского [11, с. 645–656].

Заслуга Хомякова, согласно Ламанскому, состояла в пробуждении самостоятельности русской мысли и самодеятельности русской науки, хотя конкретные достижения самого Хомякова он оценивал достаточно скромно. «Несмотря на множество ошибок, всяких натяжек и крупных недостатков, неизбежных у всех самородков и самоучек, сильных в высшей и слабых в низшей критике, Хомяков является в истории русской мысли, литературы и образованности великим деятелем и писателем, но не в чем-нибудь целом, а в избранных отрывках. Такие гениальные самородки были у всех европейских народов. Их значение в истории как бы прообразовательное, их значение – предтеч. Они собою намечают и предсказывают будущих гениев» [28, с. 229]. Хомяков, полагал Ламанский, не создал нового направления в науке, не основал школы, не сделал важных открытий. Его значение – в другом: он указал путь, по которому должны последовать русские наука и культура, если они хотят выйти из провинциального прозябания и малопродуктивного подражания. Это путь самостоятельного поиска истины и опоры на народные начала в искусстве и литературе, раскрывающие гуманистическое содержание русской культуры. Недаром, признавая случайность и даже неуместность закрепившегося за этим направлением названия «славянофильство», Ламанский предлагал называть его народным или гуманистическим.

Ламанский не оставил крупных или даже отдельных работ о Хомякове. В отличие от своих друзей К. Н. Бестужева-Рюмина и О. Ф. Миллера, он не посвятил ему самостоятельного исследования, хотя и ощущал живую связь с лидером славянофилов. Упоминания Хомякова встречаются в трудах Ламанского редко. Не сохранилось и сведений об откликах Ламанского на столетнюю годовщину Хомякова (1904). Тем интереснее набросок речи о Хомякове, сохранившийся в архивном фонде Ламанского. Речь готовилась для выступления в Отделении русского языка и словесности Академии наук, поскольку после ухода из университета

деятельность Ламанского сосредоточилась в Академии наук. В начале 1900 г. он был избран ординарным академиком. В архиве рукопись датирована «после 1906 г.», вероятно, потому, что Ламанский упоминает в ней «недавно умершего» своего друга В. В. Стасова (1824–1906). В библиографии работ Ламанского, составленной П. Д. Драгановым в 1905 г. и включавшей в том числе и неопубликованные работы ученого, также нет ссылок на рукописи, которые можно было бы сопоставить с «Речью памяти А. С. Хомякова» [16]. Обращение к личности и учению Хомякова послужило для Ламанского поводом дать краткий очерк зарождения славянофильского движения в целом, из которого видно, насколько близко он воспринимал славянофильство. К большинству деятелей раннего славянофильства он высказывает личное отношение, вписывает их в свою биографию. К сожалению, черновой характер неоконченной рукописи не позволяет представить ее в виде самостоятельной публикации, но дает возможность привести ее составе исследовательской статьи:

«В последнем заседании II отделения с разрядом изящной словесности почетный академик Н. А. Котляревский предложил отделению посвятить памяти Хомякова публичное заседание, что он и прив.-доц. С. А. Адрианов готовы представить свои сообщения об этом писателе († 1872 году)¹.

Много обязанный Хомякову в этическом самовоспитании, в расширении умственного кругозора, за оригинальное освещение и анализ исторических культур Романской и Германской Европы и исторических судеб Греко-Славянского мира, я считал моим нравственным долгом просить Отделение и Разряд о позволении мне присоединиться сегодня к двум нашим писателям.

Не думая и не позволяя себе становиться на одну доску с двумя нашими покойными писателями – Д. А. Валуевым и А. Ф. Гильфердингом, двумя даровитыми питомцами и учениками Хомякова – я считаю себя, однако, вправе называть себя их соревнователем и продолжателем, хотя и был непосредственным учеником многоуважаемого профессора и академика Срезневского. Валуев умер очень рано, едва ли достигши 25 лет в начале 50-ых годов, и оставил по себе немного работ, но все труды многоценные по истории России и земель славянских. Старше меня лишь двумя годами Гильфердинг умер жертвою научной любознательности, заразившись тифом на пароходе на Онежском озере во вторую свою поездку в Олонецкий край, при записывании былин. Гильфердинг совершил в разные годы еще два плодотворных путешествия – по Боснии и Герцеговине и по Македонии, оставил по себе целый ряд важных трудов по истории балтийских славян, истории Сербии и Болгарии и много статей о разных исторических и политических западнославянских вопросах, наконец, он соорудил себе прекрасный памятник превосходным сборником онежских былин.

Оба (Валуев и Гильфердинг. – *А.М.*) эти даровитые птенцы гнезда Хомякова оставили по себе большой след и в русской истории и в славяноведении. С сочинениями Хомякова я стал знакомиться еще студентом,

¹ Указан год смерти А.Ф. Гильфердинга, о котором далее идет речь. – *А.М.*

но лично был с ним не знаком, и только один вечер, навсегда мне памятный, как-то зимой 50-х гг. в Петербурге на дому у Срезневского я видел и слушал Хомякова, неожиданно приехавшего с отцом Гильфердинга. Когда я бывал в Москве в 50-х и 60-х гг., очень, впрочем, не часто зимою, я ни разу не мог увидеть Хомякова, проживавшего тогда в деревне, не видал ни разу и братьев Киреевских; но близко, впрочем, познакомился с В. А. Елагиным, их братом и К. Аксаковым. Впоследствии я познакомился ближе с Ю. Ф. Самариним. От В. А. Елагина, очень образованного человека и занимавшегося историею Венгрии, я слышал очень много интереснейших подробностей о Хомякове, Киреевских и особенно Валуеве, воспитанном Киреевскими. Еще мальчиком он поражал их всех не только выдающимися способностями, но необыкновенною энергиею и силою воли и, главное, спокойным беспристрастием – ничем бывало нельзя его было испугать. Окончивши университет в один год с С. М. Соловьевым, Валуев прибрал к рукам своих дорогих и обожаемых им воспитателей и всем им заказывал работы для задуманных им сборников о России и славянских землях. Сам приготовил прекрасную работу о местничестве и выпустил в свет известный “Симбирский сборник”.

Валуева я не знал, так как он умер, когда еще о нем я и не слышал и не был еще студентом. Гильфердинг почти половину своей жизни провел в Петербурге, и я был близко с ним знаком и принадлежал к кругу его близких приятелей. Отец Гильфердинга, кончившего Московский университет, был очень близок к Хомякову, старому приятелю его отца. От Гильфердинга-отца и сына его, считавшего себя учеником его, от А. Н. Попова, воспитанника Московского университета, старого знакомого и почитателя Хомякова, автора прекрасной книги о Черной горе, известного историка-юриста, много работавшего по русской истории, особенно от В. А. Елагина – родного брата по матери братьев Киреевских, от близко мне знакомого, сильного и энергического деятеля и писателя, часто бывавшего в нашей семье Ф. В. Чижова, от двух братьев Аксаковых – Константина, с которым я понедолгу и редко видался в Москве и в короткое его пребывание в Петербурге, когда совсем больной он уезжал на остров Корфу, где и скончался, я получил много ценных сведений и воспоминаний о Хомякове и его ближайшем круге друзей. С Иваном же Аксаковым, последним представителем этой даровитой семьи и младшим сыном крупного художника-писателя, я был постоянно до его смерти в дружеских отношениях и тоже много слышал о Хомякове. Сверх Аксаковых, я имел случай познакомиться с Ю. Самариним.

Этот так называемый “славянофильский” кружок (кружок Хомякова, Аксаковых, Киреевских) не пользовался [поддержкой] ни нескольких молодых тогда профессоров М[осковского] унив[ерситета], ни Белинского в Петербурге, тогдашнего властителя дум молодого поколения, ни также Третьего отделения и его правителя Дубельта, чему я и представил свидетельства в статье моей о Чижове.

Самый даровитый и сильный из тогдашних противников этого кружка – А. И. Герцен – в своих воспоминаниях за границей всегда вспоминал с чувством любви и уважения о Хомякове и его друзьях, называя их друзьями-противниками и противниками друзей. Прибавлю, что и Хо-

мяков, в свою очередь, отозвался об умершем Чаадаеве – своем главном антагонисте – с любовью и глубоким уважением.

У нас пока мало замечали, что эта кучка и кружок московских славянофилов имели своих давних предшественников и как бы родоначальников в учениках Ломоносова – Поленове, Лепехине и других крупных писателях Екатерининской эпохи и в других русских замечательных деятелях к[онца] XVIII и первого тридцатилетия XIX в. – Болтине, Фонвизине, Новикове, Чулкове, Суворове, Ермолове, Крылове, Грибоедове, Пушкине, братьях Александре, Сергее и Николае Тургеневых, Надеждине, Дале, Погодине, стремившихся к самостоятельности русской мысли и не немногих из них, почти вполне успевших освободиться от подражательности. Таковы в особенности были – в русской литературе и нашем просвещении – Грибоедов и Пушкин.

Преждевременная их смерть прервала внутреннюю и внешнюю связь, соединявшую их с так называемым кружком славянофилов, выступавших уже на поле деятельности в 40-ых, 50-ых и 60-ых годах. В конце 40-ых до вступления на престол Александра II они были вынуждены к молчанию. Но связь их с Жуковским, кн. Вяземским, Веневитиновым, Баратынским, Гоголем, кн. Одоевским всего лучше доказывает, что кружок так называемых московских славянофилов – Хомякова, Киреевских, Аксаковых – далеко не случайное и не напрасное явление русской образованной жизни и литературы. Напротив, она имела свои исторические корни и медленно, но естественно распускала свои отпрыски. Она же дала не одного крупного писателя-художника – С. Т. Аксакова, Кохановскую. Алексей Толстой примыкал к ней, как и Островский вместе с талантливым и образованным критиком, но несколько опустившимся Ап. Григорьевым. То же самое могу сказать о довольно близко мне известном, таком образованном критике – Стрехове и нашем гениальном писателе Ф. М. Достоевском, уважавшем славянофилов и во многом им сочувствовавшем.

Яростные противники славянофилов в 50–60-х годах не умели или не хотели признать их возрастающего влияния в просвещенных и образованных кругах русского общества. Москвичи – Погодин, Шевырев, профессора – Лешков, Беляев, петербургские профессора – Срезневский, Калмыков, Неволин, Бестужев-Рюмин, Ор. Миллер, ориенталисты, близко мне знакомые, Григорьев, Равентев [?], Васильев, Захаров – все они в борьбе “Русского Вестника” с “Русскою беседою” по вопросам о народности, самостоятельности русской науки принимали сторону “Русской беседы”.

Хомяков не принадлежал, конечно, к нашим великим, правда, очень немногим поэтам, но нельзя отрицать его поэтического дарования, признанного Пушкиным. Но как прозаик, он, конечно, один из лучших наших писателей. У него, как у всех писателей, быстрых мыслями с художественным дарованием и сильным оригинальным умом, мы находим целые страницы превосходных образцов русского прозаического языка, полного меткостью, богатством слов и удачных выражений.

Хомяков после первого виденного им представления “Жизни за царя” приветствовал в Глинке первого русского оригинального композито-

ра. “Руслана и Людмилу” Хомяков, вероятно, не видал, в Петербурге первоначально она не имела успеха, и поэтому долго ее не возобновляли в Петербурге, а в Москве, вероятно, и не давали. Эпизод “Жизни за царя” Хомяков первый назвал *чудное создание современного искусства*.

У Хомякова есть прекрасные страницы о многолетнем подражании западных художников греческой архитектуре, пластике... “Та же участь постигла и все другие самобытные стили. Все они усвоены новейшею Европою, а особенно Германиею: но надобно отдать честь Баварии, она в этом роде перещеголяла всех. Чего ни попросишь, она всем готова потчевать – и греческим, и римским, и готическим, и византийским. Бавария готова и картины писать во всех возможных стилях...”

Германия говорит своему художнику: “слепи мне фигуру в греческом вкусе”, и художник принимается за дело. Ему бы следовало сказать, что он не эллин, что он не поклоняется богам олимпийским, что он родился не под тем небом, воспитан не тою жизнью, – а он лепит себе да лепит. Грек в последствии своего исторического развития обоготворил вещественную красоту и силу, поклонявшийся с религиозным трепетом своим пластическим идеалам, созидал формы, одушевленные чудною гармониею, и передавал покорному камню часть того художественного духа, той глубокой и чистой любви к вещественному, которыми сам жил во всей полноте своей жизни. Это делал эллин, и никто, кроме эллина, не сделал и сделать не может. Когда и для него настала минута отвлеченной мысли, когда Платон и Аристотель открыли новую область красоты духовной и знания, тогда поблекли прежние идеалы. Вещественная красота перестала быть предметом религиозного поклонения, она перестала также посылать художникам полное вдохновение. И неужели после стольких веков и стольких опытов и стольких прямых и кривых мудрствований немец, или европеец вообще, возвратит улетевшее вдохновение эллинского ваятеля? Когда Анакреон с глубокою и безотчетною любовью воспевает дивную красоту вещественных форм или Пракситель передает ее камню, в них дышит какая-то невинность младенческого невежества, не знающего еще сомнения, и поэтому – порока. Венеры новейших скульпторов сладострастны: и когда *великий* Гёте нанизывает стихи своих римских элегий, беспристрастный читатель (если он одарен истинным духом изящного) видит сквозь искусство поэта уродливое сочетание важной и задумчивой головы немецкого ученого с полуживотным туловищем козлоного сатира. Это вечный диссонанс. Зодчество древнее так же мало дается новейшим, как и ваяние...

Не легче греческого досталось и готическому стилю. Красота же его как будто доступнее и меньше требует изучения. Были бы столбики да высокие стрельчатые своды, да стрельчатые окна, да башенки с каменными кружевами: вот и готическое здание. Недостает малости: недостает той жизни средних веков, которою веет от старых соборов Запада; недостает той силы дикого разгула личности и таинственно грозящей религии, с глубоким сокрушением сердечным, с постоянною борьбою между страстями, не привычными к покорности, и бурными восточными суевериями, *искушающего внутренний разврат человека вечными страданиями и подвигами*. Нет того, чем двигались крестовые походы, или того,

чем кипела и волновалась Европа. Нет ни бури сердца человеческого. Кто строил храмы среди волков? Кто слагал народные песни? Жизнь народная во всей ее полноте. А теперь и рационалист, чуждый всякому верованию, кроме верования в самого себя, и протестант, недогадливый предшественник рационалиста, и пиетист образованный [– все жилки и крылья у души для того, чтобы она не встала на ложные пути] – все берутся за готические храмы. Зато, так как они не созданы горячим вдохновением, они ничьей души и не греют; так как они не созданы потребностью молитвы, молитва в них не заходит. И все-таки ни одному художнику западному и особенно немецкому не придет в голову, что он не способен воскрешать готическое искусство”.

Статьи Хомякова о безнародности и мертвенности тогдашнего русского и вообще европейского искусства – живописи, скульптуры и архитектуры, силившихся подражать чужим прошедших веков стилям, нашли себе даровитого и искреннего продолжателя в недавно умершем крупном деятеле нашем – В. В. Стасове. Точно так же он раньше Стасова приветствовал в Глинке и Иванове двух великих самобытных русских художников. В статьях Стасова “Наши художественные дела о судьбах искусства за последнее столетие” 1869 г., в нескольких страницах о Хрустальном дворце в Лондоне (в статье “Столицы Европы”, имела быть она 1876 г.), [“Русский народный орнамент, ткани, кружева”] и вообще в главных, больших трудах Стасова, посвященных русскому искусству, старому и новейшему, вы найдете дальнейшее развитие и не немногих высказанных Хомяковым мыслей, наблюдений и чаяний относительно древнего, старого и ожидаемого будущего русского искусства: музыки, живописи, ваяния и архитектуры.

Строго внимательно изучал Хомяков Канта, Шеллинга и Гегеля, в постоянном дружеском общении с Киреевским Иваном и Самариним Юрием, одинаково развившим и закалившим свой ум в чистых, холодных струях кантовской философии, он убедился, что историк обязан вникать в начала и судьбы умственных движений, господствовавших в тех или других странах и народах разных веков, так как, говорил Хомяков, “развитие судеб человечества темно для того, кто не понимает его духовного развития”. Значение исторических эпох и народов растет и поднимается, поскольку сильнее и ярче проявляются близость ума и свободная жизнь духа. Так, остановясь на Арабах VII–IX в., Хомяков указал на развитие наук и искусств (зодчества и поэзии), об усовершенствовании торговых путей, о смелых и предприимчивых путешественниках арабских и при этом [на] непрерывные войны, раздоры, набеги. “Там, где жив дух, жизнь кипит во всех его проявлениях и во всем многообразии общественного организма. Ислам еще не совершил своих путей и не обличил себя в безысходной лире. Человечество еще черпало в нем вдохновение и надежду: оттого-то и области его цвели богатством вещественным и духовным, несмотря на вечную войну, а эти самые области (Испания, Персия, Африка, Сицилия и др.) в наше время в руках тех же мусульман и христиан обратились, несмотря на долгий мир, в пустыню для глаза и в пустыню для души. Бесчувственная дремота убийственнее меча для народов и для человечества”.

При всей ограниченности ислама и недолговечности его процветания, Хомяков старается выставить все прекрасное, что было у арабов в цветущую пору их развития.

“Едва ли какая-нибудь царская династия может представить лица столь чистые в нравственном отношении, как некоторые из первых халифов. Так, напр., этот Омар владыка бесконечного царства от берегов Инда до Атлантики, довольствовался для своего домашнего расхода суммою, которою пренебрег бы даже небогатый частный человек. Все лишнее шло на милостыню. Одна жена была подругою магометанина, которому закон разрешал многоженство. Рогожа и подушка, набитая шерстью, были единственной роскошью его царской палаты. Отравленный, как кажется, родственниками, он отвечал приближенным, предлагавшим ему врачебную помощь: ‘К чему мне мучиться? Разве не благ мой Бог, да пойду к нему?’, а тем, которые предлагали ему отыскать отравителей, он отвечал: ‘Я не хочу их знать, чтобы не быть в необходимости казнить их’. Многие другие халифы были подобны этому царскому отшельнику; но самые их добродетели были несовместимы с новым государственным значением халифата”. Ислам требовал войны и насилия для обращения в него народов покоренных.

Приведу еще одно прекрасное место из Хомякова относительно Византии при иконоборцах. “Династия восточных иконоборцев на престоле византийском заслужила благодарность империи, несмотря на распри и раздоры религиозные, и пробужденная ими энергия продолжала еще проявляться несколько времени после их прекращения.

Такова разница между раздорами, протекаемыми из какого бы то ни было движения мысли религиозной, нравственной или общественной, и раздорами, возникающими из частных выгод и требований. Споры мелких итальянских династов или немецких князей губят Италию и Германию. Английская и Французская революции возвышают Англию и Францию[”].

Хомяков написал несколько французских брошюр и несколько английских писем к одному духовному лицу английскому, посвященных объединению церквей.

Объединение христианства и прекращение войн, и восстановление мира и братства между народами давно признаны огромным большинством и благоразумных и практичных людей. Наша духовная и светская цензура долго не допускала в Россию эти французские и английские брошюры. Но мало-помалу, особенно после русского перевода их, изданного Самариным в Праге, они проникли и в наши духовн[ые] академии], и молодые поколения ознакомились с Хомяковым.

Самарин в своем предисловии сказал, что Хомякова следует назвать учителем церкви. Это сравнение Хомякова с отцом церкви первых 5 веков христианства возмутило у нас многих благочестивых людей из высшего и низшего духовенства.

Но не один Самарин выразился так о Хомякове. – В 60-х гг.» [25, л. 1, 1 об., 2, 2 об., 3, 3 об., 4, 4 об., 5, 5 об., 6, 6 об., 7, 7 об., 8].

На этом рукопись обрывается. Повторы и обширные цитаты указывают на то, что перед нами черновик. Достоверно не известно, по какой

причине «Речь памяти А. С. Хомякова» не была окончена. Вероятно, последовавшие в скором времени физические недуги остановили работу ученого.

«Речь памяти А. С. Хомякова» – один из немногих текстов Ламанского, в которых он дает общую, хотя во много и сумбурную, характеристику славянофильского движения. Работ по истории славянофильства он не оставил. Тому, вероятно, есть несколько причин, главная из которых состоит в том, что он не считал дело и учение славянофилов завершенным, а значит, еще не пришло время для написания его истории. Сознывая свою причастность к славянофильству, он не был готов подводить итоги, фиксируя исчерпанность славянофильской программы. Общим для Хомякова и Ламанского было следование гуманистическим и христианским ценностям, присущим славянской культуре [9].

Если Хомяков стоял у истоков славянофильства, то учение Ламанского показывает те перспективы, которые открывались перед славянофилами. Первая мировая война положила конец иллюзиям о славянской взаимности и братстве, а формирование отдельных славянских государств подтвердило его опасения в их культурной и политической несамостоятельности. Однако концепция греко-славянского мира, предложенная Ламанским, получила развитие в теории евразийцев, наглядно показывая преемственность этих двух направлений русской мысли.

Литература

И с с л е д о в а н и я

1. *Куприянов В.А.* Россия и Европа в раннем и позднем славянофильстве (А. С. Хомяков и В. И. Ламанский) // Соловьевские исследования. 2018. № 2. С. 21–33.
2. *Куприянов В.А.* Теория славянской взаимности в философии позднего славянофильства (В. И. Ламанский и Н. Я. Данилевский) // Русский логос: горизонты осмысления. Материалы международной философской конференции, Санкт-Петербург, 25–28 сентября 2017 г. в 2-х т. Т. 1. СПб.: Интерсоцис, РХГА, 2017. С. 145–150.
3. *Лаптева Л.П.* В. И. Ламанский и славянская тема в русских журналах рубежа XIX–XX вв. // Славянский вопрос: Вехи истории. М.: Институт славяноведения РАН, 1997. С. 118–129.
4. *Лаптева Л.П.* История славяноведения в России в XIX веке. М.: Индрик, 2005.
5. *Малинов А.В.* Магистерская диссертация В. И. Ламанского // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2017. № 4. С. 36–46.
6. *Панфилова М.И., Трофимова Е.А.* «Самобытники» в поисках цельной истины // Поиск истины и правда жизни в пространстве современной культуры: Сборник научных статей / Под ред. О. Д. Маслобоевой. СПб.: СПбГЭУ, 2019. С. 21–30.
7. *Робинсон М.А.* В. И. Ламанский и его трактат «Три мира Азийско-Европейского материка» // Славянский альманах. 1996. М.: Индрик, 1997. С. 90–106.
8. *Робинсон М.А.* Регионы Европы в историософском трактате В. И. Ламанского «Три мира азийско-европейского материка» // Славяноведение. 2019. № 3. С. 4–12.

9. *Савицкий А.* Что значит быть славянином в современном мире? К проблеме славянской идентичности // *Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии.* 2017. № 2 (2). С. 7–16.
10. *Селиверстов С.В.* «...я смотрю несколько менее оптимистически»: к вопросу об интеллектуальных взаимоотношениях Н. Я. Данилевского и В. И. Ламанского в 1860–1880-е годы // *Вестник Челябинского государственного университета.* 2009. № 32. История. Вып. 35. С. 116–125.
11. *Naldoniová L.* Philosophical and scientific interaction between Vladimir Vernadsky and Pavel Florensky // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология.* 2020. Т. 36. № 4. С. 645–656.

Источники

12. *Барсуков Н.* Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. XVIII. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1904.
13. *Бестужев-Рюмин К.Н.* Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе. Статья первая // *Отечественные записки.* 1862. № 2. Т. CXL. С. 679–719.
14. *Бестужев-Рюмин К.Н.* Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе. Статья вторая // *Отечественные записки.* 1862. № 3. Т. CXLI. С. 26–58.
15. *Бестужев-Рюмин К.Н.* Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе. Статья третья и последняя // *Отечественные записки.* 1862. № 5. Т. CXLII. С. 1–23.
16. *Драганов П.Д.* Библиография учено-литературных трудов В. И. Ламанского и материалов для его биографии // *Новый сборник статей по славяноведению, составленный и изданный учениками В. И. Ламанского при участии их учеников по случаю 50-летия его учено-литературной деятельности.* СПб., 1905. С. XI–LVIII.
17. *Миллер О.Ф.* Основы учения первоначальных славянофилов // *Русская мысль.* 1880. Кн. I. С. 77–102.
18. *Миллер О.Ф.* Основы учения первоначальных славянофилов // *Русская мысль.* 1880. Кн. III. С. 1–44.
19. *Переписка двух славянофилов // Русская мысль.* 1916. Кн. XII. С. 85–114.
20. *Пыпин А.Н.* Мои заметки. Саратов: Соотечественник, 1996.
21. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 1.
22. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 76.
23. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 992.
24. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 1474.
25. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 35. Оп. 2. Ед. хр. 104.
26. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 2.
27. *Ламанский В.И.* Вступительное чтение Доцента Петербургского университета В. И. Ламанского. М.: Тип. Бахметьева на Малой Дмитровке № 14, 1865.
28. *Ламанский В.И.* [рецензия] Пыпина А.Н. История русской этнографии. Т. II. Общий обзор изучений народности и этнография великорусская. СПб., 1891. IV + 428 стр. // *Живая старина.* 1890. Вып. II. С. 218–233.
29. *Ламанский В.И.* Разбор сочинений заслуженного профессора Императорского Новороссийского университета Ал. Кочубинского «Граф Андрей Иванович Остерман и раздел Турции. Из истории Восточного вопроса. Война пяти лет (1735–1739)» Одесса, 1899 // *Отчет о сорок втором присуждении наград графа*

Уварова (Записки Императорской Академии наук по историко-филологическому отделению. VIII série. Том VI. № 2). СПб.: б. и., 1902. С. 139–144.

Malinov, Aleksey V. *From the history of academic Slavophilism: an unfinished speech by V. I. Lamansky about A. S. Khomyakov*

References

1. Kupriyanov, V.A. (2018), *Rossiya i Yevropa v rannem i pozdnem slavyanofil'stve* (A. S. Khomyakov i V. I. Lamanskiy) [Russia and Europe in the early and late Slavophilism (A. S. Khomyakov and V. I. Lamansky)], in: *Solovyovskie issledovaniya* [Solovyov Studies], no. 2, pp. 21–33.
2. Kupriyanov, V.A. (2017), *Teoriya slavyanskoy vzaimnosti v filosofii pozdnego slavyanofil'stva* (V. I. Lamanskiy i N. Ya. Danilevskiy) [The theory of Slavic reciprocity in the philosophy of late Slavophilism (V. I. Lamansky and N. Ya. Danilevsky)], in: *Russkiy logos: gorizonty osmysleniya. Materialy mezhdunarodnoy filosofskoy konferentsii, Sankt-Peterburg, 25–28 sentyabrya 2017 g. v 2-kh t., tom 1* [Russian logos: horizons of reflection. Materials of the international philosophical conference, St. Petersburg, September 25–28, 2017, in 2 vols, vol. 1], Intersocis, RChHA, St. Petersburg, pp. 145–150.
3. Lapteva, L.P. (1997), *V. I. Lamanskiy i slavyanskaya tema v russkikh zhurnalakh ru-bezha XIX–XX vv.* [V. I. Lamansky and the Slavic theme in Russian journals at the turn of the 19th – 20th centuries], in: *Slavyanskiy vopros: Vekhi istorii* [Slavic question: Milestones of history], Institut slavyanovedeniya RAN, Moscow, pp. 118–129.
4. Lapteva, L.P. (2005), *Istoriya slavyanovedeniya v Rossii v XIX veke* [The history of Slavic studies in Russia in the 19th century], Indrik, Moscow.
5. Malinov, A.V. (2017), *Magisterskaya dissertatsiya V. I. Lamanskogo* [Master's thesis of V. I. Lamansky], in: *Nauchno-tekhnicheskie vedomosti SPbGPU. Gumanitarnye i obshchestvennye nauki* [Scientific and technical news of SPbSPU. Humanities and social sciences], no. 4, pp. 36–46.
6. Panfilova, M.I., and Trofimova, E.A. (2019), “Samobytniki” v poiskah tsel'noy istiny [“Samobytniki” in search of the whole truth], in: Masloboeva, O.D. (ed.), *Poisk istiny i pravda zhizni v prostranstve sovremennoy kul'tury: Sbornik nauchnykh statey* [Search for truth and the truth of life in the context of modern culture: Collected scientific articles], SPbSEU, St. Petersburg, pp. 21–30.
7. Robinson, M.A. (1996), *V. I. Lamanskiy i yego traktat “Tri mira Aziysko-Yevropeyskogo materika”* [V. I. Lamansky and his treatise “Three worlds of the Asian-European continent”], in: *Slavyanskiy al'manakh* [Slavic almanac], Indrik, Moscow pp. 90–106.
8. Robinson, M.A. (2019), *Regiony Yevropy v istoriosofskom traktate V. I. Lamanskogo “Tri mira Aziysko-Yevropeyskogo materika”* [Regions of Europe in V. I. Lamansky's historiosophical treatise “Three worlds of the Asian-European continent”], in: *Slavyanovedenie* [Slavic studies], no. 3, pp. 4–12.
9. Savitski, A. (2017), *Chto znachit byt' slavyaninom v sovremennom mire? K probleme slavyanskoy identichnosti* [What does it mean to be a Slav in the modern world? To the problem of Slavic identity], in: *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], no. 2(2), pp. 7–16.

10. Seliverstov, S.V. (2009), "...ya smotryu neskol'ko menee optimisticheski": k voprosu ob intellektual'nykh vzaimootnosheniyakh N. Ya. Danilevskogo i V. I. Lamanskogo v 1860–1880-e gody ["...I look somewhat less optimistic": to the question of intellectual relationships between N. Ya. Danilevsky and V. I. Lamansky in the 1860–1880s], in: *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya* [Bulletin of Chelyabinsk State University. History], no. 32, pp. 116–125.
11. Naldoniová, L. (2020), Philosophical and scientific interaction between Vladimir Vernadsky and Pavel Florensky, in: *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya* [Bulletin of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflictology], no. 4, pp. 645–656.



ECOLOGICAL PERSPECTIVES IN CITIES

Jesús Vicens

Barcelona University

В статье представлена проблематика экологической философии. Посредством анализа феномена города как формы социальной, культурной и экономической интеграции людей рассматриваются условия и возможности достижения экологической гармонии в мире. Согласно автору статьи, такая гармония предполагает не только решение насущных экологических проблем (загрязнение окружающей среды, истощение природных ресурсов, перенаселение), но и утверждение определенной системы ценностей, норм, правил, которые позволят систематизировать многообразие различных практик осуществления человеческой жизни в их вариативности на основе признания принципа взаимной уважительности и равноправия. Достижение этой цели возможно только при условии утверждения новой, интеркультурной философии, противостоящей традиционному европо/германотризму и метафизически обосновывающему его дуалистическому мышлению. В аспекте экофилософии это обозначает критику таких предрассудков, как противопоставление природы и социальной жизни, сведение экологии к одному из разделов экономики, рассмотрение разума и его способности к познанию и созданию технологий, обеспечивающих социальный, культурный и технический прогресс, как автономного трансцендентального субъекта, не зависящего от эмпирических данных. Делается вывод, что именно эти предрассудки, получившие философское обоснование во времена промышленной революции, привели все общество и планету к экологическому и социальным кризисам. А значит, решение таких важных и очевидно не связанных с философией проблем, как изоляционизм, бедность, беженцы, глобальное потепление, потеря биоразнообразия, ухудшение состояния экосистем и др., зависит от изменения фундаментальной философской позиции.

Ключевые слова: экологическая философия, феномен города, экологический кризис.

The article presents and discusses some problems of ecological philosophy. By means of analyzing the phenomenon of the city as a form of social, cultural, and economic integration of people, the author considers the conditions and real possibilities of achieving environmental harmony in the world. It is stressed that such a harmony should involve not only the solution of pressing environmental problems (such as the facts of environmental pollution, depletion of natural resources, overpopulation), but also the adoption of the appropriate system of values, norms, rules etc. which will make it possible to systematize, on the principle of mutual respect and equality, the variety of different practices and forms of human life. The author insists that to achieve this goal we need a new, intercultural philosophy which would oppose to the traditional Euro/Germanocentrism, on the one hand, and dualistic metaphysics, its philosophical foundation, on the other. As concerning ecophilosophy, this implies criticism of the following philosophical prejudices: 1) opposition of nature and social life, 2) reduction of ecology to one of the departments of economics, 3) regarding reason as an a priori autonomous transcendental subject capable of cognizing reality and creating technologies leading to social, cultural and technological progress. It is concluded that these prejudices, which became philosophically based during the epoch of industrial revolution, caused global environmental and social crises. Therefore, the solution of such pressing and seemingly not related to philosophy problems as isolationism, poverty, refugees, global warming, loss of biodiversity, deterioration of ecosystems, etc., depends on a transformation of the fundamental philosophical position. Consequently, the urgent task of our contemporary time is learning to think “non-dual”, namely: to integrate thinking about nature and people, economy and ecology, cities and environment, etc. As a result, we will become able to contemplate diversities.

Keywords: ecological philosophy, phenomenon of the city, ecological crisis.

Introduction

The term ‘ecological’ refers to a range of meanings. From being aware of growth limits [38; 39], or the planet’s limits [52], to methods of publicity for attracting people who are sensitive to sustainability [58].

Here the term ‘ecological’ is used as a way of observing the relationship between Nature and Humanity. This reciprocal relationship has become broken over the last two centuries, particularly the last 60 years. The causes of this breakdown are multiple. The analysis of these causes is beyond the scope of this paper. It is worth mentioning them, however, because contemporary society has reached a very dangerous point regarding environmental degradation and social issues; global warming, loss of biodiversity, and an acidification of the oceans [19]. These three phenomena epitomize the breakdown of the relationship between humans and nature.

The notion ‘perspective’ is a dimension of thought referring to an intellectual ability to see beyond the state of the world. It can run deeper when looking beyond the time of the current ecological crisis which is provoking environmental and social risks. This meaning is the one I will use here, close to the approach of Thomas Berry [7; 8] when he proposed an ecological course in peace with the Earth, as well as close to the approach of David Abram [2] when he unfolded a cosmology integrating living beings. I can name it a ‘perspective’ for Re-Naturalizing Cities. Modern society can no longer live with the confrontation between Nature and Human beings without the risk of collapse. The former includes all living beings, the latter, communities and cultures [40]. This confrontation is the result of the short-term logic imposed by the capitalist economic system and neoliberalist ideology [47]. The risks of environmental collapses are high and migrations caused by environmental crises and disruptive social conflicts. A perspective with a wider vision can facilitate the transition to a reconciliation of both human beings and nature. A reciprocal re-organisation would maintain them both in a healthy state.

Cities can be the place for this transformation, given that, since 2007, the majority of humanity is living in them. It thus seems appropriate to pose the followings questions: Can the social interactions, governance and culture, of cities’ actors lead to sustainability? Is it possible to envision a sustainable city? [21]. Housing, mobility, energy, local infrastructure, urban gardens, and others, are the physical aspects of creating sustainable cities. Economic democracy, distributed leadership, community management, health care, among others, are the social aspects of a sustainable society.

Both physical and social aspects are determinant factors in achieving an ecologically peaceful path, which reconciles humankind and nature. However, in order to facilitate natural components to cities, as well as be in communion with the Earth, something other than the environmental and social dimensions of sustainability is emerging. An important part of it is biodiversity in cities [13; 15; 23; 25; 56]. Another relevant aspect is the experience of ‘time’ as a phenomenon emergent from life [3]. To experience the rhythms of living beings, which are part of the rhythms of social interaction in cities, is in this emerging perception of biodiversity in cities, of

which people are becoming more aware. I will discuss time and rhythms in the third perspective: the cosmological view.

Three perspectives on ecological issues

I will present three developing perspectives, of greater or lesser intensity, with reference to an ecological viewpoint. The first focuses on the political economy, mainly the transformation of the means of production. A relevant representative trend is the 'circular metabolism' of materials in production processes [32; 59]. The second centres on the cultural dimension, which emphasizes changing ways of living, more in accordance with ecosystem services. A significant social movement representative of this cultural change is 'Voluntary Simplicity' [4], and the meaning, debated nowadays as to what a 'good life' is [48], is based on a culture of sufficiency and through 'slow movements'. The third perspective is directed towards a cosmological view. Here the emphasis is on transforming ways of seeing, changing mind sets, gaining the ability to integrate nature and society within the same vision [33]. An intellectual representation of this thinking is 'non-duality' philosophy - one that understands an integration of polarities that have a vision of reality focused on interrelatedness [34; 68].

In cities, through urban gardens, and free spaces for peoples and neighbourhoods, there is an approach to nature's rhythms through gardening and sometimes socialising. These are closer to an ecological pathway. However, it is needed to experience and feel nature within ourselves, in our bodies and minds [8]. To live within those time spans and rhythms, and agree that they are just as profound as social and cultural time spans [20]. A way of seeing the world as a whole: nature, society, human beings, living beings, material structure, keeping at the same time the capacity for discerning things. We will develop these now one by one.

1. *The political economic perspective.* Two concepts are useful for this first perspective: circular metabolism and consistency. The two refer to leaving behind of the conventional economic model that challenges the basis of life on Earth at an accelerated pace.

The excessive use of materials, as currently occurs in industrial production, can cause the whole economic system to collapse in the process. In addition, excessive waste from the production chain can cause the ecosystem services to deteriorate to limits of usefulness. Each step in the production of goods: design, manufacturing, and the end of a product's useful life, is an opportunity to reduce the use of raw materials and to generate less waste. Materials in this circular, metabolic way could be useful for a second, third, or even twentieth time, successively [32]. The 'circular' notion itself changes the mindset of how we use materials and energy.

Reducing the use of materials is this metabolism's first commitment. However, repairing goods rather than considering that the product has finished its life is a second commitment. Goods can be repaired in small premises distributed across a city's neighbourhoods for a second time, or more: bicycles, computers, tables, and whatever else. Reparation is an imperative issue, as sourced new materials from mines are scarce. As a new emergent economic sector providing jobs to many people, it also contributes to pro-

tecting new materials from being extracted from the earth. The recycling of materials is the third commitment, following reparation and reduction. Recycling is a new industrial sector that values materials rather than discarding them, instead re-using them for a further production of goods. These three commitments: reducing, repairing, and recycling, are comprised in the notion of circular metabolism.

In fact, reducing the use of materials and repairing goods is even more necessary than metabolizing those from recycling. This involves a broad cultural shift in methods of production. It requires an awareness of the meaning of sufficiency, as a cultural value and mental approach to sustaining natural resources and ecosystem services, to sustain the earth's capacities. The principle point of circular metabolism is a reduction in the use of materials and energy [64]. The transformation of the political economic perspective of erroneous ecological methods of excess, changing it towards a correct ecological pathway of preservation.

Repairing could also be an aesthetic and artistic means of producing goods. So-called 'fab labs' have appeared in cities: laboratories to experiment on materials that have already been used to construct any kind of product. New tools and processes accessible to the people [17; 66]. This is the culture of 'do it yourself' (DIY).

The theoretical framework for cities, as for example, lefebvrian or Chicago school, can be rethought in an era of global urbanization. Cities can go beyond rural / urban division and integrate both to explore a world where nature (natural resources and ecosystems services) and culture (the dynamics of intercultural relationship in cities) can go hand in hand to avoid the decline of both systems [26; 27]. Cities can be seen as the frontier for co-production of the social and the natural.

The term consistency is the second concept in this first perspective. It is preceded by the question: how can we make a transition from an economy that requires a huge amount of resources to another based on moderate consumption and that's compatible with nature? For the last 3 decades a number of engineers, economists, and entrepreneurs have explored the challenges this transition poses [54]. Here consistency focuses on the reconciliation between nature and technology. The chief principle is that industrial transformation processes must not disturb natural metabolic processes. Natural metabolism and industrial processes should complement and mutually reinforce each other. Material that is harmful to nature must be cast aside. That's what consistency is about, as well as the intelligence inherent in those processes. One phase's waste provides the raw materials for the next. That's how nature works. Those who are receptive to this transition to sustainable methods of production, seek this.

Cities are a kind of territorial organisation where consistency can be promoted. The knowledge is there, socially interactive debates, laboratories to explore and experiment, and neighbourhoods where these can be applied. Smaller scales are also inherent to consistency. Cities and regions could be organised into smaller administrative institutions and to make participation by the communities possible. There is a sufficient concentration of people within cities and regions to develop the culture of consistency whilst involv-

ing them in the process. T. Spiegelhalter and R. Arch present two eco-cycle case studies: Rieselfeld Vauban in Freiburg, and Hammarby Sjöstad in Stockholm, where 'circular metabolism' is applied [59]. Where current linear resources move towards a circular cycle, where renewable energy is used and waste is recovered as a resource. These districts are leading in innovation for resource conservation and the reduction of Green House Gases in order to achieve the IPCC target. J. Vicens presents a similar case study in Barcelona, the district 'Sant Martí-la Verneda', with the same goals [64]. Something important has started to move in the direction of sustainability to make the transition to low carbon use. In other terms, this is social responsibility, environmental awareness and economic prosperity, together forming three intertwined dimensions of sustainability.

The political economic perspective of ecology in cities is developing with these unfolding concepts: circular metabolism and consistency, based on the value [24] of thinking, in this case around cities, as a system, confronting all the different aspects at play and observing the connections between them. Secondly, to produce durable goods, quite the reverse of obsolescence, for sustaining resources and ecosystem services, innovating new ways of business according to nature and people. Thirdly, to seek people's quality of life, rather than their standard of living. Quality here means, for example, to have time, walk, enjoy a conversation, non-material things, apart from material goods.

2. The cultural perspective. To explain the cultural perspective, I will employ three appropriate notions. First, to rethink the meaning of being human and its finiteness; secondly, the constituted perception of space as a locality; third, the meaning of sufficiency when enquiring about ways of being happy. Meaning, perception and sufficiency enable us to detect whether there is a cultural shift in approaches to ecology. In this section I will look at how a cultural perspective on cities and neighborhoods can be applied.

To understand the question as to what a good life is and to look more deeply into this debate, contemporary society needs to rethink the meaning of what human beings are. In the midst of a period of history when humanity has altered Earth's main ecosystems, this reflection becomes a moral imperative. This particular period, the so-called era of 'Anthropocene' [11], has brought the Earth to its limits. The nature of this planet has been drowned by the impact of human activities. What is the sense of a modified planet and the sense of an excluded humanity? A reorientation towards being positive and happy, together give good practical and theoretical ways and ideas to contextualise the above question [6; 48].

Modern society has used fossil fuels as sources of energy and thereby provoked an increase in average global temperatures, caused by concentrations of greenhouse gases. It has also changed the quality of biodiversity levels, causing the loss of a wide range of plant and animal species [31]. In addition, it has altered the acidity of the oceans [57], affecting the oceans' capacity to process chemical pollution. At the same time, other main ecosystem services are being pushed to the limit; water, forests and so on. Society needs to confront our human finitude. To reflect on and discuss both ethical

questions as well as practical points: how does humanity wish to live henceforth, in the face of this ecological alteration? This is the principle question facing us today. It is simple, though unavoidable [40; 47]. Do we really want to extinguish all other life forms on an Earth that was full of them just a few centuries ago?

The ecological approach, proposed at the start of this text, confronts humanity with serious cultural changes. For these changes to be addressed, the world's cultural communities should provide the initiatives, experiences and knowledge, to build a joint parliament and to reach a mindset that considers intercultural discussion to be a rich context for debating the points in question. Openings can be found for reflection. The way we perceive nature shows how we approach the world. We have perceived nature as a store to be conquered and plundered, as happened in Africa, Latin America and in parts of Asia during the colonial era, and still continues. However, in following an ecological approach, the perception of nature can include living beings, complex habitats, ecosystems services and an understanding of their rhythms. In this way, we'll instead approach the world as a mosaic of human experiences and communities.

Industrial time has acted so quickly, creating pollution, greenhouse gases, waste, exhausting natural resources, that the pace of nature and living beings' temporality, has been broken [3]. We can see disruption between locally constituted perceptions of the environment and social communities, caused by the global impacts of industrial society on the entire planet. This separation between perception and impact has been the cause of seriously insufficient political and civil debate concerning putting precautions in place when carrying out further risky industrial experiments. Our perception as human beings have been evolving locally, and humanity needs its cultural community in order to understand and integrate the global environmental and social impacts produced by the industrial dimension of time.

The principle step in this direction is to wonder what our needs are as a human society. Facing the limits of the planet to develop a culture of sufficiency is useful. What then is sufficient? An ecological approach would need to include discussions of this question. What is sufficient for all human beings and communities? What is sufficient for respecting the natural rhythms and time of Earth's ecosystems for them to have a chance of restoring themselves from the damage caused by negative impacts?

In the face of this question a small, quietly relevant movement has emerged, requesting compassionate withdrawal: a withdrawal from using nature as a storehouse to be plundered to supply goods and benefits. This means having an affinity with the Earth, a vision for identifying erroneous presumptions around relationships between human beings and the environment. Stepping back could be a very intelligent move and requires a change of consciousness. One that would re-orientate our perceptions and attitudes towards reciprocity and a respectful relationship with nature. To live in peace. The Earth is a communion of subjects who together make us responsible citizens [1].

Compassionate withdrawal means leaving consumerism behind, reducing the ecological baggage of any goods, and the ecological footprint from

any and all services [41]. It is an opportunity to re-learn ancient wisdoms of proportion and balance [2; 36], liberating us from the tyranny of consumption that we've imposed on ourselves. It also involves humility, obliging us to rethink all that's brought us to this current global warming crisis and the Anthropocene era.

The cultural perspective brings us to compassionately withdraw from continually altering the planet's systems, systems which require centuries or thousands of years to re-balance. It is a course that seeks out how we can make the transition to re-naturalizing society; to choose ways of de-growth in the use of materials; to liberate ecological spaces for those who have no access to them; and finally, to enjoy being in contact with the Earth [21; 22]. The structure of compact cities, instead of sprawling ones, alongside a cultural change deep within the social consciousness are the ingredients for this turning point. Those cities in the world which are very compact, such as we find in Asia and Europe, as well as the slums in developing countries, where the majority of urban people live, are the ones to try this ecological change combining both compactness, and cultural consciousness of the planet [62].

The culture of sufficiency, just how much is enough, brings us to the meaning of plenitude itself (Schor, 2010). What changes are needed to represent a culture of sufficiency? The transition initiatives to a post-carbon and sustainable society [64] integrate simplicity and plenitude. Sufficiency is a kind of culture that develops quality of life, providing time to feel and perceive the movements and signs sent by our environment.

3. *The cosmological view.* This is the most profound ecological perspective. We can find this in some discussion groups; however, it has not yet achieved the broad presence necessary in order to be practiced in cities and neighborhoods. Nevertheless, signs of this perspective are to be found in urban designs that attempt to create spaces for people, facilitating relationships between people and living nature, and promoting different urban experiences of time, closer to living beings' sense of time. In Barcelona, for example, the General Urban Plan proposed creating large spaces for people, called *Superilles*, "the Superblocks, the anti-pollution strategy, the renovation initiatives, opting for the tram and a municipal energy operator, and promoting urban greenery" [69]. It is an interesting way of rescuing space from that taken up by cars. Cars would be eliminated from these. Instead there would be urban gardens, spaces for people to interact, creating an atmosphere based on human rhythms.

To unfold this perspective, I will look at three areas. Firstly, the constituted temporal dimension, the '*natura naturans*' experience of time [3]. This means phenomena's internal time interacting with the environment in which we live. Not the chronometer's time or technological time, instead the time created by human interaction, or the time created by human-nature interactions. Secondly, the life rhythms of renewal, deriving from the passage of days, months, seasons, amongst others. Renewal is the natural way of being continually alive. Some human cultures have used such renewal through rituals as Mircea Eliade explains very well in his writings about myth and religions [18]. It is a cultural form of confronting the imperma-

nence of things [33]. Thirdly, there is the interactive sociability principle. It is the generative and lived temporality originating in relationships through interaction, which are the most natural way for any development to take place, including all living beings in any ecosystem. When interaction is free from domination, something creative emerges. New generations might apply this principle, consciously or unconsciously, in order to innovate [35].

The '*natura naturans*' experience, the emergent force from all phenomena, means having temporal reciprocity with environmental space. It takes into consideration internal aspects, generative time for all phenomena and processes. It constitutes temporality, the force that transforms the Earth into an environment. That is, to be nature itself. To experience nature in ourselves. Through daylight, for example, we can observe how the rhythm of the Earth's movement passes, transpires. The place we live in, and how we live there, can be favorable for us in relation to nature. If cities and neighborhoods are full of cars and cement, we cannot observe, perceive and feel nature, or any temporal reciprocity with the environment. However, when cities and neighborhoods are designed to integrate natural elements: the seashore, open spaces for natural light, soil for urban gardens, biodiverse parks, trees in the streets, and so on, then observation, perception and feeling are all possible. It facilitates the experience of being in tune with the rhythm of nature and living beings.

The interactive sociability principle will be enlarged if we incorporate living beings' rhythms into the temporality of our actions: walking, cycling, having a conversation with a friend, observing what is going on around us, and any other human action in relation to time and space. Time is constitutive of human life in society and also constitutive of human life in nature [35]. When interacting between temporality and the environment, we can reach the '*natura naturans*' experience. Being nature in the process of living life. It is crucial to understand the living, natural rhythms of our actions in our communities, neighborhoods, and cities. This is a mirror for reflecting our understanding of the huge environmental risks that we, humanity, are facing nowadays.

The inner time of phenomena created in interaction with the environment, where we live, is a felt time that orientates the ecological path along which we need to recover society. To 're-naturalise society'. Barbara Adam emphasises that living nature is active and changeable, made up of processes and contexts [3]. Birds nest and migrate in a specific time and place. The landscape changes colour with the seasons. Contemporary society needs to experience those 'processes' and 'contexts' once again in order to re-naturalise human life. The proper place for this is in cities and neighbourhoods, for two reasons. One is the growing urban population in cities. Second is the imbalanced ecosystem of modern cities, due to the eco-social impacts of industrial development on space and time. However, cities can be transformed in a more ecological way, as I try to argue in this paper, to get a balance between human social structure and living beings' ecological structure.

The interactive sociability principle, explains Barbara Adam, makes products produced, nature natured, and life lived. The temporality of na-

ture begins to re-connect the external phenomena within its generative processes, the landscape to its reproduction and the forest to its formation. This is the essence of renewal. Although this renewal is always different, the same processes and contexts remain always. From a human being's viewpoint, rituals have the same renewing function as nature has to landscapes and forests. In sociological terms people renew cities, neighbourhoods, buildings, free spaces, or whatever, by interaction and 'ways of living'. It is a temporal and interconnected environment. The crisis of exceeding the limits of the planet pushes society and its groups, classes, neighbourhoods, cities, all the contexts of social interaction, to rethink, redesign and re-interact, differently to the patterns of on-going liberal capitalism.

In this third ecological perspective: the cosmological view, I consider the profound perspective of having a non-dual relationship between human beings and nature's living beings. Polarities between the two, as we have developed dangerously over the last two centuries, must instead overlap if as a contemporary society we are to take the ecological.

Generating spaces and times where the perspectives wind around each other, in the context of cities

The three perspectives: politico-economic, cultural and cosmological, are intertwined through a winding movement. Changing the production of goods, turning them into more ecological cycles, transforming our ways of life, bringing them closer to sufficiency, and the perception of the '*natura naturans*' experience, for example, are interactions that move outwards and inwards: they are reciprocal. Consciousness is what makes the first a wider social movement. It is easier to be aware of recycling material than the rhythm of daylight in the planet's movement. Nevertheless, they are connected.

Initiatives can be found that apply these ecological perspectives. There are spaces and policies in cities applying these perspectives. In this section, I will develop the possibilities for their application in cities and neighborhoods. We present two proposals where the winding movement can be observed: public spaces, and biodiversity.

1. *Public spaces*. These are the essence of the city's cultural project, whether in ancient Greece, or the European Renaissance. Public spaces are at the heart of interaction, making all kinds of social relations possible. These bring us to cohesive processes for the structure of society. Public spaces are the physical aspect of interaction, whereas temporality is the psychic aspect. Cities are a human settlement, where common energies circulate with social relationships.

The public spaces of industrial and modern cities are mainly occupied by cars. City design is thought through for cars, which take up the greater areas of public space, while skyscrapers fill the city's vertical space. Either one or the other obstruct free and open relationships between people. Modern society is orientated around individuals, yet human nature is configured socially. This doesn't mean that there's no space in human being's psyche for the individualisation process that Jung developed so clearly. We speak

of 'social configuration' as the interaction process that creates a culture. The city project is a cultural project to empower the social aspects of people's lives. Modern designs for cars and large buildings isolate social relations. We can find the same isolation in contemporary slum settlements, most of them existing within the structure of cities, which become exclusion zones. Even though people living in slums are totally interested in social interaction, for example with city hall, to get better urban conditions and eventually be integrated into the whole city [16; 53].

There is a counterbalance to modern city planning. It is the social movements that prioritise social relations, leading especially to a cohesive and integrated community. We can refer to it as an inclusive city [70]. Well-designed urban patterns make it possible for public spaces to serve as meeting places, enabling interaction, functioning as facilitators, connectors and socially mixed areas for diverse ethnic heterogeneous peoples. Social movements aiming for political demonstrations, free days for walking and cycling, cultural and musical events, amongst other examples.

To achieve these objectives, cities must be polycentric. All the residents of a neighborhood must have the chance of living in socially mixed areas. To counteract the trend [70] of rising socio-economic polarization and segregation, that is, privileged and disadvantaged neighborhoods, the ecological pathway to social cohesion is gathering the ability for the city to be seen as a whole, towards integrating people. If polycentric is the physical course for this whole approach, then the participation of civil society and the promotion of horizontal democracy are the social contexts for achieving them. When freedom and equality are valued highly, the quality of democracy is also high. When there is participation in public and common affairs, that society has a good quality of democracy too [42]. The appropriate policies for it are through education, health care, the job market, housing and finance, and making people feel they are members of a society.

Political courage, social flexibility and creative thinking are the signs on this ecological pathway. Cities concentrate so many people together, particularly in Asia and Europe, that these three values can be taught in schools and the media. When politicians open the doors to facilitate a context of taking decisions, then a new democracy emerges in cities. One good example of this emergence was the 'Indignant' movement that took place in Madrid on the 15 May 2011. It was a political experiment on how to take decisions in a more decentralised way and more horizontal one. In many squares' corners, people were holding discussions about common affairs [37].

When social relationships create the space to understand diversity as a rich human contribution, a new culture can emerge [46; 63]. Diversity has to be seen, not only ethnically, but also the gender, age, professions, political ideology and religion. This diversity gives a rich complexity to the political project oriented towards the intention to integrate all the social actors in the democratic process [63]. A new paradigm of thinking has been developed in the second half of the 20th century, which can be summarized as a 'Wholeness' way of seeing [9; 12; 14; 50]. When ways of thinking become broader and more creative for conflict resolution, profound benefits emerge for social cohesion.

These three: horizontal democracy, social diversity and a thinking for all, form part of an ecological pathway. These three takes both the cultural dimension and a cosmological view as references when proposing the use of public spaces for interaction.

To interact in public spaces, the human and sociological experience of time has the quality of liberating us from production time. There are cultures, ancient cultures and indigenous cultures, where time is not linear: past, present, future, rather it is more circular, cyclical, or even oriented to the past. Nowadays the dominant conception and perception of time is the industrial one, transitioning to the new technologies' rhythm. However, this does not mean that there are no other social and human experiences of time, which in an ecological crisis, as we face today, could be a good reference to look at, as we see that the acceleration of time provokes a huge natural rupture.

2. *Biodiversity for re-naturalizing the city.* The interaction of human beings is enriched when there is closer contact with biodiversity, with a wider range of living beings. Parks have been the most usual form of biodiversity to embellish the city. However, here we mention biodiversity in the context of interaction: having a daily or frequent relationship with plants, birds, trees, and the complete living ecosystem, as a way of re-naturalizing oneself. Finding the proper rhythm in this relationship is to realize our potential as living beings [15; 25]. Parks, of course, have an important role in facilitating moments of relaxation and providing the feeling of being in a forest whilst actually in the middle of a city [6].

Another context, that complements parks, would be one that creates small 'green' spaces. These can be either on the rooftops of buildings; on balconies, at home, in offices, or in any free space amongst buildings or the streets. The most common are urban gardens. These have emerged in neighborhoods to provide food supplies, social interaction and innovation. All three contribute towards walking in the direction of re-naturalizing cities. Most of these urban gardens are aimed at people who feel part of a trend that has begun to build a world in which social and natural lives can live together [65]; where eco and urban systems can remain together. A good example is urban agriculture [61] that gives those interactions a political capacity: they are working for a more sustainable city, and they highlight issues of justice as they claim access to food, social benefits and more equal distribution of land in the city. Urban agriculture is a way of redistributing value within a city.

Urban gardens are part of providing a leisure activity for unemployed people or a way for the elderly to fill their time; they are also a movement towards supporting local economies. In addition, urban gardens provide an opportunity to empower city-dwellers, changing the culture and learning how nature relates to various different people. In order to illustrate this reflection, I will consider how direct contact with biodiversity through urban gardens opens up qualities of perception, developing an experience of time. This first point is a hypothesis that needs to be corroborated through interviews or surveys. However, perception as a quality is reinforced when humans have a sense of their own locality. This comes from contact with

plants and trees, even birds when they migrate, as they do in some specific places [25].

The second point, the experience of time, is a common human experience, one that humans share with other living beings. Every living being grows and unfolds its potencial in a habitat, which makes it possible, and then declines. This organic experience is the expression of time in living bodies. The human organism, with its embodied mind, has this emergent property called 'consciousness'. The growth of the organism and mind is impermanent, it changes constantly. To interact with living beings, in relationship with biodiversity, gives us this sense of renewal. Impermanence and change make it possible to renew.

The loss of biodiversity in the world is the main extreme ecological problem, with the same level of impact as global warming [52; 60]. Even though the loss of biodiversity [43] and the declining of ecosystem services [30] are not sufficiently rooted in the consciousness of citizens to create the powerful social movement needed for the influencing of public policies, city design can encourage citizens to recognize the importance of this relationship. Parks help, as do urban gardens, herbal and botanical gardens. They promote the importance of draining carbon dioxide, awakening the re-naturalization of social life. Ecological systems are fragile and this fragility makes social communities vulnerable [10]. Marginalized neighborhoods are at high risk of losing the supply of eco services.

Research into biodiversity perception and ecosystem services has grown. Some publications show the relationship between human and cultural ties that provide ecosystem services as a *sense of place* [25]. The main experience of inhabiting a territory is in an urban space. Restoring ecological decline is to rescue the experience of place. Other publications relate the importance of biodiversity with the wellbeing factor, understanding that human wellbeing runs parallel with the richness of the species [15]. There are investigations that show the interrelation between social and ecological systems in cities, such as in Finland [67].

Discussion

I wish to highlight three areas of discussion, for their relevance to an ecological perspective. One is the role of transition movements in achieving cultural change. Two, is the capacity of a city to become gentle for a 'good life'. Three, is a society's intelligence in integrating a 'non-dual' perspective into human and nature relationships.

The transition movement started in Devon, England to make a clear case for placing limits on an excessive use of natural resources [28]. This social movement promotes a post-carbon society through using renewable energies for reducing carbon dioxide. I could contextualize this movement as a politico-economic perspective. It is urgently necessary to apply these levels. There are initiatives that favor this perspective. For example, proximity and local economies; energy self-generation; a reduction in inequalities through a participative democracy when taking political decisions; a responsible use of resources, and others [64]. They all focus on the community rather than individual aspects of a society.

There is one aspect that shows the determination of a transition movement to go beyond the economic political perspective. It is the intention to achieve a more profound cultural change that comprises a new vision of society to overturn today's environmental and social risks. One that must focus on the relationship between *Society and Ecology*. There is an imminent need to *Re-Naturalize Society* if we wish to avoid the collapse of ecosystem services and natural resources [51]. It is not enough to have a hundred per cent renewable energy, even though that is extremely necessary; it is not enough to stop the loss of biodiversity, even though that is indisputable, and so on. It is necessary to change our mindset and experience nature within ourselves. When we propose a new relationship between human beings and nature, we state that the balance between our inner side and our outside is fundamental.

Where can we make this change? In cities. This is the second point for discussion. There is currently sufficient knowledge, tools, and policies to change the texture of cities to include spaces for people and biodiversity. There are many kinds of cities in the world. We can at least make a typology of cities depending on incomes: high, middle and low incomes cities. We could also carry out a typology, depending on the process of modernization or cultural roots. However, when we say cities are the place to make deeper cultural changes in order to confront major social and environmental risks, we are conscious that these changes must adapt to each specific city depending on culture and environment. At the same time, the society-ecology relationship is a global challenge [5]. For example, every municipality in the world knows best which kind of urban gardens are needed, and for what purpose. The same could be said about initiatives and experiences contributing to a 'good life', which would be different in New York, Nairobi, Mumbai, or Barcelona. A 'Good life' essentially means favoring a better quality of living. Policies for slums are specifically for clean water, sanitation, food and housing. Policies for a neighborhood in a European city would be to make it inclusive to migration. Both require a profound mental change to create a gentle world for everyone.

However, it is necessary to clarify these two discussions. Our contemporary society needs to change its dual way of thinking. That is, from viewing nature as separate from society, or ecology as a separate aspect of the economy, or considering the mind and its capacity for knowledge and technology as separate from the body and the senses world. These ways of thinking, dominant since the industrial revolution, have brought the whole society and planet to its ecological and social limits. There are many social and ecological risks: exclusion, poverty, refugees, and global warming, loss of biodiversity, declines of ecosystems, and others. The capacity to integrate nature and society, ecosystem services with economic services, technology with living organisms, and so on, changes our direction from destroying habitats, communities, living beings, to restoring them all [44]. In our contemporary times, it is a challenge to look far ahead and think 'non-dual' [33], to create a vision for 2050 or 2100. To go beyond simply doing things for immediate profit. To integrate our thinking about people and nature; economy and ecology; cities and environment.

These three discussions are to promote research using this approach: transition movements for cultural change, a gentle city for a ‘good life’, and a capacity for ‘non-dual’ thinking, help us re-direct the path we are walking on this planet. And at the same time, we become able to contemplate the diverse lands of the Earth.

References

1. Abram, D. (1997), *The Spell of the Sensuous*, Vintage Books, New York.
2. Abram, D. (2010), *Becoming Animal: An Earthly Cosmology*, Pantheon Books, New York.
3. Adam, B. (1998), *Timescape of modernity. The environment and invisible hazards*, Routledge, London & New York.
4. Alexander, S., and Ussher, S. (2012), The Voluntary Simplicity Movement: A multinational survey analysis in theoretical context, in: *Journal of Consumer Culture*, vol. 12, issue 1, pp. 66–86.
5. Ban, N.C., et al. (2013), A socio-ecological approach to conservation planning: embedding social considerations, in: *Frontiers in Ecology and the Environment*, vol. 11, no. 4, pp. 194–202.
6. Bhagwat, S.A. (2009), Ecosystem services and sacred natural sites: reconciling material and non-material values in nature conservation, in: *Environmental Values*, no. 18, pp. 417–427.
7. Berry, Th. (1988), *The Dream of The Earth*, Sierra Club Books, Berkeley.
8. Berry, Th. (1999), *The Great Work*, Harmony/Bell Tower, New York.
9. Bortoft, H. (1996), *The Wholeness of Nature: Goethe's Way Toward a Science of Conscious Participation in Nature*, Lindisfarne books, USA.
10. Botzat, A., Kischer, L.K., and Kowarik, I. (2016), Unexploited opportunities in understanding livable and biodiverse cities. A review on urban biodiversity perception and valuation, in: *Global Environmental Change*, no. 39, pp. 220–233.
11. Brown, P.G., and Schmidt, J.J. (2014), Living in the anthropocene: business as usual, or compassionate retreat? in: *State of the World: Governing for Sustainability*, Island press, Washington, pp. 63–71.
12. Capra, F. (2002), Changing the game, in: *The Hidden Connections: A Science for Sustainable Living*, Harper Collins, London, pp. 200–227.
13. Carrus, S., et al. (2015), Go greener, feel better? The positive effects of biodiversity on the well-being of individuals visiting urban and peri-urban green areas, in: *Landscape and Urban Planning*, no. 134, pp. 221–228.
14. Constanza, R.L., Graumlich, L., Steffen, W., Crumley, C., Deraing, J., Hibbard, K., et al. (2007), Sustainability or collapse: What can we learn from integrating the history of human and the rest of nature? in: *Ambio: A Journal of the Human Environment*, no. 36, pp. 522–527.
15. Dallimer, M., et al. (2012), Biodiversity and the feel-good factor: understanding associations between self-reported human well-being and species richness, in: *BioScience*, vol. 62, no 1, pp. 47–55.
16. Davis, M. (2006), *Planet of Slums*, Verso, London/New York.
17. Diez, T. (2012), Personal fabrication: fab labs as platforms for citizen-based innovation, from microcontrollers to cities, in: *Nexus Netw J*, no. 14, pp. 457–468.

18. Eliade, M. (1971), *The Myth of Eternal Return: Cosmos and History*, Princeton UP, Princeton.
19. Folke, C. (2013), Respecting planetary boundaries and reconnecting to the biosphere, in: *State of the World*, Worldwatch Institute, Island Press, Washington/London, pp. 19–27.
20. Fraser, J.T., and Lawrence, N. (1975), *The Study of Time*, Heidelberg, New York / Springer-Verlag, Berlin.
21. Gardner, G. (2016), Toward a vision of sustainable city, in: *State of the World*, Worldwatch Institute, Island Press, Washington/London, pp. 45–64.
22. Gardner, G., and Assadourian, E. (2004), Rethinking the good life, in: *State of the world*, Worldwatch Institute, W.W. Norton and Company, New York/London, pp. 164–179.
23. Gunnarsson, B., et al., (2017), Effects of biodiversity and environment-related attitude on perception of urban green space, in: *Urban Ecosyst*, no. 20, pp. 37–49.
24. Hawken, P. (2007), *Blessed Unrest: How the Largest Movement in the World Came into Being and Why No One Saw it Coming*, Viking Press, New York.
25. Hausmann, A., et al., (2016), The ecosystem service of sense of place: benefits for human well-being and biodiversity conservation, in: *Environmental Conservation*, no. 43 (2), pp. 117–127.
26. Heynen, N. (2013), Urban political ecology I: The urban century, in: *Sage*, no. 1–7, URL: <http://phg.sagepub.com/content/early/2013/08/28/0309132513500443>.
27. Heynen, N., Kaika, M., and Swyngedouw, E. (2006), Urban political ecology: politicizing the production of urban natures, in: *In the Nature of Cities. Urban Political Ecology and the Politics of Urban Metabolism*, Routledge, London/New York.
28. Hopkins, R. (2008), *The Transition Handbook: From Oil Dependence to Local Resilience*, Chelsea Green Publishing, Vermont.
29. Global Warming of 1,5°C. Summary for Policymakers (2018), in: *Intergovernmental Panel on Climate Change*, Switzerland, IPCC, WMO – UNEP, pp. 3–25.
30. Kubiszewski, I., and Constanza, R. (2012), Ecosystem services for sustainable prosperity, in: *State of the World*, Worldwatch Institute, Island Press, Washington/Covelo/London.
31. Lovejoy, T. (2009), Climate change's pressures on biodiversity, in: *State of the World. Into a Warming World*, W.W. Norton & Company, New York/London, pp. 67–70.
32. Lovins, L.H. (2008), Rethinking production, in: *State of the World. Innovations for Sustainable Development*, W.W. Norton & Company, New York/London, pp. 32–44.
33. Loy, D. (2003), *The Great Awakening. A Buddhist Social Theory*, Wisdom Publications, Boston.
34. Loy, D. (1988), *Nonduality. Study in Comparative Philosophy*, Humanities Press, New Jersey.
35. Luckmann, T. (1991), The constitution of human life in time, in: Bender, J., and Wellberry, D.E. (eds.), *The Construction of Time*, Stanford University Press, Stanford, pp. 151–165.
36. Macy, J. (2016), *Spiritual Ecology: The Cry of the Earth*, The Golden Sufi Center, Point Reyes, California.
37. Maeckelbergh, M. (2012), Horizontal democracy now: from alterglobalization to occupation, in: *Interface: A Journal For and About Social Movements*, vol. 4 (1), pp. 207–234.

38. Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers, J., and Behrens III, W.W. (1972), *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, Universe Books, New York.
39. Meadows, D.H., Meadows, D.L., and Randers, J. (1992), *Beyond the Limits*, Chelsea Green Publishing, Vermont.
40. Merchant, C. (2005), *Radical Ecology. The Search for a Livable World*, Routledge, New York/London.
41. Moore, J., and Rees, W.E. (2013), Getting to one-planet living. State of the world, in: *Is Sustainable Still Possible?* Island press, Washington/Covelo/London, pp. 39–50.
42. Morlino, L. (2004), What is a 'good' democracy? in: *Democratization*, vol. 11, no. 5, pp. 10–32.
43. Normander, B. (2012), Biodiversity: combating the sixth mass extinction, in: *State of the World*, Worldwatch Institute, Island Press, Washington/Covelo/London, pp. 169–176.
44. Ostrom, E., and Cox, M. (2012), Moving beyond panaceas: a multi-tiered diagnostic approach for social-ecological analysis, in: *Environmental Conservation*, vol. 37, issue 4, pp. 451–463.
45. Panikkar, R. (2010), *The Rhythm of Being: The Gifford Lectures*, Orbis books, Maryknoll, New York.
46. Pedersen, K. (2010), The parliament of the world's religions 2009, in: *Interreligious Insight*, vol. 8, no. 1, pp. 70–78.
47. Pepper, D. (2003), *Eco-Socialism. From Deep Ecology to Social Justice*, Routledge, London/New York.
48. Peterson, C., et. al. (2005), Orientations to happiness and life satisfaction: the full life versus the empty life, in: *Journal of Happiness Studies*, no. 6, pp. 25–41.
49. Platt, A. (2002), Reducing our toxic burden, in: *State of the World*, Worldwatch Institute, W.W. Norton and Company, New York/London.
50. Prigogine, I., and Stengers, I. (1984), *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, Bantam Books, London.
51. Raynaut, C. (2001), Societies and nature in the Sahel: ecological diversity and social dynamics, in: *Global Environmental Change*, no. 11, pp. 9–18.
52. Rockström, J., et. al. (2009), Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity, in: *Ecology and Society*, no. 14(2), URL: <http://www.ecologyand-society.org/vol14/iss2/art32>.
53. Roseland, M., and Soots, L. (2007), Strengthening local economies, in: *State of the World. Our Urban Future*, The Worldwatch Institute, W.W. Norton & Company, New York/London, pp. 152–169.
54. Sachs, W., and Santarius, T. (2007), *Fair Future: Resource Conflicts, Security, and Global Justice*, Zed Books, London.
55. Schor, J. (2010), *Plenitude: The New Economics of True Wealth*, Penguin Press, USA.
56. Shwartz, A., et. al. (2014), Enhancing urban biodiversity and its influence on city-dwellers: an experiment, in: *Biological Conservation*, vol. 171, pp. 82–90.
57. Sohns, A., and Crowder, L. (2013), Sustainable fisheries and seas: preventing ecological collapse, in: *Is Sustainable Still Possible?* Island press, Washington/ Covelo/London, pp. 63–72.
58. Solsbach, A., Isenmann, R., and Marx-Gómez, J. (2010), Network publicity – an approach to sustainability reporting from a network view, in: *ISEE 2010 – Proceed-*

- ings of the International Society for Ecological Economics 11th Biennial Conference: Advancing Sustainability in a Time of Crisis*, Universität Oldenburg, URL: https://www.researchgate.net/publication/228897628_Network_publicity_An_approach_to_Sustainability_Reporting_from_a_Network_View.
59. Spigelhalter, T., and Arch, R.A. (2010), Biomimicry and circular metabolism for the cities of the future, in: *WIT Transactions on Ecology and the Environment*, vol. 129, pp. 215–226.
 60. Steffen, W., Richardson, K., et al., (2015), Planetary boundaries: guiding human development on a changing planet, in: *Science*, vol. 347, issue 6223, pp. 736–747.
 61. Tornaghi, C., and Certomà, C. (eds.) (2018), *Urban Gardening as Politics*, Routledge, London.
 62. *State of the World's Cities 2012/2013. Prosperity of Cities* (2012), UN-Habitat, Progress Press Ltd., Malta.
 63. Vertovec, S. (2010), Toward post-multiculturalism? Changing communities, conditions and contexts of diversity, in: *International Social Science Journal*, no. 61 (199), pp. 83–95.
 64. Vicens, J. (2017), Social actions transformed in a post-carbon transition: the case of Barcelona, in: *Transitioning to a Post-Carbon Society: Degrowth, Austerity, and Wellbeing*, Palgrave Macmillan, London, pp. 249–266.
 65. Vicens, J., and Marin, R. (2016), Conocimiento social en las iniciativas urbanas de cambio al post-carbono. Huertos urbanos en Barcelona, in: *Revista Electrónica Documento Monumento*, no. 19 (1), pp. 289–302.
 66. Wolf, P., et al. (2014), Sharing is sparing: open knowledge sharing in fab labs, in: *Journal of Peer Production*, pp. 1–11.
 67. Yli-Pelkonen, V., and Niemelä, J. (2005), Linking ecological and social systems in cities: urban planning in Finland as a case, in: *Biodiversity and Conservation*, no. 14, pp. 1947–1967.
 68. Young, M. (1988), *Metronomic Society: Natural Rhythms and Human Timetables*, Harvard University Press, Cambridge.
 69. A city for living in (2020), in: *Superilles*, URL: <http://ajuntament.barcelona.cat/superilles/en/noticia/a-city-for-living-in>.
 70. Schreiber, F., and Carius, A. (2016), The inclusive city: urban planning for diversity and social cohesion, in: *State of the World*, Island Press, Washington, DC.

СОБЫТІЯ
EVENTS

ФИЛОСОФИЯ ПРОЕКТИВНОГО СИНТЕЗА (К ЮБИЛЕЮ М. Н. ЭПШТЕЙНА)*



Жесткий диск компьютера периодически надо подвергать дефрагментации – процедуре «переупаковки» информации, хранящейся на диске. Благодаря этой процедуре файлы, сохраненные разрозненно, в случайном порядке, размещаются на диске более компактно, оптимизируя время работы с базой.

Юбилей – не только и даже не столько повод вспомнить замечательных людей, важные события, сколько немаловажная практика подобной «дефрагментации» – пересборки и выстраивания нового, более целостного формата осмысления опыта, роли в нем конкретных событий, людей, встреч. Собственно, встречи и создают события.

Михаилу Наумовичу Эпштейну – российско-американскому филологу, культурологу, философу, профессору университета Эмори (США), почетному профессору Даремского университета (Великобритания) – 70 лет. И это отличный повод высказать ему искреннюю признательность за несколько встреч, оказавшихся важными, как теперь выясняется – не только для меня.

Во второй половине 1980-х гг. и до этого активная неформальная (параллельная, независимая) питерская культура¹, воспользовавшись возможностями «перестройки», провела несколько масштабных мероприятий. Иногда в них участвовали зарубежные гости. Так, объединение «Поэтическая функция» (Б. И. Иванов, В. Кривулин, Б. Останин, А. Драгомощенко, А. Горнон, Б. Шифрин, А. Г. Юсфин и др.) при поддержке только что созданного Фонда культуры провела две конференции: в Доме ученых на Дворцовой наб., а через два года – в Доме композиторов. Из Москвы на них приезжал целый десант: Д. А. Пригов, О. Свиблова, А. Парщиков, К. А. Кедров, Л. С. Рубинштейн... В конференциях принимали участие (личное и дистантное) Вяч. Вс. Иванов,

* Работа выполнена при поддержке гранта РНФ (№18-18-00442) «Механизмы смыслообразования и текстуализации в социальных нарративных и перформативных дискурсах и практиках» в Балтийском федеральном университете им. И. Канта.

¹ Термин «андерграунд» в качестве самоназвания независимой от официоза культурной жизни нашего города не привился.

Л. Я. Гинзбург. Докладами дело не ограничивалось – общение (лекции, семинары, обсуждения) продолжалось в театральных студиях, галереях, клубах. Приезжал и М. Н. Эпштейн, представлявший созданную им в Москве Лабораторию современной культуры. Там мы и познакомились, обменялись текстами, идеями.

В конце 1990 г. Михаил Наумович с семьей уехал в США. Информация доходила через знакомых. А в Питере бурлила независимая философская культура. В доме Ученых в Лесном был создан философский клуб «Союз искусства, знания и философии (СИЗИФ)», позднее трансформировавшийся в Гуманитарно-творческую ассоциацию «Живая культура» и публичный образовательный проект «Философская академия». Был создан Русский христианский гуманитарный институт (РХГИ), потом ставший академией. Активно работал семинар «Семиодинамика». Начали воплощаться проекты независимых философских издательства и изданий: РХГИ, «Алетейя», журналы «Ступени», «Silentium». «Семиодинамика», подготовившая первый выпуск одноименного сборника своих материалов, попала на излете «перестройки» под каток партийного контроля. Зато на ее руинах возникла «Высшая философско-религиозная школа», издававшая свои сборники и переводы западных авторов. ГТА «Живая культура» при участии издательства ЛГУ удалось инициировать проект «Логос. Ленинградские международные чтения по философии культуры», в первом выпуске которого были представлены тексты Михаила Наумовича¹, Б. Гройса, Т. Горичевой, ставшие их первыми после отъезда публикациями в России. Текст Михаила Наумовича «Учение Якова Абрамова в изложении его учеников» написан в жанре «персонафицированного философствования», на который попались не только некоторые обозреватели, но и рецензенты (например, уважаемый Э. В. Соколов), расценившие его как публикацию погибшего в лагерях талантливого отечественного мыслителя. Там же впервые были опубликованы работы А. Чернякова, Ю. Курикалова, а также других, начинавших тогда авторов.

С налаживанием электронной почты контакты и обмен планами стали регулярными. В 1996 г. Михаил Наумович инициировал мой приезд в Университет Эмори для участия в его семинаре на международной политологической конференции. Именно там родилась идея издательской серии «Тела мысли», в которой издательством «Алетейя» к настоящему времени выпущено более двадцати книг, включая такие вызвавшие широкий резонанс книги, как «Философия возможного» М. Н. Эпштейна, «Импульс бытия» В. А. Карпунина (признанная лучшей философской книгой года), «Смысл возможного» С. С. Гусева, моя «Постчеловеческая персонология» (вышедшая, кстати, на полгода раньше публикации в

¹ Учение Якова Абрамова в изложении его учеников. Составление и предисловие М. Н. Эпштейна // ЛОГОС. Ленинградские международные чтения по философии культуры. Книга 1. Разум. Духовность, Традиции. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. С. 211–254.

США книги Ф. Фукуямы «Наше постчеловеческое будущее»). Но ключевыми для реализации идеи серии стали выход под нашей редакцией в 2003 г. первого выпуска «Философского проективного словаря»¹, а также «сдвоенный орешек» – издание в 2006 г. под одной обложкой книги Михаила Наумовича «Философия тела» и моей «Тело свободы»². В первом выпуске «Философского проективного словаря» приняло участие 11 отечественных и зарубежных авторов. В 2020 г. проект был продолжен выходом второго выпуска «Философского проективного словаря»³, в котором приняли участие 9 новых авторов. Проект «Тел мысли» оказался не только долгоживущим, но и востребованным. К примеру, «Тело свободы», радикально переделанное и расширенное до «Воплощения смысла»⁴, было высоко оценено в конкурсе на лучшую книгу по философии в 2019 г.

Потом были и другие проекты, участие в конференциях, публикации, приезды Михаила Наумовича в Россию, в Питер. В один из таких приездов в 2009 г. удалось на базе МГУ и журнала «Философские науки» (а точнее – при активной организационной роли А. А. Пружининой и Г. В. Иванченко), организовать семинар «Личность как проект». Семинар был специально затеян в Москве в самые последние дни июня, накануне отпусков, когда в МГУ нет проблем со свободными аудиториями, и чтобы принять участие в семинаре смогли только заинтересованные отечественные гуманитарии. Семинар вызвал интерес, на который инициаторы даже не рассчитывали – не только москвичей, но и специально приехавших из Екатеринбурга, Перми, Ростова-на-Дону, Саратова, Ставрополя, Сыктывкара. По словам открывавшего семинар А. Г. Асмолова, на психологическом факультете МГУ (где семинар начался) в рабочие дни никогда не было такого количества участников. Затевался семинар как однодневный, но пришлось его продлевать уже на площадке Института философии РАН, а публикация его материалов заняла несколько номеров журнала «Философские науки»⁵. И у семинара были долгие, длящиеся до сих пор последствия – контакты, публикации, конференции, гранты...

Весь этот немного затянувшийся рассказ привожу только для того, чтобы самому вспомнить некоторые события и встречи, сыгравшие роль

¹ Проективный философский словарь. Новые термины и понятия / Под ред. Г. Л. Тульчинского и М. Н. Эпштейна. СПб.: Алетей, 2003. – 512 с.

² Эпштейн М.Н. Философия тела; Тульчинский Г.Л. Тело свободы. СПб.: Алетей, 2006.

³ Философский проективный словарь. Новые термины и понятия. Вып. 2 / Под ред. Г. Л. Тульчинского, М. Н. Эпштейна. СПб.: Алетей, 2020. – 544 с.

⁴ Тульчинский Г.Л. Тело свободы: ответственность и воплощение смысла. СПб.: Алетей, 2019. – 470 с.

⁵ «Личность как автопроект». Материалы Круглого стола 29–30.06.2009 г. // Философские науки. 2009. № 9–12.

езную роль в отечественной философской жизни благодаря участию в них Михаила Наумовича и свидетелем которых довелось быть.

Главное же присутствие Михаила Наумовича в российской политической культуре обеспечивают его публикации и сетевые проекты. Михаил Наумович – автор не только хорошо известный и многими читаемый, но и, пожалуй, один из наиболее значительных среди пишущих на русском языке гуманистичеев. Его отъезд за рубеж в 1990 г. только на короткий период прервал его присутствие в российской гуманитаристике, но очень быстро даже поспособствовал росту его публикаций на русском языке – как в плане их количества, так и объема, не говоря уже о масштабе поднимаемых тем. Причем речь идет не только о научных работах, но и о публицистике на страницах «Сноба», «Новой газеты», в сетевых ресурсах.

Показательно, что М. Н. Эпштейн не ограничивается построением предлагаемых им концептов, их использованием в публикациях; он предпринимает попытки выстраивания новых «означаемых» в реальных практиках. Так, «ИнтеЛнет» (IntelNet, сокращение от intellectual network, интеллектуальная сеть) – не только предложенный им термин, но и междисциплинарное сообщество для создания и распространения новых идей и интеллектуальных движений через Интернет, и одна из ступеней в интеграции нейронных и электронных сетей в создании «синтеллекта» (соразума), и первое интерактивное устройство в области обмена гуманитарными идеями и их регистрации в англоязычном Интернете, вышедшее в открытую сеть. Это устройство было создано в 1995 г. в университете Эмори (Атланта, США) автором словаря при технической поддержке студента Дэниела Абрамса (Daniel Abrams), ставшего потом инженером в корпорации «Apple», как попытка наполнить интеллектуальным содержанием технические возможности сети, интегрировать движение сигналов с движением мысли, чтобы скорость электронных импульсов множила концептуальные ходы и ассоциативные связи. ИнтеЛнет получил награду лондонского Института социальных изобретений и стал старейшим (с 1997 г.) интеллектуальным проектом в русскоязычной сети. В 1995 г. Институт социальных изобретений создал по модели ИнтеЛнета мощный сайт с подробной классификацией и экспертной оценкой более 2000 социально полезных идей. Показательно, что ИнтеЛнет был электронным развитием Банка новых идей, работавшего с конца 1986 г. при московском интеллектуальном клубе «Образ и мысль» под руководством Михаила Наумовича. А впоследствии ИнтеЛнет вместил в себя и другие его проекты: Виртуальную библиотеку, «Книгу книг: Энциклопедию альтернативных идей», «Дар слова: Проективный словарь русского языка», «Веер будущностей», «Техно-гуманитарный вестник» и др.

Михаила Наумовича интересует не столько просто игра в необычное. Доводилось писать, опираясь на концепцию интересного у Я. Э. Голосовкера, почему тексты Михаила Наумовича интересно читать: потому что в них представляется сама кухня «интересного» – симптома, предвестия

радости нового «за»-предельного понимания. Михаил Наумович не останавливается на удивлении, анализе странного. Его больше интересует синтез из этого новых смыслов, открывающих новое знание. Лично мне, наверное, именно это наиболее близко в его творчестве. Сказывается, наверное, техническое образование и раннее увлечение русским формализмом – идеями остранения и сделанности. Человек понимает что-то не просто потому, что в анализе разбирает целое, как пытливым ребенком игрушку. Главное – собрать работающее целое, поняв не только почему, но и как оно – сделанное – работает. Именно это и делает Михаил Наумович, показывая новые возможности делания смыслов.

Не случайно М. Виролайнен в неожиданной для авторов первого выпуска «Философского проективного словаря» рецензии в «Новом мире» писала, что авторы словаря перешагнули постмодернизм как этап трансформации цивилизации (принятый некоторыми адептами за вершину и итог), видя за ним новые горизонты¹. Действительно, Михаила Наумовича, да и меня часто квалифицируют как постмодернистов. Однако для того, чтобы написать столь обстоятельную работу о русском постмодернизме, как эпштейновский «Постмодернизм в России»², нужно находиться в бахтинской позиции «внеаходимости», в «ауте» по отношению к этому постмодернизму.

«Легкая философия» (как называли в немецких университетах работы французских постструктуралистов) лично мне была мало интересна своей неконструктивностью в том плане, что она застыла в стадии остранения (деконструкции) привычного. Но необходим следующий шаг – новая конструктивная работа с остраненными смыслами. От того, что из привычных слов строятся непривычные конструкции, новое знание не возникает. Означающие без означаемого – игра с информацией, данными. Остранение, деконструкция – важная стадия в смене гуманитарной парадигмы, но не самоцель. Это только первая фаза осмысления. За остранением, лиминальностью должна следовать реакгрегация (В. Тернер), монтаж (В. Б. Шкловский) из остраненных смыслов новой целостности.

Важен синтез... И особенно для философии. В советское время много писалось о так называемой «методологической функции философии». Это производило трагикомический эффект. Ученый-экспериментатор не начинает исследование с философских трактатов. Он обращается к ним в поисках способов интерпретации полученных результатов. А серьезность, с которой вещалось о методологической роли философии, вызывала идиосинкразию у естественников и математиков, отталкивала их от официальной философии, побуждая искать новые пути поиска ответов на «предельные вопросы» осмысления мира, общества, человека.

Функция философии в другом – в выстраивании рациональных схем осмысления, питаемых развитием науки, искусства, технологических практик. Она отбирает из них смысловые комплексы и возвращается с

¹ Виролайнен М. Протоязык XXI века // Новый Мир. 2004. № 9. С. 184–189.

² Эпштейн М.Н. Постмодернизм в России. СПб.: Азбука, 2019. – 606 с.

ними в науку через образование, популяризацию. Этот синтез играет важную роль в выстраивании смысловой картины мира, как новый синтез осмысления человеком мира, общества, себя самого, своего места в обществе и мире.

Так что читать Михаила Наумовича Эпштейна не только интересно, но и полезно.

Г. Л. Тульчинский



БРИТВА ОККАМА И АКСИОМАТИКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОПЫТА. ПРОБЛЕМА СОКРАЩЕНИЯ/УМНОЖЕНИЯ СУЩНОСТЕЙ В СОВРЕМЕННОМ КОНТЕКСТЕ

Михаил Эпштейн

Университет Эмори, США

В статье рассматривается принцип экономии мышления и сокращения сущностей («бритва Оккама») в контексте современных научных и философских теорий. Вводится понятие «оккамово число» – соотношение числа сущностей к числу описываемых ими предметов, как языковая проблема соотношения кода и текстов и их соотносительной длины. Обосновывается принцип сокращения длины текстов за счет увеличения кода (словаря); при этом не сокращение, а умножение сущностей оказывается способом экономии мышления. Разумный предел такого умножения задается числом знаков естественного языка, поскольку в них выражена аксиоматика человеческого опыта. Рассматриваются редукционистская тенденция в естественнонаучной методологии (Ф. Крик) и противостоящие ей коррелятивистский (Ф. Коллинс) и эмерджентный (Г. Лиси) подходы. Обсуждается позиция идеалистического монизма (Б. Каструп) и предлагается альтернативная ей позиция *дуомонизма* – двуединства материального и ментального, которые проявляются только одно внутри другого, так что их инверсия, взаимобратимость составляет первореальность *уни-версума* как «единовращения». Нынешний этап цивилизации определяется активностью именно ментального, поскольку научно-технический прогресс обеспечивает потенциальную воспроизводимость материальных явлений и предоставляет приоритетный статус нередуцируемой реальности субъективному опыту. В аксиоматику человеческого опыта входит его адресность, *интерсубъективность*, в связи с чем проблема умножаемых *сущностей* переходит в проблему множественных *существ*, субъектов со-знания, т.е. соразделяемого опыта.

Ключевые слова: бритва Оккама, эмерджентность, идеалистический монизм, дуомонизм, интерсубъективность.

This article discusses the principle of economy of thought and reduction of essences (“Occam’s razor”) in the context of contemporary scientific and philosophical theories. I. Kant’s skeptical attitude towards this principle and the necessity he stressed for the specification of essences anticipate the latest cybernetic approach to the almost infinite information capacity of each entity. The article introduces the concept of “Occam’s number” – the ratio of the number of essences to the number of entities they describe, as a language problem of the relationship of code and text and their relative length. The principle of reducing the length of texts by increasing the vocabulary (code) demonstrates that the limited proliferation of essences rather than their reduction is a way to the economy of thought. The rational limit of such proliferation is set by the number of signs of natural language as they express the axioms of human experience. The article considers the correlativistic (F. Collins) and emergent (G. Lisi) approaches that challenge the reductionist tendency in the natural science methodology (F. Crick). In contrast to B. Kasstrup’s idealistic monism, the position of *duomonism* (or uni-duality) is proposed: the duality of the mental and the material that manifest themselves only one within the other, so that their inversion, mutual reciprocity is the primary reality of the uni-verse (“turning around one”). The current stage of civilization is dominated by the activity of the mental, because the advance of science and technology makes all material entities reproducible (simulacra) and gives priority to the irreducible reality of the subjective experience. The axiomatics of human experience includes its *intersubjectivity*, thus the problem of multiple essences turns into the problem of multiple beings, the agents of *con-sciousness* as shared experience.

Keywords: Occam’s razor, emergence, idealistic monism, duomonism, intersubjectivity.

Сохраняет ли силу и в наше время методологический принцип, известный со времен средневековой схоластики и условно именуемый «бритвой Оккама»? Не ведет ли он к редукционизму, к господству естественнонаучного материализма – и какие доводы против него выдвигает современная философия?

Обоюдоострая бритва Оккама

«Бритва Оккама» – известный принцип экономии мышления, который формулируется так: «Сущности не следует умножать сверх необходимости»¹. Если какое-либо явление можно объяснить одной или несколькими причинами, то следует предпочесть самое простое объяснение. Сведение многого к одному, сложного к простому – вот самый надежный путь к истине. На этом основании, например, Лаплас на вопрос Наполеона, почему в его системе мира ни разу не упомянут Бог, ответил, что он не нуждается в этой гипотезе. «Бог» – та «излишняя» сущность, которая не требуется для объяснения физических или астрономических явлений, выводимых из естественных причин.

Но полезно вспомнить, что для самого Оккама и других средневековых мыслителей «бритва» как раз служила инструментом «отрезания» всех других сущностей, кроме Бога. Зачем нужны специфические причины для объяснения тех или иных явлений, если все они могут быть выведены из воли и промысла Бога? Единственной необходимой перво-сущностью и был Бог, а все остальное в мироздании полностью производно от нее. И если впоследствии, с развитием эмпирической науки, принцип «экономии мышления» стал обращаться против сверхъестественных сущностей, то не следует ли критически отнестись к самому этому принципу? Ведь «бритва» Оккама – обоюдоострая и при объяснении мира может отрезать и объявлять излишним как Бога, так и всё, кроме Бога.

На разных этапах развития науки бритва Оккама, выпрямляя логику доказательства, в то же время вела к *редукционизму*. Например, велик соблазн свести биологические явления к физическим и химическим, т.е. сократить «живое» как самостоятельную сущность, редуцировать организм к тем же законам, что управляют неорганической природой.

В «Критике чистого разума» Иммануил Кант скептически отзываясь о презумпции сокращения сущностей до единого: «Тем самым утверждается, что сама природа вещей дает материал для достигаемого разумом единства... Хотя это единство есть только идея, его всегда искали столь ревностно, что есть больше оснований сдерживать эту страсть, чем поощрять ее» [7, с. 502].

¹ «*Non sunt multiplicanda entia sine necessitate*». У самого английского философа и монаха Уильяма Оккама (1285–1347) встречается несколько другая формулировка: «Множество не следует утверждать без необходимости». Нынешняя появилась значительно позднее, в XVII в.

Сам Кант утверждает: «Entium varietates non temere esse minuendas» («Многообразие существей не следует опрометчиво сокращать», или «Различие между существями не следует необдуманно уменьшать»). Кант выступает за принцип потенциально бесконечной спецификации, т.е. перехода от родов к видам и далее подвидам и все более мелким рядам явлений. «Познание явлений в их полном определении... требует безостановочно продолжающейся спецификации наших понятий и продвижения к все еще остающимся различиям, от которых видовое понятие и еще в большей мере родовое понятие отвлекаются».

Однако кантовская критика Оккамовой бритвы мне представляется ограниченной. Предлагаемая последовательную спецификацию явлений, Кант не настаивает на ее необратимом характере. Если свести все соли к двум видам, кислым и щелочным (его собственный пример), то позволительно ли сущность кислого и щелочного свести обратно к общей сущности соли? Или «кислотность» и «щелочность» суть самостоятельные, хотя и соотносимые сущности? Иными словами, сокращает ли их бритва Оккама, приводя к единую сущность соли или даже к единую сущность соли и земли, а дальше – к единую сущность всей физической материи? Очевидно, что Кант не одобряет подобной редукции, но и решительных доводов против генерализации не приводит, лишь предлагая дополнять ее спецификацией.

Мне представляется, что между сущностями разных уровней: рода, видов, подвидов и т.д. нет полной сводимости ни в ту, ни в другую сторону. Общее несводимо к своим разновидностям, а разновидности – к общему. Индивиды несводимы к универсалиям, а универсалии – к индивидам. После выхода моей книги «Философия возможного» (2001), где выдвинут этот принцип взаимной несводимости [15, с. 126–137; 2, с. 117–129], он получил название «щетины Эпштейна» – как образная антитеза «бритве Оккама», как утверждение многосущности бытия. Принцип гласит: «сущности можно умножать по мере необходимости». Не сверх, но по мере. Но чем определяется эта мера?

Оккамово число. Код и тексты

Обычно считается, что существей должно быть намного меньше, чем явлений, поскольку в этом и состоит необходимость познания – объяснения одного другим. Но возьмем такой наглядный предмет, как яблоко, – есть ли у него своя особая сущность, которая присутствует в огромном множестве предметов, именуемых «яблоками», и выделяет их в более общей категории «фрукты»?

По мысли Сета Ллойда, профессора механики Массачусеттского технологического института и научного руководителя Исследовательской лаборатории электроники, информационная насыщенность яблока чрезвычайно велика. «Вселенная, в сущности, является гигантским компьютером, в котором каждый атом и каждая элементарная частица содержат биты информации... Битов в яблоке всего в несколько раз больше, чем атомов, – несколько миллионов миллиардов миллиардов нулей и еди-

ниц» [8, с. 7, 10]¹. В свете современной теории информации трудно говорить о том, что некий индивидуальный объект можно без остатка свести к некоей «родовой» сущности, например яблоко – к общей сущности плодов. В конце концов, каждая вещь вполне объяснима только из нее самой и в этом смысле представляет собой особую, ни к чему несводимую сущность. Ошибочность редукционизма особенно наглядна сейчас, когда явления открываются нам во всей своей информационной сложности.

Принцип экономии мышления гласит: простое и краткое описание следует предпочесть длинному и сложному. Но можно ли описать яблоко, как единицу человеческого опыта, проще и короче, чем словом «яблоко»?

Введем условно такой параметр: *Оккамово число* – число универсалий, деленное на число индивидов (реалий), которые ими описываются. Чем меньше Оккамово число, тем меньше сущностей, необходимых для объяснения вещей, и тем экономнее язык их описания. Наименьшее Оккамово число возникает при делении единицы на бесконечность, если для объяснения всего бесконечного множества явлений используется одна сущность, полагать ли ее Богом или материей. Наибольшее Оккамово число – это когда для объяснения определенного множества явлений используется равное ему множество сущностей. Не исключено и дальнейшее возрастание этого числа, если для объяснения одного явления используется множество сущностей. Такая игра множащихся интерпретаций при истолковании одного слова или текста входит в методологию гуманитарных наук как предпосылка экзегетики и герменевтики.

На языке теории информации Оккамово число – это соотношение знаков кода и длины описания. Обычно, чем больше знаков в коде, тем короче описание, и наоборот, чем проще код, тем сложнее описание тех же самых вещей. Например, если в коде есть только общие понятия, типа «растения», «животные», то описание яблока становится очень длинным, поскольку приходится вводить все характеристики, отличающие его не только от других плодов, но и от других явлений растительного царства. Если же свести описание к минимуму, например, к понятию «яблока», то, наоборот, код станет очень длинным, включая названия всех растений, плодов...

Вопрос в том, на каком уровне лучше экономить, т.е. уменьшать Оккамово число: на уровне кода или дескрипций? Есть разные подходы. Я предпочитаю увеличивать словарь (код), чтобы уменьшать длину описания. Но тогда возрастает число терминов и их дефиниций в словаре. Что выгоднее, «оккамнее»: минимализация или максимализация словаря и, соответственно, максимализация или минимизация текстов?

¹ Ллойд, по сути, подтверждает известное суждение Демокрита, что сущность вещи неотделима от самой вещи и производна от тех атомов, из которых она составлена. По Аристотелю, «Демокрит считает природой вечного малые сущности, бесконечные по числу» [5, с. 75].

Словарь (код) – лишь один из множества текстов, на которых описывается многообразие мировых явлений, в том числе «яблок». Текстов-описаний – огромное множество, а метатекст, код, словарь, на основе которого производится все это множество описаний, – только один. Поэтому в принципе выгоднее, экономнее увеличивать длину этого метатекста, словаря, т.е. *до разумного предела* множить число сущностей, что позволяет сократить огромное число текстов, повторяющих те же дефиниции при описании тех же объектов. Бритва Оккама – это принцип не экономии, а напротив, расточительства, поскольку, утверждая лишь одну сущность (Бога, материю или какую-либо другую), она предполагает бесконечно длинные описания конкретных явлений. Поэтому для мышления выгоднее увеличивать число знаков кода, попутно снижая длину множества текстов. Например, введя в код понятие «яблоко», мы с его помощью описываем множество яблок, экономя на определении этого термина внутри каждого текста. Так с целью упрощения текстов усложняется код.

Но до разумного предела. Чем же он определяется? Я полагаю, что объемом естественного языка – во всяком случае, для философии и вообще гуманитарных наук. Естественный язык, во всей совокупности своих знаков (слов, понятий), выработанных естественным *разумом* человечества, – это и есть *разумный* предел того словаря (кода), которым может оперировать гуманистика¹. Не больше, но и не меньше. Не обязательно расширять этот словарь введением десятков тысяч специальных терминов, скажем, из ботаники или астрономии. Но и не следует сокращать этот словарь до самых общих категорий, таких как «материя», «идея», «форма», «единство», «противоречие»... Слово «яблоко» вполне легитимно входит в философский код, в разряд сущностей, которыми оперируют гуманитарные науки, поскольку само человечество в коллективном акте мышления выделило этот предмет и наделило его особым знаком в языке².

Можно также представить *подвижную шкалу*, на которой Оккамово число меняется в зависимости от избранной рамки объяснения (фрейма): то заостряется бритва, то отращивается щетина. Можно избирательно «выстригать», сущностно сокращать определенные области бытия, например те, что изучаются физикой, а другие предоставлять плюралистическому росту, например те, что рассматриваются гуманитарными науками. Если продолжить метафору «бритва Оккама», то позволительно говорить о философии как о «парикмахерском» искусстве. Разные «прически» – разные модели мироздания: от «стрижки наголо» до «буйных кудрей». Одна из задач философии – исследовать применимость подвижной Оккамовой шкалы к разным областям бытия и дискурсивным стратегиям.

¹ О значении естественного языка и частотного словаря в формировании философских категорий см.: «Предлог “в” как понятие. Частотный словарь и философская картина мира» [11, с. 228–253].

² См. подр.: «Личный код. Индивиды и универсалии в гуманитарных науках» [14, с. 429–443].

Редукция и эмерджентность

Сказанное выше о бритве Оккама имеет прямое отношение к центральным философским вопросам современности. Какова природа первичной реальности и годится ли естественный язык для ее описания?

С прогрессом биохимии и нейропсихологии за последние десятилетия усилилась уже доминирующая с середины XIX века тенденция объяснять душевные состояния человека воздействием химических веществ. Нобелевский лауреат биохимик Фрэнсис Крик, сооткрыватель (с Дж. Уотсоном) двойной спирали ДНК, так начал свою книгу «Поразительная гипотеза: Научный поиск души»: «Поразительная гипотеза состоит в том, что “Вы”, ваши радости и печали, ваша память и устремления, ваше чувство собственной личности и свободной воли, – все это фактически не более чем способ действия обширного собрания нервных клеток и их ассоциированных молекул. Как сказала бы Алиса у Льюиса Кэрролла, “Вы не что иное, как пачка нейронов”» [1, с. 3].

Иными словами, вся этика и психология, все, что мы называем душой и духом, гармонией и гением, отрезается от реальности бритвой Оккама и выступает лишь как эманация нейронов, субъективное переживание химической и физической реальности. Ф. Крик противопоставляет свою научную теорию души как «пачки нейронов» и даже «электронных проводящих путей» религиозному и психологическому ее пониманию. Книга завершается критикой строки из Псалмов: «Славлю Тебя, потому что я дивно устроен» (Пс. 138:14) – биохимик полагает, что псалмопевец «имел только косвенный взгляд на тонкую и изощренную природу нашего молекулярного устройства».

Френсис Коллинз (*Francis Collins*) – американский генетик, ставший известным как руководитель проекта по расшифровке человеческого генома, но при этом открыто исповедующий свои религиозные взгляды, – так ответил на вопросы журналиста Джона Хоргана:

«Хорган: Что вы думаете о нейротеологии, которая пытается идентифицировать нейронную основу религиозных переживаний?»

Коллинз: Я думаю, что это увлекательно, но не особенно удивительно. Мы, люди, состоим из плоти и крови. Поэтому меня не обеспокоило бы, если бы при переживании какого-то мистического опыта обнаружилось, что моя височная доля была возбуждена. Это не означает, что подлинное духовное здесь отсутствует. Те, кто подходит к этому вопросу с презумпцией, что нет ничего вне естественного мира, посмотрят на эти данные и скажут: “Ну вот, видите?” А те, кто считает людей духовными созданиями, скажут: “Круто! У этого мистического опыта есть корреляция в природе! Разве не так?!”» [9]

Это одна линия аргумента: если у психических состояний есть мозговые, физические корреляты, то это означает, что у физических процессов могут быть какие-то неизвестные нам психические предпосылки – точнее, известные, но лишь по нашему внутреннему опыту.

Возможна и другая линия аргументации. «Души нет», есть только нейроны. Ну а плоть есть? Если рассматривать плоть в электронный микроскоп, добираясь до отдельных молекул и атомов, то ничего осязаемого, плотского вообще в природе не обнаружится. Есть только частицы, волны,

кванты, вероятности, импульсы, в которых не остается ничего, порождающего желание, любовь, восхищение. «Плотское» – это свойство определенных молекулярно-клеточных скоплений взаимодействовать с другими молекулярно-клеточными скоплениями на определенном уровне их физико-биологической организации. «Плоть» – условное словесное допущение, которым мы обмениваемся, чтобы понимать и чувствовать друг друга, ибо оно соответствует нашему опыту живых существ, наделенных особым полем восприятия. В этом человеческом диапазоне и образуются понятия «плоти» и «души»; здесь они такая же *реальность*, как молекулы и атомы в поле наблюдения микроскопа или синхрофазотрона.

Понятие эмерджентности, введенное в философию Дж. Г. Льюисом в 1875 г. в книге «Проблемы жизни и духа» и далее развитое в философии процесса у А. Н. Уайтхеда и С. Александера, представляется самым радикальным вызовом редукционизму и вообще «бритвенному» мышлению. Приведу суждение известного американского теоретического физика Гаррета Лиси, автора «Исключительно простой теории всего», о том, что верхние уровни бытия человека несводимы к физическим и химическим элементам природы, даже если возникли из них посредством самоорганизации. Английский термин «emergence», весьма значимый в философии и науке, означает возникновение новых свойств при переходе с одного на другой уровень бытия.

«Мы знаем, что волшебство жизни происходит от возникновения новых свойств (emergence). Только невероятно большое количество взаимодействий делает эту магию возможной. Описывать романтическую любовь как одновременный взаимный укол и вливание окситоцина – значит вульгаризировать согласованный танец огромного числа молекул, которых больше, чем звезд в наблюдаемой вселенной. Числа находятся за пределами астрономических. В каждой клетке человека содержится около 100 триллионов атомов, и около 100 триллионов клеток – в каждом человеке. Число возможных взаимодействий экспоненциально возрастает с числом атомов. Именно эмерджентные (emergent) качества этого огромного космоса взаимодействующих сущностей делают нас тем, кто мы есть... Таковы триумф и трагедия нашего самого древнего и мощного метода науки: анализа – понимания вещи как суммы ее частей и их действий. Мы изучили и извлекли пользу из этого метода, но мы также узнали его пределы. Когда количество частей становится огромным, например у атомов, составляющих человека, анализ практически бесполезен для понимания системы, даже если система возникает (emerge) из своих частей и их взаимодействий. Мы можем эффективнее понимать сущность, используя принципы, выведенные из экспериментов на уровне ее собственного или ближайшего масштаба, на ее собственном уровне» [4, с. 21–22].

Эмерджентность – это возникновение новых сущностей, несводимых к тому, из чего они возникли¹. Это означает, в частности, что феномен любви более точно описывается не с нижних уровней – физических, хи-

¹ Переход от редукционистского к эмерджентному подходу рассматривается на материале аналитической философии и ее конвертации в философию синтеза в моей статье «От анализа к синтезу. О призвании философии в XXI веке» [12].

мических, клеточных, нейронных, а в ряду феноменов того же уровня: нежность, вдохновение, желание, соблазн, ревность... Или даже в контексте более высокого уровня эмерджентности: платоническая любовь, Афродита Урания, любовь человека к Богу и Бога к человеку...

Человеческая реальность и естественный язык

Как известно, даже свойство такого простейшего химического соединения, как вода, не определяются свойствами входящих в него молекул водорода и кислорода. Тем более душевные состояния, не фиксируемые приборами, но воспринимаемые во внутреннем опыте человека, несводимы к химическим веществам: фенилэтиленамину, окситоцину и пр., наблюдение за которыми в микроскоп или описание которых формулами их молекулярного состава не имеет ни малейшего сходства с той любовью, которую мы переживаем. Конечно, в результате обработки данных о триллионах химических взаимодействий, возможно, и удастся составить информационную карту некоего мгновенного всплеска эмоций у любящего. Но одно слово «любовь», знак естественного языка, дает гораздо более краткое и точное обозначение этого феномена, чем петабайты цифровой информации. Преимущество естественного, «аналогового» языка не только в его краткости по сравнению с триллионными рядами цифр, но и в том, что он уникально точен при обозначении тех состояний, которые переживаются субъектом и мгновенно узнаются им как свои, как первичные аксиомы опыта.

Ни о душе, ни о плоти нельзя говорить точнее, чем говорит наш человеческий язык, поскольку для языка химических или математических формул их просто не существует. Точно так же лицо человека исчезает, если рассматривать его в микроскоп. Видны крупные поры, шелушинки кожи, потом, при резком увеличении, какие-то орнаменты, структура тканей, а дальше клетки, молекулы, атомы... Но лица уже нет. Как же мы способны воспринимать человеческую личность, ее красоту, обаяние, если даже лицо – только иллюзия? На самом деле, то, что составляет человеческий мир и обозначается словами «лицо», «плоть», «душа», «личность», «красота», «любовь», – это и есть первичная, соразмерная человеку реальность. А реальность, которую мы рассматриваем в микроскоп или телескоп и описываем языком точных наук, вторична по отношению к человеку и его «неточному» языку. Конечно, нас искушает представление о том, что микроскоп знает истину лучше, чем человеческий глаз. Но ведь и микроскоп создан человеком для человеческого глаза, он тоже гуманитарный прибор по своим истокам и параметрам, хотя в нем человеческое и выходит за границы себя, что тоже в высшей степени человечно.

Таков ответ самого языка на вопрос, какая *реальность* первична: человеческая или микроскопная, телескопная, орудийная, сотворенная нами самими? Реальность самого человека не исключает других полей восприятия (микро-, мега-), напротив, сама их технически учреждает. Но *человеческая реальность* остается общим знаменателем всех этих полей, созданных на ее основе и расходящихся в пространства микромира и мегамира. И как бы ни декодировались и ни критиковались расплыв-

чатые понятия «плоть» и «душа» в других дисциплинарных языках, они остаются полнозначными и неделимыми в том первичном языке, на котором выражается наша человечность. Мы так же не можем выйти за реальность этого языка, как не можем сами себя родить. Мы можем творить – но *не себя*, а лишь *из себя*, то есть исходя из своей, уже сотворенной, человеческой данности.

Аксиоматика опыта. Возвращение к первоначалу

Все научные исследования объективной реальности в конце концов опираются в самого исследующего субъекта, его оптику, психику, призмы и горизонты восприятия – не в индивида, а в человечество как интегрального субъекта. Об этом предупреждал, опираясь на парадоксы новейшей физики, еще П. Валери в эссе «Наша судьба и литература» (1937): «– Нужно предвидеть, – говорил я им [физикам], – что в самое ближайшее время вам придется заняться исследованиями чувствительности и органов чувств. Именно здесь кроются ваши главные приборы. Все измерения, которые осуществляете вы, физики, выявляют осязание, зрение, мускульное чувство... Промежуточные посредники бесконечно удаляют вас от крохотного луча, в котором все эти чувства с чем-то соединяются. Вы начали с того, что вообразили себе то, что, как вам кажется, существовало ниже уровня чувств, по образу того, что ими воспринимается; но теперь вы достигли допустимого предела этих образов и аналогий. Нужно вернуться к первоначалу, к этим так малоизученным чувствам, с помощью которых мы познаем окружающее» [6, с. 263].

Валери, по сути, говорит об *аксиоматике человеческого опыта*, которая предшествует всем теоретическим аксиомам. Новая в эпоху Валери квантовая физика, дойдя до пределов в изучении материального микромира, сама потребовала «вернуться к первоначалу» – к наблюдателю, к органам чувств как к главным приборам. И если гуманитарные науки выражают интерес человека к самому себе, то это не знак видового эгоизма или нарциссизма, а единственно надежная предпосылка всех других способов научного познания. Мы такие, какие есть, и такими вынуждены принимать себя на веру. «Я» – это аксиома нашего опыта, которая лежит в основании любых теорем научного знания. Мы даны себе как условие всяких дальнейших экспериментов, которые проводятся человеком на основе данных ему способов восприятия и мышления. Даже если мы глядим в микроскоп или телескоп, мы не можем «выпрыгнуть» из своих зрачков, из своих нервов, из своего мозга. Эта *аксиоматика опыта* и есть исходный акт любого научного познания: признание себя, познающего, отправной точкой всех дальнейших исследований.

По мысли современного голландского философа и компьютерного инженера Бернардо Каструпа, самая экономная онтология из всех возможных – это идеализм [3]. Материализм, отдающий первенство материи, – это вторичная, искусственная конструкция, не отвечающая принципу экономии (*parsimony*) мышления, которое всегда и повсюду должно опираться прежде всего на свои собственные данные, на реальность самого сознания. Мы не знаем того, что называем «материей», мы только строим косвенные предположения о некоей субстанции, лежащей в основе наблю-

даемого мира; мы напрямую знаем лишь сознание, поскольку оно само знает и объясняет себя. Постулирование материи, внеположной сознанию, в качестве первичной реальности, – это абстракция, выводящая за пределы достоверного опыта. Известно, что Сэмюэл Джонсон в ответ на солипсический аргумент своего старшего современника епископа Беркли о том, что мир – это лишь наши ощущения, с силой ударил ногой о камень и воскликнул: «Вот как я это опровергаю». Конкретность, твердость, осязаемость, непроницаемость физических объектов – вот причина, по которой большинство людей отвергает идеализм. На это Каструп возражает, что сама осязаемость, непроницаемость и т.д. – это тоже качества нашего опыта, проекция ощущений, которые и знакомят нас с миром. Камень сам по себе, вне наших зрительных и осязательных ощущений, – это пустая абстракция и не имеет никаких качеств [3, с. 131].

Итак, сознание, по Каструпу, есть первичная реальность, которая сама объясняет себя. Тем самым снимается «трудная проблема сознания», как ее назвал австралийский философ Дэвид Чалмерс (Chalmers), – проблема выведения бесспорного, самоочевидного опыта сознания из материального устройства мозга и всего мироздания. Точнее, эта проблема даже не возникает, поскольку сознание выводится из самого себя, это бытийный примитив, не сводимый ни к чему иному.

Идеалистический монизм Каструпа вызывает у меня сильные возражения, поскольку при устранении проблемы сознания встречно возникает «трудная проблема материи»: как вывести ее существование из первичности ментальных структур?¹ Я исхожу из другого философского принципа, который можно обозначить как «*дуомонизм*». Бытие, как лента Мёбиуса, постоянно переворачивается с одной стороны на другую: ментальность оборачивается материальностью (мозг), а материальность – ментальностью (сознание). Лента одна, но ее главное свойство – обратимость. Если на одной стороне ленты написать «ментальность», а на другой – «материя», то, двигаясь вдоль одной стороны, приходим к другой. *Инверсия* лежит в основе универсума как своего рода *инверсума*. *Universum is inversum*.

Инверсия – это не редукция к одному, это именно *двусторонность*, само свойство обратимости как *первичное* по отношению и к материальному, и к ментальному. *Сознание всегда пребывает (находит себя) в мире, в той же степени, в какой мир пребывает (обнаруживает себя) в сознании*. Что общего между этими двумя способами бытия, материальным и ментальным? – Предлог «в», указывающий на взаимовключенность сознания и мира: одно *в* другом. Ср. у Ф. Тютчева: «Всё во мне, и я во всем!» Первично не ментальное или материальное, а сама их способность пребывать друг в друге, обращаться друг в друга. Это не дуализм двух субстанций в декартовском смысле, а *монизм обратимости*, что эмблематически выражено в самом понятии «*универсум*», буквально

¹ См. мою полемику с монизмом Каструпа в статье «Всё – из вращения! Ментальность оборачивается материальностью (мозг), а материальность – ментальностью (сознание)» [13].

«единовращение» (от лат. *unus*, один, и *versus*, причастие от глагола *vertere*, вращать/ся). Вращение предполагает наличие по крайней мере двух сторон у того, что вращается.

*Реальность как интересубъективность.
От сущностей к существам*

Вопреки тривиальному представлению о торжестве материализма в методологии современной науки, на данном витке ее развития мы находимся скорее на *ментальной* стороне ленты Мебиуса. Именно сознание все более обнаруживает свойства онтологического примитива. Природа реальности резко меняется с изобретением новых технологий, способных воспроизводить материальные свойства предметов. Раньше реальное отождествлялось с объективным, доступным для наблюдения и для регистрации приборами. Напротив, субъективное, т.е. сознание, воля, чувства, считались скорее ирреальными, относились к сфере воображения. Однако реальность быстрее всего теряет свою опору именно в области объективного. Между реальным предметом и точной его копией, создаваемой нанотехнологиями на атомарном уровне или средствами трехмерной печати, уже нет никакой принципиальной разницы. Подделка материального объекта неотличима от него самого. Симулякр успешно вытесняет любой оригинал, точнее, отменяет сам статус оригинала. Все предметы в принципе виртуально воспроизводимы. Голография создает полную оптическую иллюзию объекта, а нанотехнологии будущего смогут строить из элементарных частиц точные копии любых объектов, воспроизводя их тактильные свойства, запахи и пр.

И тогда именно субъективное оказывается гораздо более надежной опорой реального. Все можно подделать – только не состояние субъекта, его мысль, волю и желание. Безупречно подделанный предмет – это тот же предмет. Подделанная воля – это уже не воля, а отсутствие таковой. Притворная любовь – это уже не любовь, а всего лишь притворство. Невозможно подделать веру, страх или радость, поскольку они переживаются субъектом изнутри и их подделка означает их отсутствие.

И чем глубже мы погружаемся в области ментального, тем достовернее реальность и меньше риск ее подделки. Самая затаенная мысль реальнее, чем выразившее ее слово («мысль изреченная есть ложь» – Ф. Тютчев). В самом начале только что вышедшего фильма «Я думаю, как всё закончить» Чарли Кауфмана (2020) звучит такая максима: «Иногда мысль ближе к истине, к реальности, чем действие. Вы можете сказать что угодно, сделать что угодно, но вы не можете подделать мысль»¹. Сила разума и воли становится решающей в формировании реальности: то, чего мы хотим, на чем настаиваем, во что верим. «Я» или «мы» своим сознательным усилием определяем то, чему быть, что войдет

¹ Это высказывание из одноименного романа канадского писателя Йена Рейда, по которому снят фильм (Iain Reid, *I'm Thinking of Ending Things*, 2016; буквально – «Я думаю об окончании вещей»). Кстати, это заглавие поддается и метафизической интерпретации: если мысль – единственная реальность, то она кладет конец всем вещам.

в наличный состав бытия. Таков один из главных парадоксов современной «материалистической» цивилизации. Именно благодаря новейшим научным технологиям и искусству «симуляции» значение человеческого и даже сугубо личного не падает, а возрастает. Реальность – не «мир как он есть», не «совокупность материальных явлений», не «объективная реальность, данная нам в ощущениях» – такой материализм все больше воспринимается как философский «отстой». Объективное отступает перед субъективным. Уже не «что», а «кто» лежит в основании вещей, так сказать, вещающих, несущих весть, голос, интенцию субъекта.

Конечно, «бритва Оккама» может вторгаться и в область «кто-онтологии», способствуя солипсизму, отсекая все, что расположено за пределом моего «Я» и очерченного им субъективного мира. Однако вернее было бы сказать, что принцип Оккама «Не умножать сущности сверх необходимости» оказывается неприменимым в *кто-онтологии*, поскольку речь идет уже вообще не о *сущностях*, а о *существах*. *Существо* – это особая категория бытия, глубоко отличная от *сущности*, как, впрочем, и от *существования*, – несводимая к эссенциализму и экзистенциализму. Существо «самосущностно» и уникально, оно само задает формы своего существования. Существо – это самодействующее «некто», бытие которого определяется его собственной волей, интенциями, потребностями, автономными по отношению к среде обитания. Существо – то, что может *себя* вести, т.е. быть субъектом желания и действия. Возвратное местоимение «себя» появляется в языке как особая логико-грамматическая категория, центральная для кто-онтологии.

Кто-онтология – гораздо менее развитая область философии, чем что-онтология, поэтому, перенося фокус внимания с сущности на существо, приходится заново выстраивать ряд альтернативных понятий¹. В аксиоматику человеческого опыта входит его соразделенность с другими. Сознание не только всегда *о чем-то* (интенциональность), но и *с кем-то* (адресованность), что запечатлено в самой структуре этого понятия – сознание. Это калька с латинского *conscientia*, что в буквальном переводе означает «совместное знание» (от глагола *conscire* – знать вместе с другим, «со-знать»). Таким образом, реальность все более определяется не просто субъектно, но *интерсубъектно*, как диалогическое отношение между существами, точнее, как реальность другого существа – *внезаходимая воля и внезаходимое желание*. В конце вышеупомянутого фильма «Я думаю, как всё закончить» главный герой принимает Нобелевскую премию за самое фундаментальное свое открытие, которое формулирует-

¹ В частности, понятие «кто» сближает онтологию с теологией, поскольку свойство «быть существом» человек разделяет с Богом. Не случайно, что самая принципиальная критика понятия «сущности» пришла из богословия Григория Паламы, различающего непознаваемую сущность (эссенцию) и проявляемую энергию Бога. Сущность извечно предопределена и самотождественна, а энергия – это спонтанное волеизъявление Бога и проявляется как благодать, а в человеке – как свободная воля принять или отвергнуть эту благодать. Энергичная ветвь современного православного богословия развивается более динамично, чем эссенциалистская, во многом благодаря работам Сергея Хоружего [10].

ся так: «Только в таинственных уравнениях любви можно найти какие-либо логические причины». И далее, обращаясь к залу, наполненному всеми персонажами его жизни, памяти и воображения: «Вы – причина того, что я есть. Вы все – мои причины».

Вот это и есть новый критерий реальности – не материальность предмета, а наличие мысли и воли, которая встречает меня извне – другие существа в их обращенности на меня. Моя *хотимость*, *волимость*, *желанность*, *любимость* – или, напротив, нежеланность, неприемлемость, отверженность. Действительность охватывает бытие всех вещей, поскольку они тоже участники и посредники во взаимодействии сознаний. Именно всемогущество техники, овладевающей материальным миром и свободно строящей его из себя, переносит атрибуты первичной реальности в сферу интересубъектного опыта.

Литература

1. *Crick F.* Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for Soul. New York: Charles Scribner's Sons, 1994.
2. *Epstein M.* A Philosophy of the Possible: Modalities in Thought and Culture / Transl. by Vern W. McGee and Marina Eskina. Boston, Leiden et al: Brill Academic Publishers / Rodopi (Value Inquiry Book Series 333), 2019.
3. *Kastrup B.* The Idea of the World: A Multi-Disciplinary Argument for the Mental Nature of Reality. Winchester, UK; Washington, USA: Iff Books, 2019.
4. *Lisi A.G.* Emergence // This Idea Is Brilliant, Lost, Overlooked, and Underappreciated Scientific Concepts Everyone Should Know / Ed. by John Brockman: New York et al. Harper Perennial, 2018. P. 21–22.
5. *Барнз Дж.* Демокрит // Канто-Спербер М., Барнз Дж., Бриссон Л., Брюнсвиг Ж., Властос Г. Греческая философия. В 2 т. Т. 1. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006.
6. *Валери П.* Эстетическая бесконечность: Эссе / Пер. с франц. М. Таймановой. М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2020.
7. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1999.
8. *Ллойд С.* Программируя Вселенную. Квантовый компьютер и будущее науки. М.: АНФ, 2013.
9. The Scientist as Believer (Francis Collins interviewed by J. Horgan) // National Geographic Magazine. February 2009. URL: <http://inters.org/Collins-Scientist-Believer>.
10. *Хоружий С.С.* Очерки синергийной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
11. *Эпштейн М. Н.* Знак пробела. О будущем гуманитарных наук. М.: Новое литературное обозрение, 2004.
12. *Эпштейн М.Н.* От анализа к синтезу. О призвании философии в XXI веке // Вопросы философии. 2019. № 7. С. 52–63.
13. *Эпштейн М.Н.* Всё – из вращения! Ментальность оборачивается материальностью (мозг), а материальность – ментальностью (сознание) // Независимая газета (Приложение «Наука»). 2019, 8 октября. С. 9, 12.
14. *Эпштейн М.Н.* От знания – к творчеству. Как гуманитарные науки могут изменять мир. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.

15. Эпштейн М.Н. *Философия возможного*. СПб.: Алетея, 2001.

Epshtein, Mikhail N. *Occam's razor and axiomatics of human experience. The problem of reduction/proliferation of entities in the contemporary context*

References

1. Crick, F. (1994), *Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for Soul*, Charles Scribner's Sons, New York.
2. Epstein, M. (2019), *A Philosophy of the Possible: Modalities in Thought and Culture*, transl. by Vern W. McGee and M. Eskina, Brill Academic Publishers / Rodopi (Value Inquiry Book Series 333), Boston/Leiden.
3. Kastrup, B. (2019), *The Idea of the World: A Multi-Disciplinary Argument for the Mental Nature of Reality*, Iff Books, Winchester, UK; Washington, USA.
4. Lisi, A.G. (2018), Emergence, in: Brockman, J. (ed.), *This Idea Is Brilliant. Lost, Overlooked, and Underappreciated Scientific Concepts Everyone Should Know*, Harper Perennial, New York et al., pp. 21–22.
5. Barnes, J. (2006), Demokrit [Democritus], in: Canto-Sperber, M., Barnes, J., Brisson, L., Brunschwig, J., and Vlastos, G., *Grecheskaya filosofiya* [Greek philosophy], in 2 vols, vol. 1, Greko-latinskiy kabinet Yu. A. Shichalina, Moscow.
6. Valéry, P. (2020), *Esteticheskaya beskonechnost': Esse* [Aesthetic infinity: Essays], Taymanova, M. (transl.), KoLibri, Azbuka-Attikus, Moscow.
7. Kant, I. (1999), *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], Nauka, Moscow.
8. Lloyd, S. (2013), *Programmiruyaya Vselennuyu. Kvantovyy komp'yuter i budushcheye nauki* [Programming the Universe: A Quantum Computer Scientist Takes on the Cosmos], ANF, Moscow.
9. The Scientist as Believer (Francis Collins interviewed by J. Horgan) (2009), in: *National Geographic Magazine*, February, URL: <http://inters.org/Collins-Scientist-Believer>.
10. Khoruzhiy, S.S. (2005), *Ocherki sinergiyonoy antropologii* [Essays on Synergistic Anthropology], Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, Moscow.
11. Epshtein, M.N. (2004), *Znak probela. O budushchem gumanitarnykh nauk* [Space mark. About the future of the humanities], Novoye literaturnoye obozreniye, Moscow.
12. Epshtein, M.N. (2019), Ot analiza k sintezu. O prizvanii filosofii v XXI veke [From analysis to synthesis. On the vocation of philosophy in the 21st century], in: *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], no. 7, pp. 52–63.
13. Epshtein, M.N. (2019), Vsyo – iz vrashcheniya! Mental'nost' oborachivayetsya material'nost'yu (mozg), a material'nost' – mental'nost'yu (soznaniye) [Everything is from rotation! Mentality turns into materiality (brain), and materiality turns into mentality (consciousness)], in *Nezavisimaya gazeta (Prilozheniye "Nauka")* [Independent Newspaper (Appendix "Science")], October 8, pp. 9, 12.
14. Epshtein, M.N. (2016), *Ot znaniya – k tvorchestvu. Kak gumanitarnyye nauki mogut izmenyat' mir* [From knowledge to creativity. How the humanities can change the world], Tsentr gumanitarnykh initsiativ, Moscow, St. Petersburg.
15. Epshtein, M.N. (2001), *Filosofiya vozmozhnogo* [The philosophy of the possible], Aleteia, St. Petersburg.

ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ
PHILOSOPHICAL ESSAYS



РОССИЯ – ИЗРАИЛЬ: КУЛЬТУРНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ И АССОЦИАЦИИ

Анастасия Коцарь
Владимир Соловьев

В статье представлены описание и философский анализ истории и перспектив многогранного российско-израильского культурного диалога, демонстрируется его непрерывность на протяжении длительного времени развития двух народов. Заострено внимание на том, каким образом природно-ландшафтные достопримечательности и памятники истории и культуры Израиля составляют органическую часть русской культуры, когда и как они оказались с ней связаны, в чем их значимость и актуальность в национальном культурном наследии России и как они соотносятся и перекликаются в диалоге культур, идейно-философская и художественно-эстетическая близость которых прослеживается в представлениях о мире и человеке, особой миссии и судьбах обеих стран и своеобразном пути, предопределенном для них самой историей. Анализируемый авторами статьи фактический материал свидетельствует о наличии обширного круга сближающих русскую и израильскую культуры исторических параметров, параллелей и точек соприкосновения, создающих богатый потенциал для укрепления и развития межкультурной коммуникации, а также стимулирующих взаимную заинтересованность в обмене культурным опытом на официальном и бытовом уровнях. Статья может быть использована как практический ориентир в сфере поиска общих культурных смыслов для оптимизации дипломатических отношений между двумя странами, планирования и прикладного прогнозирования социально-культурного сотрудничества в условиях нарастающей глобализации.

Ключевые слова: культурная география, артефакты, памятники истории и культуры, культурные паттерны, бикультурная идентичность, массовая культура.

© Коцарь А.О., 2020
© Соловьев В.М., 2020

Московский государственный
лингвистический университет
СИ РАН – филиал ФНИСЦ РАН

The article presents a description and philosophical analysis of the history and prospects of the multifaceted Russian-Israeli cultural dialogue, demonstrates its continuity over a long period of the development of the two peoples. Much attention is focused on considering the way some natural landscape sights and monuments of the history and culture of Israel became an organic part of Russian culture, when and how they turned out to be connected with it, what their significance and relevance are in the national cultural heritage of Russia and how they relate to each other and overlap in the dialogue of cultures. The authors stress that Russian and Israeli cultures can be regarded as quite similar to each other in some respects, first of all ideologically, philosophically, artistically, and aesthetically, because both of them rely upon the same ideas of the world and man, the ideology of a special mission and destiny of the country as well as on the belief that their historical development is predetermined by a higher power. The factual material gathered and analyzed by the authors of the article enables them to conclude that there is a wide range of historical parameters, parallels and points of contact that bring Russian and Israeli cultures closer together, stimulate an intercultural communication and revive a mutual interest in the exchange of cultural achievements. The article can be used as a practical guide in the search for common cultural values to optimize and develop the diplomatic relations between the two countries, it might help to plan and forecast socio-cultural cooperation in the context of increasing globalization.

Keywords: cultural geography, artifacts, monuments of history and culture, cultural patterns, bicultural identity, mass culture.

<https://doi.org/10.31119/phlog.2020.2.126>

Введение

Понятие «география культуры», или «культурная география», введено в научный оборот как категория локализации при исследовании фактов и явлений, представляющих несомненный интерес при определении на пестрой карте мира точек и регионов, занимающих в том или ином социуме особое положение и не вписывающихся в общие страноведческие характеристики. Как направление социально-экономической географии, изучающее пространственные культурные различия и территориальное распределение культур, этот раздел науки начал складываться с 1930-х годов и сейчас представляет собой вполне самостоятельный с науковедческой точки зрения домен [6].

При сравнительно большом заделе исследований, предпринятых в географическом русле, результаты культурологических работ того же профиля значительно скромнее. Между тем, собственно культурология располагает достаточным потенциалом, чтобы параллельно, но в рамках этой дисциплины внести свою лепту в освещение культурного многообразия мира. Так, сейчас открылись отличные перспективы для предметного изучения культуры русского зарубежья, и круг трудов по этой тематике продолжает расширяться и пополняться [11]. Очевидно, со временем отечественная география культуры будет развиваться равномерно и не столь односторонне, как ранее, и ее активная интеграция в системе наук о культуре с философией культуры, социологией культуры, теорией и историей культуры не вызывает сомнения и не представляется избыточной.

Если предметно говорить о работах в области культурологии, исследующих межкультурное сотрудничество Израиля и России, то их практически нет за исключением единственного на сегодняшний день исследования Б. В. Ятвецкого [12], в котором автор раскрыл уникальность российско-израильского культурного диалога, аранжированного сложной многонациональной российской культурой и мозаичной культурой современного Израиля. Последняя аккумулирует богатейшие накопления и созидательный опыт всего еврейского мира от древности до современности и представляет собой сплав множества субкультур различных общин, живущих в Израиле и вне его. Особенный характер культурным связям двух стран, считает автор, придает то, что в них сегодня вовлечены многочисленные соотечественники, связанные общей историей и традициями.

Настоящая статья преследует конкретную цель – дать представление о том, каким образом природно-ландшафтные достопримечательности и памятники истории и культуры Израиля составляют органическую часть русской культуры, когда и как они оказались с ней связаны, в чем их значимость и актуальность в национальном наследии и как они соотносятся и перекликаются в диалоге культур, идейно-философская и художественно-эстетическая близость которых прослеживается в представлениях о мире и человеке, особой миссии и судьбах обеих стран и своеобразном пути, предопределенном для них самой историей.

Народ – это историческая общность, объединенная культурой. Под таким углом зрения идея Второго Иерусалима была не менее значима на Руси, в Московии и в России, чем теория «Москва – Третий Рим». Для русских Палестина издревле – Святая земля, территория веры, открове-

ния, и русская культура со времен крещения сопряжена с библейской историей, христианскими святынями, учением Иисуса Христа и деяниями его ближайших последователей – апостолов, проповедовавших Евангелие и устрояющих церковь Христову. Знаменательно, что богомольцев, отправлявшихся в Палестину поклониться Гробу Господню на Руси с XI в. стали называть паломниками – от слова «пальма», поскольку из Иерусалима в подтверждение того, что там побывали, они возвращались с пальмовой ветвью – символом новозаветной мифологии, аллегорически указующим на победу мученика над смертью. Впоследствии тема паломничества займет одно из центральных мест в русской поэзии. Так, этот мотив получил отражение в хрестоматийном стихотворении М. Ю. Лермонтова «Ветка Палестины».

Своеобразным прологом, объясняющим перемещение политической и культурной сердцевины Руси из Киева на северо-восток и приучающим к осознанию богоизбранности владими́ро-суздальского края, было апокрифическое сообщение о предпринятом юным князем Андреем Юрьевичем (сыном Юрия Долгорукого) дальнем путешествии. До 1149 г. его имя почему-то надолго выпадает из летописей. Есть предположение, что юные годы он провел в Иерусалиме, о чем свидетельствует одно из старообрядческих житий Андрея Юрьевича. «Многая лета, – говорится там, – был он в Святой земля в Иерушало́мее граде у Святого Гроба в пост и молитве». Возможно, предание о странствии и пребывании в упомянутых в Ветхом и Новом Заветах библейских местах сыграло не последнюю роль в прозвании этого вероподвижника Боголюбским. Есть версия, что агеографически выдержанное повествование о русском князе частично воспроизводит текст о сынах израилевых, а описание освоения и обустройства Андреем Боголюбским ростовско-суздальских земель напоминает деяния Иисуса Навина [7].

Апофеозом культа Святой земли в Московской Руси стал амбициозный проект патриарха Никона, замыслившего в середине XVII в. выстроить Новый Иерусалим. Во второй половине XIX в. появляется еще один Русский Иерусалим – комплекс из четырех монастырей в Задонском уезде Воронежской губернии, особо примечательным среди которых считается Задонский Рождество-Богородицкий монастырь.

Монументальное воплощение на русской земле христианских духовных традиций, подпитывающихся палестинскими святынями, прослеживается и поныне, в чем легко можно убедиться, проехав из Москвы по Новорижскому шоссе до настоящей Русской Палестины в городе Истра. Недавно восстановленный и отреставрированный Новоиерусалимский монастырь с размахом символизирует идею этой преемственности, хотя великолепный Воскресенский собор, задуманный еще три века назад как воспроизведение Храма Гроба Господня на Голгофе, даже отдаленно не похож на оригинал ни общим архитектурным обликом, ни убранством.

В двустороннем направлении

Культурный диалог всегда развивается в двустороннем направлении. И весомое проявление обоюдной духовной связи – внушительное число архитектурных памятников православной культуры на территории совре-

менного Израиля. Среди них наиболее значим построенный в Иерусалиме в конце XIX в. комплекс Русского подворья. Место возведения архитектурного ансамбля Александровского подворья было выбрано генерал-губернатором Москвы великим князем Сергеем Александровичем – первым Председателем Императорского Православного Палестинского Общества (ИППО). Эта влиятельная международная организация была основана в 1882 г. по указу императора Александра III. Инициатором благотворительного проекта стал известный российский общественный деятель В. Н. Хитрово. Среди главных целей Общества значились: распространение в России сведений о святых местах Востока; помощь православным паломникам, попечение о местных жителях, поддержка храмов, забота о духовенстве, а также комплексные и отраслевые (исторические, археологические, филологические) научные исследования Святой земли и других стран Библейского региона. Благодаря этой миссии ИППО приобрело уникальное значение в истории отечественной культуры.

В Обществе состояли видные ученые, туда входило немало представителей интеллектуальной элиты того времени, и даже в первые годы советской власти научная жизнь ИППО практически не прерывалась. Знаменательным событием стало издание ИППО «Православного Палестинского сборника» – научного журнала, в котором сотрудничали признанные авторитеты и специалисты, занимавшиеся изучением Святой земли. Трудно переоценить роль филиалов Общества, действующих во всех губерниях России и выполнявших обширную работу по просвещению русского населения, ознакомлению с описаниями путешествий и «хождений» в Палестину, обеспечению информацией о паломнических поездках по святым местам и т. д.

Как известно, далеко не все в истории ИППО было безоблачно. Не обошлось без потерь, которые, к счастью, не оказались невозполнимыми. В 1964 г. решением советского правительства СССР продал государству Израиль по так называемой Апельсиновой сделке все объекты Русского подворья, кроме Свято-Троицкого собора, зданий Русской духовной миссии и Сергиевского подворья. И лишь недавно, 30 декабря 2019 г., в результате длительного и успешно завершившегося переговорного процесса между Москвой и Тель-Авивом с согласия Израиля Александровское подворье было возвращено русской православной церкви.

В состав этого поистине грандиозного комплекса, помимо культовых построек, входят больница и музей, в котором хранятся артефакты, найденные при раскопках. Сердцем ансамбля является домовая церковь, освященная в честь святого Александра Невского. Интерьер храма украшают живописные полотна великих русских художников И. Е. Репина и Н. А. Кошелева, иконы работы В. Пасхина. Главная реликвия подворья – Порог Судных Врат, через которые, по преданию, прошел Иисус Христос по пути на Голгофу.

Восходящие к позапрошлому веку и заложенные с основания ИППО традиции получили развитие в современной России, в подтверждение чему достаточно упомянуть проведенную в Иерусалиме в 2005 г. научно-общественную конференцию «Иерусалим в русской духовной традиции», самую масштабную и представительную зарубежную научную акцию за

всю историю существования ИППО. Вплоть до сегодняшнего дня ИППО играет колоссальную роль в развитии культурного сотрудничества Израиля и России. Именно благодаря энергичным совместным усилиям руководства ИППО во главе с С. В. Степашиным и МИД России с 2008 г. между двумя государствами действует безвизовый режим.

Образ Иерусалима

Среди зарубежных элизиумов, притягательных для русского православного мира, христианские сокровища Палестины, безусловно, в первом ряду, и с XIX в. повелось, что и аристократия, и интеллигенция, и простые мужики и бабы из России прежде всего хотели совершить паломничество в Иерусалим и на Иордань, а потом уж на Сион, Афон или в Константинополь. Столетие за столетием в Палестину устремлялись люди, составлявшие цвет русской культуры: монахи-богословы, священнослужители, ученые, писатели, философы, художники, музыканты, архитекторы. В храмах и монастырях Иерусалима молились Н. В. Гоголь и И. А. Бунин, К. П. Брюллов и В. Д. Поленов, В. С. Соловьев и Ф. А. Голубинский. Любой верующий русский человек считал для себя почетной миссией и долгом поклониться христианским святыням непосредственно на Святой земле. Иерихон, Старый город, Храмовая гора, Вифара, гроты Благовещения и Рождества св. Иоанна Предтечи, храм Рождества Христова в г. Вифлееме и многие другие памятники и мемориальные места неоднократно описаны в русской художественной литературе, запечатлены на картинах русских художников и вошли на равных с киевскими, владимирскими, новгородскими, московскими артефактами в русский культурный обиход, в постоянный кругозор человека.

Образ Иерусалима – «отца городов» является читателю сквозь строки древнейшего сборника восточнославянских народных духовных стихов «Голубиная книга». Этот памятник культуры кон. XV – нач. XVI вв. нашел свое воплощение и в мире живописи: картина Н. Рериха «Голубиная книга» передает зрителям легенду о падении на Палестинскую землю книги Священного писания, а среди сотен пришедших посмотреть на свершившееся чудо выделяются фигуры царя иудейского Давида Евсеевича и христианского князя Владимира.

Тема паломничества в «Святой град» занимает важное место среди поэтических произведений XIX в. Несомненный гений русского поэтического пейзажа И. С. Никитин с лирическим мастерством передает удивительную красоту Палестины в своем стихотворении «Моление о чаше». Еще один наш известный поэт Л. Н. Мей использовал иной, но не менее плодотворный подход: в произведении «Слепорожденный» автор раскрывает образ Восточного края через призму внутренних переживаний событий, волнующих христианскую душу. Иерусалим предстает перед нами как священная земля чудес.

В 1850 г. на праздник пасхи в Иерусалим отправился П. А. Вяземский, называвший Палестину «с детства родственной» ему Святой землей. Свои впечатления от путешествия поэт оставил нам в виде стихотворения «Палестина». Поразительно четко подмечая типичные черты восточного города, паломник будто сравнивает свой родной край с дале-

кой Иудейской землей, выявляя расхожие и общие черты. Эти наблюдения перекликаются с записками в дневнике поэта, на страницах которого Вяземский стремился отразить своеобразие природного и культурного пространства таинственного Востока.

Основатель ИППО В. Н. Хитрово писал об особой духовной связи русской души со Святой землей: «...священные имена: Иерусалима, Иордана, Назарета, Вифлеема... в нашем детском воображении сливаются как-то с родственными для нас именами: Киева, Москвы, Владимира и Новгорода». Эта незримая нить на протяжении веков отзывалась в сердцах наших соотечественников призывом отправиться в далекое странствование, прикоснуться к священным местам Палестинской земли.

Тема культурной связи с Палестиной нашла глубокий отклик в произведениях выдающихся поэтов Серебряного века. Черты «библейстики» отчетливо усматриваются еще в ранних произведениях О. Э. Мандельштама («Отравлен хлеб и воздух выпит...» или «Иосиф, проданный в Египет...»). Эти стихи навеяны сюжетами из Ветхого Завета. Не второстепенное место в творчестве поэта занимает проблема иудаизма. Здесь показательный пример – трактовка истории Иакова, Лии и Рахили. В стихотворении «Эта ночь неповторима...» поэт проживает трагедию еврейского народа как свою собственную.

Сборники произведений хорошо знакомого нам с детства С. Я. Маршак содержат более десяти стихотворений, вдохновленных путешествием на Ближний Восток. Посетив Тверию, Яффо, Назарет и Иерусалим, молодой поэт пишет следующие строки: «Как странно, что поток бурливый – Века, события, племена – Не смысл здесь прошлого... И живы в стране родимой имена Священных мест».

Русская культура откликнулась на вдруг материализовавшийся перед глазами знойно-голубой мираж Иудеи словом своих лучших поэтов и прозаиков, кистью величайших живописцев. Пожалуй, особенно чутко и тонко воспринял и передал эстетику Святой земли как гения места паломник И. А. Бунин. Гибкий бунинский текст вдруг твердеет и приобретает застывшую четкость гравюры: «Это именно здесь, в одной из этих котловин, – пишет он, – взял посох свой в руку свою Давид и выбрал пять гладких камней из ручья и поразил Голиафа». При виде Иерусалима писатель вспоминает, что Давид отозвался об этом городе как об одном здании, и подтверждает правоту иудейского царя: «И правда: как одно здание, лежит он подо мною, весь в каменных купольчиках, опрокинутыми чашами раскиданных по уступам его сплошной кровли, озаренный низким солнцем. Первобытно-простой по цвету, первобытно-грубый по кладке, без единого деревца, – только одна старая высокая пальма на южной стороне, – он весь заключен в зубчатую толщу стен и кажется несокрушимым. Он, воспетый Давидом и Соломоном, некогда блиставший золотом и мрамором, окруженный садами Песни Песней, ныне возвратился к аравийской патриархальной нищете... За стеной домов, над водоемом, лежащим подо мною, два... рубчатых черно-синих купола. Это главы тяжких, вросших в землю храмов над Гробом и Голгофой... А до купола Гроба просто хочется дотронуться. Тысячи черных стрижей верезжат и носятся над этой каменной стариною. Солнце опускается, в

темных норах и переходах, скрытых кровлею города, в грязных базарных рядах замирают шум и говор торга... Боже, неужели это правда, что вот именно здесь был распят Иисус? И неужели это над Его гробом блещет теперь в полумраке византийских сводов и подземелий жуткое великолепие несметных лампад, огромных погребальных свечей, золота и драгоценных камней, стоит бальзамический дым ладана, запах воска, кипариса, розовой воды!» [З, с. 59, 61]. Апокрифическая проза Бунина наполняет гордостью за Россию, за русский язык. И ведь эта удивительная изобразительная сила свойственна не только гению-очевидцу, реально побывавшему в Израиле, но и другому мастеру – М. А. Булгакову, который в Палестине никогда не был, но создал книгу, превосходящую топографической точностью и остротой душевного зрения любой самый подробный путеводитель.

Эстетическая соразмерность

Совершенству словесной живописи русских классиков, посвященной обетованной земле Иисуса, не уступает собственно живопись. Одним из ярчайших примеров служит творчество М. Н. Воробьева. В 1820 г. в составе государственной дипломатической миссии художник совершил путешествие на Ближний Восток с особым поручением – собрать точные сведения относительно видов и планов чтимых христианами мест Палестины (эти данные были нужны для работ по восстановлению Новоиерусалимского монастыря под Москвой.) Результатом этой поездки стал целый цикл зарисовок, в которых художник с документальной точностью отразил облик и параметры святынь города трех религий. Особую известность получили картины «Вход в храм Воскресения Христова в Иерусалиме», «Внутренний вид церкви на Голгофе в Иерусалиме», пейзажные виды Иерусалима и Мертвого моря.

В своем стремлении глубже понять природу христианского учения мастер пейзажной живописи В. Д. Поленов дважды совершал путешествие на Ближний Восток. Этот опыт общения с библейскими местами нашел отражение в «евангельском цикле», самым монументальным шедевром которого стала знаменитая картина «Христос и грешница». В рамках общего реалистического направления в изобразительном искусстве своего времени Поленов стремился с наибольшей полнотой и точностью передать уникальность исторического ландшафта «земли обетованной». Работая над циклом палестинских пейзажей, художник усердно собирал археологические и этнографические данные, знакомился с повседневностью и бытом жителей Востока.

Серия картин М. Шагала «Скрипач» (изображения музыканта, играющего стоя на крыше) стала знаковой. В этих сюрреалистических фресках аллегорически перекликаются русская мощь подлинности и эстетически ей соразмерная еврейская фантазийность, наведена резкость в синхроны, образы, идеи, мотивы, нюансы, оттенки, пересекающиеся в двух культурах. Еврейское происхождение художника-авангардиста, религиозное образование, полученное им в строго соблюдающей традиции иудаизма семье, обострили его чувство национального духовного мира. Уже при мимолетном взгляде на картины «Суббота», «Праздник ку-

щей (Суккот)», «Молящийся еврей (Раввин Витебска)», «Одиночество» зрителю передается атмосфера особой родственной связи между художником и изображаемым им миром, его глубокое понимание смысла передаваемых сюжетов, а оптические иллюзии шагаловских творений неизъяснимо, но совершенно определенно сообщают ей свойства эпоса.

Русская живопись, фиксирующая библейские пейзажи и сцены, дополнялась обильной публицистикой с бойкими и подробными отчетами об увиденных местах, памятниках и реликтах. И весь этот поток газетно-журнальной и брошюрно-книжной информации оседал в подсознании простого человека, откладывался во внутренней панораме его бытия даже более отчетливо, чем высокий слог литературных классиков или образы признанных корифеев изобразительного искусства. Массовая культура хорошо усваивается, потому что узнаваемо, понятно и доступно доносит и воспроизводит окружающее, и средний человек охотно и благодарно пробавляется симулякрами и штампами, принимая и потребляя их как многократный отпечаток жизни. Сегодняшняя массовая культура – важный посредник между людьми и народами. Оказавшийся в Израиле русский человек так или иначе попадает в давно раскрученное коммерческое колесо, в поле под названием «туристический кластер», в который заложены и маршруты экскурсий, и фотосессии на фоне того-сего, и сувенирно-буклетное отоваривание в колоритных развалах со всякой всячиной – от магнитиков и брелоков до разных размеров и степеней стилизации копий музейных шедевров.

В условиях дружественного сотрудничества

Известная сегодня концепция бикультурной идентичности, базирующаяся на использовании языка, ценностных ориентиров, выборе друзей, предпочтений в СМИ и т. д. [1, с.3; 13], убедительно подтверждается обширным материалом. Так, популярная писательница Дина Рубина, родившаяся и выросшая в СССР и переехавшая в Израиль – отечество своих предков в 1990 г., буквально из личного опыта, из самой жизни извлекает множество наблюдений, впечатлений, психологических зарисовок, складывающихся в художественно поданный бикультурный сплав, в котором проступает, как выражается сама автор, «странный гибрид другого измерения, влачащий за собою длинный шлейф инословных теней» [9, с. 27]. Фактически речь идет о состоянии одновременного и полноценного владения двумя и более культурами, и в книгах Рубиной (например, в сборнике рассказов «Альт перелетный» [8]) продемонстрировано реальное совмещение бытовых и профессиональных форм культуры. Герои Рубиной, как и она сама, выступают носителями дуального самосознания. Разумеется, эти две линии не сливаются, как остаются лингвистически суверенными русский язык и иврит. Писатель как раз подчеркивает бессилие выразить те семантические моменты и оттенки, которые не укладываются в буквальный перевод и означают на одном языке совсем иное, чем на другом, что обусловлено разным наполнением смысла и «ассоциативных пахучих воображения» [9, с. 26].

Фантазмагория, которую сплетает бикультурная идентичность, позволяет Рубиной использовать богатые палитры обеих культур. В совре-

менном масскультурном пространстве ее произведения входят в первую строку наиболее востребованных. Их образность, метафоричность, интонационная полифония обретают самые неожиданные контексты, как, например, говорящее само за себя описание Иерусалима: «И вот небо над крышами старого дома напротив становится цвета яблочной кожуры; над коньком крыши всплывает – в зависимости от недели месяца – либо турецкая тувелька, либо полнолунный диск, либо обсосанный кусок колотого сахара... Потом небеса густеют и неудержимо сливаются с цветом синих железных ставней, а сам дом начинает светиться и таять, как кубик рафинада в стакане чая. Зажигаются фонари, и в этом театрально-желтом свете передо мной туда-сюда шляются туристы, влюбленные парочки, несколько городских сумасшедших, знаменитый одноногий нищий на костыле по кличке Капитан Сильвер, чокнутый русский юморист Юлиан Безродный в майке и трусах, дети, наперсточники, чинные религиозные семьи, юные обалдуи и юркие карманники... Если долго сидеть, то в какой-то момент начинает казаться, что ты присутствуешь на репетиции некоей пьесы и придирчивый режиссер без конца гоняет по просцениуму одну и ту же массовку» [10, с. 2]. Среди этих сцеплений и связей доминирует романтико-реалистическая традиция русской классики, которая солирует у Рубиной точно так же, как в картинах М. Шагала русская ярмарочно-балаганная, сродни народному лубку транскрипция библейских мотивов преобладает над еврейской мистикой, экспрессивностью и пластикой. Показательно, что в глазах Рубиной скромная природа средней полосы России не менее живописна, чем райская растительность, красочная синь неба и румяные Иудейские горы.

Художественные тексты нередко в меньшей степени, чем научные, грешат так называемыми метакогнитивными искажениями, т.е., проще говоря, сомнительными формулировками, ошибочными, заведомо неверными подходами к тому или иному явлению, зато привлекают конструктивной организацией материала и оптимальной семантикой при его толковании. Так, путевая проза А. А. Гениса в этом плане точнее и тоньше передает многие важные оттенки и нюансы, которым профессиональные культурологи или социологи вообще не придают значения, в результате идентитет русских и евреев в писательской интерпретации конкретизирован цепочкой убедительных примеров, предметно иллюстрирующих, как индивидуальные и коллективные сущности одной и другой нации локально связываются, отождествляются с ценностным рядом, заданным историей, географией, и откладываются в культуре. Ученые только примериваются к бикультурной идентичности, а автор книги «Гость туда и обратно» свободно оперирует материалом, не скованный ни теориями, ни концепциями, но культурфилософская наукоемкость его текста несомненна, в подтверждение чего ниже приведена подборка цитат: «В каждой части света я ищу то, чего мне не хватает. На Востоке – бога или то, что там его заменяет. В Японии – красоту, в Китае – мудрость, в Индии – слонов, в Израиле все сразу»; «Бог создал евреев... чтобы человек не заносился, а задумался»; «...в Израиле всегда непросто. С одной стороны, тебя понимают больше, чем хотелось бы, – когда ляпнешь что-нибудь категорически не предназначенное для чужих, но род-

ных ушей соотечественников. С другой, иврит, внушающий, как и положено, священный трепет. Слушая, как на нем болтают по телефону, я думал о том, что на этом же языке говорили первосвященники и цари, скажем Давид с Соломоном»; «Каждый раз, когда я попадаю в Иерусалим, меня охватывает стыд за маловерие. Я не знаю здешних богов, хотя не отрицаю их присутствие. Не в силах сопротивляться напору благодати, которая доверху заполняет квадратную милю Старого города, я не могу найти ее источник, что не мешает мне им пользоваться. Особенно у Стены Плача, которая, как у Кафки, исправно служит почтовым отделением божественной канцелярии. Прагматизм этой односторонней (но только на мой скептический взгляд) переписки объясняется просто.

– Бог, – говорят здешние, – конечно, всюду, но отсюда к Нему чуть ближе...

Я... стоя у Стены, еще раз поразился Израилю, который притворяется обыкновенной страной. “Макдоналдс”, кругом загорают, иногда – без лифчиков. Но подо всем этим, будто магма, прячется миф, сделавший ее, страну, возможной» [4, с.4, 361, 365, 368–369].

Преимущество словесной палитры писателя – точность обозначения вещей. В науке такие краски, как изобразительное средство, – всегда дефицит и редкость. Если же мысль не обрела ясность, она не поддается внятному изложению и в письменном варианте еще более, чем в устном, топорщится и отвращает косноязычием, заставляя читателя переспросить себя, что же автор имел в виду и есть ли вообще какой-то смысл в этом скомпонованном с трудом и натугой наборе слов.

Особый характер российско-израильскому диалогу придают во многом аналогичные культурные паттерны. Сюда можно отнести приоритетные ценности, религиозные универсалии и каноны, эстетические предпочтения, сложившиеся традиции, нормы, порядки и т.д. И, разумеется, обе стороны существенно сближает демографическая полихромия: многонациональный облик России и не менее пестрый этно-калейдоскоп современного Израйля.

Конституирующие культурное пространство двух стран составляющие не так уж далеко отстоят друг от друга. Безусловно, культурно объединяет Россию и Израиль «коммунальная» психология: схожие коллективистские установки, воплощенные русскими в самоуправляемые общины, советы и т.д., а евреями – в кагалы и кибуцы. И там и там прослеживаются предрасположенность к фундаменталистским и ортодоксальным формам общественного устройства, к строгой системе регламентации в центре и на местах. И, пожалуй, такие типичные, отмеченные Н. А. Бердяевым устойчивые свойства русской души, как «догматизм, аскетизм, способность нести страдания и жертвы во имя своей веры» [2, с. 8–9] без труда распознаются и у евреев. Изучение понятийных когний – совокупностей ментальных процессов, с помощью которых при параллельном включении архетипических моделей, семантических ассоциаций и реминисценций происходят обработка и трансформация информации нашим сознанием, представляется применительно к российско-израильскому диалогу культур актуальным и достойным специального исследования.

Окно возможностей

По количеству потрясений, глобальных катаклизмов, понесенных жертв, которые приходится на душу населения, обе нации многократно испытаны историей на прочность и выживаемость. У тех и других есть похожие крайности вроде сочетания долготерпения с запальчивостью, эмоциональности с хладнокровием или дерзости с подобострастием. Космос русской ментальности, обозначенный Д. Б. Дондуреем, вполне приложим к израильтянам, ибо тоже «соединяет несоединяемое: способен быть беспредельно пластичным и одновременно сверхжестким... Культура в какой-то одной ситуации... заморозит, обесточит опасные для себя убеждения, но в то же время в другой (в самый последний момент) найдет историческое “окно возможностей”, чтобы опрокинуть любые авторитарные схемы, наполнить воздухом легкие национальной жизни» [5, с. 406].

Велико значение того фактора, что в период формирования нового государства значительный пласт его общества составляли бывшие граждане Советского Союза. Примечательно, что русскоязычная литература все еще занимает прочное место в массовой культуре Израиля. Уже более десяти лет в стране издается журнал «Русское литературное эхо», объединяющий израильских деятелей искусства, которые все еще мыслят по-русски, из-за чего не только не комплексуют, а, наоборот, видят в этом свое преимущество. По сути, здесь имеет место уникальное культурное явление эпохи, когда русский турист приезжает на территорию далекой страны, где, по словам израильского писателя Д. Маркиша, «каждый пятый гражданин как бы “свой”» [14]. Возможно, этим тоже отчасти обусловлен возрастающий интерес современного россиянина к израильской культуре.

Словом, есть все основания говорить об активном развитии и укреплении культурных связей между Израилем и Россией на современном этапе. Большую роль в продвижении этого межкультурного диалога играют различные молодежные клубы, образовательные организации и фонды. Крупнейшими в этой сфере являются культурно-просветительские проекты для еврейской молодежи «Таглит» и «МАСА» («Путешествие»), полевые школы и конференции центра «Сефер». Еврейский музей и Центр толерантности систематически проводят образовательные лекции, посвященные самым разнообразным аспектам еврейской культуры.

На сайте израильского посольства в России регулярно публикуется информация о совместных культурных мероприятиях. Одно из них – выставка в Москве в феврале 2020 г. работ известного художника-постмодерниста Д. Герштейна «Витамин 3D». Показательно, что синхронно с днем открытия выставки в Тель-Авиве начался крупный фестиваль русской культуры M.ART, главная цель которого состояла в том, чтобы познакомить жителей Израиля с русским драматическим искусством, оперой, балетом, современным танцем, музыкой и кинематографом.

Столица России, в свою очередь, уже на протяжении многих лет радужно и заинтересованно принимает израильские театральные труппы. К примеру, гастроль старейшего репертуарного театра «Габима» – долгожданное событие для множества московских зрителей. Активно развивается сотрудничество театральных фестивалей «Золотая маска» и «Гешер», результатами которого становятся ежегодные масштабные совместные

проекты. Российские экран и сцена открыты для Израиля, а для РФ традиционными мероприятиями стали фестивали израильского кино, выступления музыкальных ансамблей, проведение выставок и биеннале израильских художников и фотографов, вечеров еврейской поэзии и литературы. С 2004 г. реализуется крупный проект «Эшколь – современная израильская и еврейская культура в Москве», благодаря которому состоялось более ста мероприятий – от камерных литературных чтений до грандиозных концертов, кулинарных шоу, фестивалей современного танца, творческих мастер-классов, научно-практических конференций, экскурсий, лекций по иудаике и еврейской истории. С 2015 г. на нескольких культурных площадках нашей столицы в рамках Московского еврейского кинофестиваля ежегодно проводятся показы израильского кино.

Не менее важную роль в сотрудничестве России и Израиля играет и культурная столица на Неве. Израильский культурный центр в Санкт-Петербурге регулярно организует образовательные семинары и экскурсии, встречи с известными израильскими деятелями культуры и искусства, тематические праздники и выставки. Подобные мероприятия не ограничиваются только столичными мегаполисами, но проводятся и в других городах России. Так, в 2019 г. в Архангельске состоялся фестиваль «Дни культуры Израиля», а в Великом Новгороде был организован фестиваль израильского кино.

Современное информационное общество немислимо без электронных ресурсов, онлайн-групп и социальных сетей. Эта коммуникационная инфраструктура занимает важное место в системе несущих звеньев и элементов виртуальной части культурного моста, налаженного между Израилем и Россией. Постиндустриальная реальность невероятно раздвинула и расширила возможности общения. Благодаря дистантным формам контактов разделенность в пространстве и времени сейчас не препятствие, о чем свидетельствуют востребованность услуг Глобального еврейского онлайн центра Jewish.ru или интернет-платформы Booknik.ru, предлагающих русскоязычным интернет-пользователям необычайно пестрый набор информации по теме традиционной и современной еврейской культуры. Этот штрих-пунктирно обозначенный ряд параллелей и ассоциаций, безусловно, может быть пополнен и продолжен.

Культурная близость России и Израиля не всегда очевидна. В силу ряда исторических и политических причин существовали внутренние и внешние негативные факторы, приводившие к разногласиям, конфликтам, неприязненным отношениям и коллизиям между странами. В последние десятилетия налачился стабильный российско-израильский диалог, действует безвизовый режим, и на смену прежней конфронтации советских времен пришли взаимопонимание, готовность к компромиссам, сглаживанию возникающих противоречий и обоюдно выгодным соглашениям. Ни отдельные рецидивы антисемитских настроений в России, ни точечные проявления русофобии в Израиле не служат помехой мирным и конструктивным контактам. При всех религиозно-ментальных особенностях, отличиях в образе жизни и т.п. элементы чужеродности и расхождения смягчены и сбалансированы базовыми общечеловеческими интересами, во многом вытекающими из той ставшей реально-

стью практики, что значительная группа подданных Израиля в недавнем прошлом и в настоящем – граждане России. То, что обе страны развиваются в русле традиционного общества, – также значимая предпосылка для нормальных отношений между государствами и народами. У России и Израиля открыты границы и горизонты для межкультурной коммуникации и партнерства. Взаимодействие в сфере литературы и искусства, научные связи, неисчислимые потери и общий горький опыт во Второй мировой войне – надежная почва для укрепления двухсторонних отношений, и язык культуры с сопутствующими ассоциациями, ментальными совпадениями, отсылками к однородным ценностям и нормам – апробированный путь дальнейшего расширения культурного пространства как на официальном, так и не на официальном уровнях.

Культуры – сообщающиеся сосуды, их диалог в пространстве и времени принимает разные формы, конфигурации, выливается в прямые и переносные смыслы. Культурный мост, некогда воздвигнутый между Древней Русью и Палестиной, благодаря современному воздушному сообщению и возможностям новейших технологий привлекает в разы превосходящий прежний человекопоток. Любая деловая поездка, не говоря о целенаправленном паломничестве, так или иначе включает культурную программу и оборачивается в разной степени реализованной межкультурной коммуникацией, в которой история и современность присутствуют примерно в равных долях.

Заключение

Итак, приведенный выше материал свидетельствует о том, что культуры России и Израиля – во многом сообщающиеся сосуды. Точки сближения между двумя странами наметились с давних времен, и тенденция такова, что и без того немалый спектр совпадающих признаков продолжает прогрессировать, тем более что оба народа, образно говоря, пасут в общем-то однотипных священных коров. Целый ряд важных составляющих и компонентов в этом диалоге культур сегодня определяют основные линии российско-израильской культурной географии и бикультурной идентичности, и это в первую очередь – совместимость мышления и бытия, готовность к общению на основе толерантности, уважения, взаимопомощи, милосердия, учета национально-религиозных особенностей друг друга, сходного институционального потенциала.

Израиль для России перестал быть тем эвентуально враждебным иностранным государством, каким был исторически недавно, каких-нибудь пятьдесят лет назад, для Советского Союза. Сегодня российско-израильский диалог воплощен в инвестициях, туризме, совместных медицинских проектах, разностороннем бизнесе. В наших торговых сетях в порядке вещей израильская косметика, парфюмерия, не говоря уж о продуктах питания, в том числе овощах и фруктах из искусственных оазисов и теплиц и грядок в песках пустыни Аравы.

По-видимому, не будет преувеличением утверждать, что в присущем как России, так и Израилю делении на «своих» и «чужих» отношения двух давно связанных друг с другом народов утратили барьеры и развиваются ровно и гладко. Конечно, Россия остается Россией, а Израиль –

Израилем, но былая противоположность идейных установок, духовных идеалов и ориентиров явно смягчена. Если прежде главный источник взаимного недоверия заключался в том, что одна сторона усматривала в другой опасную силу, посягающую на ее право на уникальность или претендующую на продвижение глубоко чуждых ценностей и нравственных убеждений, то сейчас в условиях активного сотрудничества и в режиме открытых границ эти препятствия в значительной мере отошли в прошлое и отторгнуты, хотя и дают о себе знать в форме каких-то внутренних, недекларируемых подозрений и субъективных и нередко предвзятых, граничащих с предрассудками, но пока что устойчивых мнений, будто существуют разного рода риски и угрозы, о которых в целях обеспечения национальной безопасности и сохранения культурного суверенитета забывать не следует.

Сквозь описанный выше диалоговый ресурс проступают хорошие перспективы российско-израильского культурообмена во всем многообразии толкования понятия «культура». Изложенное позволяет прогнозировать, что в ближайшей перспективе появится еще одно ответвление науки о культуре – культурная геополитика, актуальность которой не вызывает сомнения, т.к. в условиях глобализации и развития интеграционных процессов при распределении сфер влияния в современном мире не последнюю роль будут играть именно культурные стратегии.

Литература

1. Арутюнов С.А. Билингвизм и бикультурализм // Советская этнография. 1978. № 2. С. 3–14.
2. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.
3. Бунин И.А. Иудея // Бунин И.А. Собр. соч. в 8 томах. Т. 4: Произведения 1907–1924. М.: Московский рабочий, 1995. С. 57–65.
4. Генис А.А. Гость туда и обратно. М.: АСТ, Редакция Елены Шубиной, 2018.
5. Дондурей Д.Б. Смысловики могущественнее политиков // Дондурей Д.Б. На встречу. М.: Искусство кино, Подписные издания, 2019.
6. Калуцков В.Н. Ландшафт в культурной географии. М.: Новый хронограф, 2008.
7. Морозов С.В. Святой Грааль и Ковчег Завета как главная святыня России. Иисус Навин и Андрей Боголюбский // Тайнам нет. URL: <https://tainam.net/svyatoy-graal-i-kovcheg-zaveta-kak-glavnaya-svyatyinya-rossii-iisus-navin-i-andrey-bogolyubskiy>.
8. Рубина Д. Альт перелетный. М.: Эксмо, 2007.
9. Рубина Д. Последний кабан из лесов Понтеведра. М.: Эксмо, 2017.
10. Рубина Д. Сквозь сеточку шляпы (сборник). М.: Эксмо, 2017.
11. Соловьев В.М. Три волны эмиграции. Хроника Русского зарубежья: Одиссея длиною в век. М.: ЛЕНАНД, 2016.
12. Ятвецкий Б.В. Развитие межкультурного сотрудничества Израиля и России: конец XX – начало XXI века: автореф. диссерт. на соиск. уч. степ. канд. культурологии. СПб.: Санкт-Петербургский гос. ун-т культуры и искусств, 2012.
13. Benet-Martínez V., Haritatos J. Bicultural Identity Integration (BII): Components and Psychosocial Antecedents // Journal of Personality. 2005. No. 73 (4). P. 1015–1049.

14. Рубина, Иlichevский, Маркиш, Юдсон, Шехтер – о русскоязычной израильской литературе // Лабиринт. URL: <https://www.labyrinth.ru/now/o-russkoyazychnoy-izraelskoy-literature-mamedov>.

Kotsar, Anastasia O., Solovyov, Vladimir M.
Russia – Israel: cultural parallels and associations

References

1. Arutyunov, S.A. (1978), Bilingvizm i bikul'turalizm [Bilingualism and biculturalism], in: *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography], no. 2, pp. 3–14.
2. Berdyayev, N.A. (1990), *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The origins and meaning of Russian communism], Nauka, Moscow.
3. Bunin, I.A. (1995), Iudeya [Judea], in: Bunin, I.A., *Sobraniye sochineniy v 8 tomakh, tom 4: Proizvedeniya 1907–1924* [Collected works in 8 vols, vol. 4: Works 1907–1924], Moskovskiy rabochiy, Moscow, pp. 57–65.
4. Genis, A.A. (2018), *Gost' tuda i obratno* [Guest there and here], AST, Redaktsiya Yeleny Shubinoi, Moscow.
5. Dondurey, D.B. (2019), Smysloviki mogushchestvenneye politikov [Meaning makers are more powerful than politicians], in: Dondurey, D.B. *Navstrechu* [Towards], Iskustvo kino, Podpisnyye izdaniya, Moscow.
6. Kalutskov, V.N. (2008), *Landshaft v kul'turnoy geografii* [Landscape in cultural geography], Novyy khronograf, Moscow.
7. Morozov, S.V. (2017), Svyatoy Graal' i Kovcheg Zaveta kak glavnyaya svyatynya Rossii. Iisus Navin i Andrey Bogolyubskiy [The Holy Grail and the Ark of the Covenant as the main shrine of Russia. Joshua and Andrey Bogolyubsky], in: *Taynam net* [No Mysteries], URL: <https://tainam.net/svyatoy-graal-i-kovcheg-zaveta-kak-glavnaya-svyatyinya-rossii-iisus-navin-i-andrey-bogolyubskiy>.
8. Rubina, D. (2007), *Al't pereletnyy* [Migratory alt], Eksmo, Moscow.
9. Rubina, D. (2017), *Posledniy kaban iz lesov Pontevedra* [The last wild boar from the forests of Pontevedra], Eksmo, Moscow.
10. Rubina, D. (2017), *Skvoz' setochku shlyapy (sbornik)* [Through the mesh of a hat (collection)], Eksmo, Moscow.
11. Solovyov, V.M. (2016), *Tri volny emigratsii. Khronika Russkogo zarubezh'ya: Odisseya dlinoyu v vek* [Three waves of emigration. Chronicle of the Russian diaspora: a century-long Odyssey], LENAND, Moscow.
12. Yatvetskiy, B.V. (2012), *The development of intercultural cooperation between Israel and Russia: late 20 – early 21 centuries*, abstract of Ph.D. dissertation, culturalogy, St. Petersburg State University of Culture and Arts, St. Petersburg.
13. Benet-Martinez, V., and Haritatos, J. (2005), Bicultural Identity Integration (BII): Components and Psychosocial Antecedents, in: *Journal of Personality*, no. 73 (4), pp. 1015–1049.
14. Rubina, Ilichevskiy, Markish, Yudson, Shekhter – o russkoyazychnoy izrail'skoy literature [Rubina, Ilichevsky, Markish, Yudson, Shekhter about the Russian-language Israeli literature], in: *Labirint* [Labyrinth], URL: <https://www.labyrinth.ru/now/o-russkoyazychnoy-izraelskoy-literature-mamedov>.



«ГОРОД БУДУЩЕГО» В КУЛЬТУРЕ: ЛЕНИНГРАД И ТЕЛЬ-АВИВ (БЕЛЫЙ ГОРОД)

Дай Чуан

В статье анализируются попытки практической реализации проектов «города будущего» в России и Израиле – в Ленинграде и Тель-Авиве. Показано, что идея визуализации будущего представляет собой типичное явление культуры XX в., выступая следствием изменения философского понимания пространства. В современной философии пространство понимается, как правило, условно и допускает множественность интерпретаций и форм построения. В Европе наиболее известные проекты «города-будущего» были созданы архитекторами футуристического направления, это «город-сад» Э. Говарда, «Новый город» А. Сант’Элиа и др. Под влиянием утопического мышления в Советском Союзе в 1920–1930-е гг. также создаются проекты нового города будущего, которое связывалось с наступлением коммунизма. Появились новые виды строений, такие как фабрика-кухня, жилой дом коллективного типа, дворец культуры, общественная баня, клуб. Их архитекторы придерживались принципов конструктивизма, подчеркивая функции зданий через их формы. «Белый город» Тель-Авива (более 4 тысяч зданий) был построен в соответствии с идеями школы Баухаус. Хотя исторически Тель-Авив представляет собой типично еврейский город на Ближнем Востоке, в центре города имеются кварталы, построенные в «интернациональном стиле» Баухаус с целью реализации проекта создания нового города – города будущего. Анализ архитектуры этого города, как и Ленинграда, демонстрирует влияние идеологии посредством архитектуры. Кроме того, он позволяет сделать вывод о том, что проекты городов будущего следует рассматривать как образцы концептуального искусства.

Ключевые слова: Ленинград, Тель-Авив, футуризм, город будущего, Баухаус, конструктивизм, концептуальное искусство.

Санкт-Петербургский государственный университет

The article describes and analyzes the ways the projects of the “city of the future” were practically realized in Russia (Leningrad) and Israel (Tel Aviv). It is shown that the idea of visualizing the future was a typical phenomenon of the 20th century culture, resulting from the transformation of the philosophical understanding of space. In modern philosophy, space is understood, as a rule, as something conventional, therefore space may be and is interpreted in many ways. This plurality of interpretations leads to plurality of different forms of space construction. In Europe, the most famous projects of the “city of the future” were proposed by architects of the futuristic school, among them there were the “Garden Cities of To-Morrow” by Ebenezer Howard and “The New City” by Antonio Sant’Elia. In the Soviet Union in the 1920s–1930s, some projects of a new city of the future were also created, being a kind of tribute to utopian thinking inspired by the ideology of communism. There appeared new types of buildings, such as a factory-kitchen, a collective-type dwelling house, a palace of culture, a public bath, a club. Their architects adhered closely to the principles of constructivism, emphasizing the function of buildings through their forms. The “White City” of Tel Aviv (more than 4 thousand buildings) was built in accordance with the ideas of the Bauhaus school. Although Tel Aviv has historically been a quintessentially Jewish city in the Middle East, the city center has quarters built in the “international style” of the Bauhaus to create a new city – the city of the future. An analysis of the architecture of this city, like the architecture of Leningrad, demonstrates the influence of ideology through architecture. Therefore, projects of cities of the future should be regarded as examples of conceptual art.

Keywords: Leningrad, Tel Aviv, futurism, city of the future, Bauhaus, constructivism, conceptual art.

Идея города будущего в культуре

Идея визуализации будущего появилась в начале XX в. в контексте изменения философского понимания пространства. Пространство теряло свое традиционное символическое значение и все больше осмысливалось с точки зрения будущего. Как писал Ницше, «будущее говорит уже в сотне признаков, эта судьба повсюду возвещает о себе, к этой музыке будущего уже чутко прислушиваются все уши» [7, с. 33]. Предложенная Ницше переоценка всех ценностей стала определяющей существо реальности, мир прошлого разрушился. Появилось новое, «мифическое» представление о будущем. Ф. Т. Маринетти писал в «Манифесте футуризма»: «Мифология, мистика – все это уже позади! На наших глазах рождается новый кентавр – человек на мотоцикле, – а первые ангелы взмывают в небо на крыльях аэропланов!» [11, с. 158].

Традиционные ценности теряли смысл, у общества появилась возможность обновиться, уйти от моделей императорской эпохи и создать нечто новое. Как верно заметил современный исследователь, «геоцентрическая модель Вселенной стала казаться абсурдной, поэтому множество ритуалов и традиций, в том числе архитектурных, связанных испокон веков с ее воспроизведением, превратилось в некие метафоры, условные знаки, символы и просто привычные образцы для подражания» [1, с. 99]. Футуризм положил начало процессу оформления будущего как «идеального пространства для жизни».

В данном контексте изменилось и понимание человека. Он больше не воспринимался как статичный субъект: на смену пришло представление о нем как о функции, что предполагало постоянное социальное взаимодействие. Осознание личности как функции и социальная идея будущего получили отражение в концепциях социальной утопии. Утопия в XX в. подразумевает идеальную модель будущего. «Структура и содержание образов-утопий как социальных, так и специализированных основываются на субъективном волевом подчинении главному смысловому стержню; элементы действительности, не укладывающиеся в идеальную модель или не работающие на ее обоснование и построение, игнорируются» [3, с. 4]. Понятие материала и понятие формы вещей и архитектуры стали объектами визуализации будущего. Такая идея изображения социальной утопии впервые появилась в школе Баухаус. Члены Баухауса придерживались социологической идеологии. Они работали, создавая новые, современные здания, чтобы изменить лицо общества, освободить его от необходимости следовать достаточно сложному прикладному стилю императорской эпохи. Их центральная идея – построить социальную утопию, или же совершить визуализацию их утопической идеи – построить город будущего.

Некоторые проекты города будущего

В начале XX в. появились такие проекты градостроительства, в которых реализовывались утопические идеи, как «город-сад» (Э. Говард),

«летающий город футуризма» (Г. Т. Крутиков), «город-линия» (И. И. Леонидов), «Новый город» (А. Сант-Элиа) и т.д. А. В. Иконников отмечал в книге «Утопическое мышление и архитектура»: «Специализированные утопии, в их числе и архитектурные, которые так же испытывались на осуществимость, как и новая социальная парадигма, возникали не в системе сложившейся (пусть и неустойчивой, пошатнувшейся) реальности, но в ситуации, где разрозненные фрагменты разрушенной системы перекрывались и связывались между собой новыми элементами и новыми связями утопической модели» [3, с. 284]. Утопическое мышление в архитектуре, как дух эпохи модернизма, было универсальным и отражалось в разных стилях архитектуры в то время. Под его влиянием архитектура превращалась в чистую функцию, чистую идеологию, существенно меняя свои символические значения.

«Новый город» Сант-Элиа является футуристическим вариантом градостроительства. Его схема имеет характер графики, то есть город изображается обобщенно, энергично и фантастически. «Убедительность фантазии Сант-Элиа придает выразительность обобщенной форме его рисунков, подчеркивающей контрасты наклонных террасообразных объемов зданий и вертикалей лифтов, вынесенных наружу, массивности корпусов и легкости мостиков-переходов. Плоские кровли венчают здания – крыша над центральным городским вокзалом должна была служить и аэродромом» [3, с. 217]. Очевидно, в этом заложены технократическая идея машинной формы и другие элементы футуризма. «Подразумевается, что в “Новом городе” они будут сняты развитием техники, которая и в тексте, и в рисунках Сант-Элиа трактуется не рационально, но романтически» [3, с. 216]. Образ «города будущего» – это на самом деле фантазия, утопия, концептуальное и «бумажное» представление о будущем.

«Идея города-сада Э. Говарда возникла в конце XVII в. как ответ на неразрешимость жилищных проблем капиталистической эпохи, вызванных прежде всего высокой стоимостью городской земли» [6, с. 29]. Центральная идея города-сада заключается не в «живописном плане» и не в проекте создания «зеленого места с цветами», а преимущественно в градостроительной политике, в жилищной проблеме. «Прежде всего потому, что они были дешевле в постройке и эксплуатации, нежели многоэтажные и многоквартирные. Основополагающим в таком самоуправляемом, саморазвивающемся, самодостаточном поселении было не количество деревьев и кустарников, а уничтожение эксплуатации человека человеком и жилищной нужды» [6, с. 25]. Разумно предположить, что идея города-сада – это идея урбанистическая. На тот момент она была крайне популярна как в Европе, так и в России.

Любопытна мысль, которую А. В. Иконников изложил в книге «Пространство и форма в архитектуре и градостроительстве»: «Архитектурная форма – организация пространства и материальных структур объекта (здание, сооружение, группа построек), обеспечивающая необходимые физические качества окружения и целесообразную упорядоченность оп-

ределенного комплекса процессов жизнедеятельности, символически выражающая при этом информацию об этих процессах и связанные с ними значения. Соотносимая с функцией объекта как способ ее осуществления (форма для данного содержания), она должна выражать ее, но отнюдь не обязательно следовать в своих физических параметрах ее пространственной артикуляции (требование, которое пытался ввести как догму ортодоксальный функционализм; изменчивость функций при этом вела к моральному устареванию формы, опережающему физическую амортизацию материальных структур)» [2, с. 39].

Наиболее интересно сравнивать разные проекты города-будущего, которые уже были воплощены в жизнь, с точки зрения их художественных и идеологических аспектов. Ориентация на будущее – это уже концепция. Будущее – это учение или представление человека о времени. Архитектура ориентируется на жизнь в будущем: новые люди живут в новых домах и новых городах. Необходимо отметить, что в начале XX в. в Европе тоже имели место подобные тенденции в архитектуре в связи с трансформацией города из традиционного в промышленный в результате наступления «машинного века». В тот период появилось новое понимание архитектуры – архитектура с элементами утопии. Иначе говоря, это концептуальная архитектура, нацеленная на решение социальных проблем. В данной статье мы рассмотрим два известных проекта города будущего, которые были воплощены в реальность в России и в Израиле: Ленинград и Белый город (Тель-Авив).

Ленинградская утопия

В ранние годы советской власти архитектура авангарда, вдохновленная футуризмом, играла главную роль в процессе построения зданий новой страны. В дальнейшем она разделилась на два основных течения: конструктивизм и сталинский стиль.

С появлением конструктивизма архитектура стала ориентироваться на создание системы строений для нового промышленного общества и коммунального жилья (жилой дом), чтобы решить насущные социальные проблемы. После Октябрьской революции 1917 г. в России начался активный поиск утопической модели архитектуры, который совпал с масштабным социокультурным проектом Советского Союза – построением идеального нового общества. Е. А. Власова писала по этому поводу: «Для советской архитектуры с первых же лет ее существования была характерна устремленность к строительству нового мира, обусловленная происходящими в стране политическими и социальными процессами. Искренняя вера в благополучие этого мира, размышления над его устройством и возможность свободного художественного высказывания привели архитекторов к интенсивным творческим экспериментам в создании новых архитектурных образов и языка, а в социальном отношении – к появлению типологически уникальных зданий и пространственных комплексов, среди которых – соцгорода, жилкомбинаты, домакоммуны, фабрики-кухни» [10, с. 23]. Начался поиск композиции для

«машинного века», были организованы массовые функциональные сооружения для повседневной жизни, такие как фабрика-кухня, баня, спортзал, клуб и т.д. Затем возникли постконструктивизм и сталинская архитектура (по мнению некоторых ученых, этот советский вариант ар-деко является продолжением стиля авангард), они были ориентированы преимущественно на социальные ценности стабильного государства.

Если мы рассмотрим Ленинград в 1920–1930-е гг., то станет совершенно очевидно, что архитектура здесь ориентируется на конструктивизм, который подчеркивает функции через формы. Важно отметить, что целый город был спроектирован согласно основным чертам данного направления. Об этом писала, например, Е. В. Первушина в книге «Ленинградская утопия. Авангард в архитектуре северной столице»: «Некоторые жилые массивы изначально проектировались как “соцгорода” с “обобществленным бытом и коллективными формами проживания”. Такими стали Жилкомбинат НКВД (1930 г., арх. И. П. Антонов, В. Д. Соколов, ул. Восьмого марта, 2) и Дом Госпромурала (1931–1938 гг., арх. Е. Н. Коротков, Г. П. Валенков, ул. Ленина, 52–54)» [8, с. 54]. Изменилось и внутреннее содержание жилого дома: «Правила внутреннего распорядка для жителей дома устанавливались управлением завода. В этих домах также проводились некоторые эксперименты по обобществлению быта: устранялись кухни, организовывались общественные столовые, прачечные, бани, детские сады» [8, с. 59].

Мы видим, что Ленинград создавался как своего рода коллективное общежитие, фабричные функции которого выполняли кухни, школы, бани, дворцы культуры и т.д. Устройство социальной жизни велось с целью построить коммунистическое общество, а архитектура считалась служебным элементом для реализации данной идеи. Например, фабрика-кухня задумывалась не только для того, чтобы рабочие заводов могли питаться, экономя свое время, но и для того, чтобы решать социальные проблемы. «Фантасты 1920–1930-х годов изоощрялись, придумывая, как будут питаться люди в будущем. Еду будут подавать головой, из столовых, расположенных на первых этажах, с помощью лифтов прямо в кухню. Нет, все будут экономить время и место и принимать специальные пищевые таблетки» [8, с. 131]. В Ленинграде такими примерами выступают Тосковско-нарвская фабрика-кухня (пл. Стачек, 9), Василеостровская фабрика-кухня (Большой пр. В.О., 68) и т.д.

Новое общество, которое ориентировано на будущее, должно иметь свой театр, свои лаборатории, свою культурную жизнь. Таким образом, дворец культуры стал типичным проектом в архитектуре Советского Союза. Дворец культуры выполнял функцию бывшей церкви, но в нем никогда не было Бога. Ярким примером служит клуб культуры «Красный путиловец» (пр. Стачек, 48А): «Купол церкви сменила стеклянная треугольная призма-фонарь, предназначенная для кинобудки, что сразу придало зданию футуристический конструктивистский облик, будка являлась главным украшением фасада, ее дополнял гофрированный фриз из оцинкованного железа, эмблемы серпа и молота и надпись с названи-

ем клуба во всю высоту стены» [8, с. 219]. Можно прийти к выводу, что и стеклянный материал, и формы, и детали, характерные для конструктивизма, были призваны служить идее создания новой культурной жизни. Еще одним достаточно типичным конструктивистским проектом является баня, в ней через архитектуру отражен функциональный характер постройки. «Круглые бани» в Лесном (пл. Мужества, 3) проектировались следующим образом: «Во дворе круглого здания должен был разместиться бассейн под стеклянным куполом, а на плоской крыше банного корпуса – солярий. Округлая форма позволяла сократить площадь стен, а значит, уменьшить потери тепла» [8, с. 260]. Важно отметить, что стеклянный купол был зафиксирован в конструктивизме как художественный знак.

В период 1932–1937 гг. советская архитектура авангарда сменила свое направление. От конструктивизма она перешла к сталинскому ампиру, иначе говоря, к «неоклассицизму». Вопрос создания новой жизни для нового общества, можно сказать, уже решился в техническом смысле во время конструктивизма. Архитектура сталинского стиля должна была выполнять функцию визуализации социальной жизни, находящейся «под властью».

Тель-Авив: Белый город – «Новый Дессау»

Другой интересный проект – «Белый город» Тель-Авив – показывает нам, как история изменяет географию. «Белый город» был построен в соответствии с идеями членов Баухауса. Он был «первой сознательной попыткой создать историю – причем программную – израильской архитектуры. В этой историографии белый город Тель-Авив и его композиция были выбраны в качестве инаугурационной нулевой отметки – момента, с которого началась израильская архитектура» [9, с. 14]. Тель-Авив создал свою историю через архитектуру. «Другими словами, специфика постмодернизма в израильской архитектуре кроется не в оглядке на прошлое, свойственной историзму, а в отчетливой обратной реакции, которая произошла, как только она остановила свой взгляд на прогрессивной модернистской стадии своего развития, связанной с естественным желанием двигаться вперед, в будущее» [9, с. 15]. Название «белый город» (белый цвет) выражает дух авангарда и интернационализма в Баухаусе, а также показывает отношение между границами истории и концепции.

«История о Белом городе с его стилем Баухаус проникла во все области израильской общественной жизни и постепенно стала неотъемлемой – а затем и естественной – частью тель-авивских реалий. Несмотря на то, что специальных академических исследований о связи школы Баухаус с Тель-авивом (или наоборот) опубликовано не было, эти два названия – «Тель-Авив» и «Баухаус» – упоминались как синонимы в сотнях тысяч статей, лекций, экскурсий и бесед» [9, с. 18].

Интернациональный стиль, созданный школой Баухаус, стал основной концепцией исторического центра старого города Яффы. «Стиль Баухаус, похоже, соединил в себе искру утопии с патиной традиции,

сверкающую белизну европейского авангарда – с ослепительным средиземноморским солнцем. Это позволило многим тельавивцам вести буржуазный образ жизни и при этом щеголять социалистическим, прогрессивным фасадом, утешая себя тем, что, хоть город их и кажется серым и обшарпанным, на самом деле он белый и чистый» [9, с. 20]. Это типичный пример реализации определенной концепции в архитектуре и градостроительстве, создающей пространство для повседневной жизни.

Описываемый интернациональный стиль возник не из Баухауса, его основателем, скорее, стоит считать архитектора Ле Корбюзье (1887–1965). Под влиянием его идеи «дом – машина для жизни» архитекторы начинают «очищать» свои проекты от посторонних украшений, сосредоточившись на конструкции здания, на его функциональности [8, с. 41]. Центральная концепция у Ле Корбюзье представляет собой то, как «язык архитектурных форм освобождается от всего необязательного, декоративного, неконструктивного. Это постройки для нового мира, порвавшего со своим прошлым» [8, с. 43]. Это совпадает с ориентацией на будущую новую жизнь. Хотя Тель-Авив является историческим еврейским городом ближнего востока, внутри него отмечен «интернациональный стиль» Баухауса как проект нового города – города будущего.

Заключение

В проектах городов-будущего Ленинграда и Тель-Авива главной идеей является формообразование. Формообразование – это основополагающая тема эпохи модернизма. Э. Кассирер в «Философии символических форм» писал: «Всякое познание, какими бы разными ни были его пути и направления, в конечном счете стремится свести многообразие явлений к единству “основоположения”». Отдельное не должно оставаться отдельным, ему надлежит войти в ряды взаимосвязей, где оно будет уже элементом “системы” – логической, телеологической или причинной» [4, с. 15]. Художественный язык архитектуры как символическая форма выражает определенную познавательную ориентацию эпохи. Формообразование (стилеобразование, изменение приемов) в искусстве соотносится с процессом объективации мира в результате его познания. Архитектура и градостроительство – это своего рода символические формы, обусловленные познавательной объективацией окружающего мира и обуславливающие его формирование.

Следует обратиться к тезисам А. Лефевра, сформулированным в книге «Производство пространства»: «Архитектура как тело имеет телесность. Пространство само по себе абсолютно относительное, но телесность, в том числе архитектура, задает ориентацию. Таким образом, напрашивается обратная гипотеза» [5, с. 173]. Архитектура как символическая форма выражает и производит сконструированное пространство. В процессе оформления ее символической модели участвует авторская идея. Таким образом, мы можем рассматривать современную архитектуру как жанр концептуального искусства. Демонстрация социального концепта универсально существует в архитектуре и градостроительстве

XX в. С помощью анализа концептуального искусства мы можем лучше понять художественный аспект архитектуры и градостроительства.

Город ориентируется на жизнь будущего: новые люди живут в новых домах и в новых городах. Это отражено в таких архитектурных проектах, как жилмассив, дом-коммуна, фабрика-кухня, школа, больница, дворец культуры, баня, универмаг, промышленное предприятие и учреждение администрации и т.д. Подобная идея легла в основу реальных градостроительных проектов Ленинграда и Тель-Авива. В процессе их осуществления мы наблюдаем коренное изменение не только культурного пространства, но и сознания людей.

Литература

Исследования

1. *Бондаренко И.А.* Теория в истории архитектуры и градостроительства: Публикации разных лет. СПб.: Коло, 2017.
2. *Иконников А.В.* Пространство и форма в архитектуре и градостроительстве. М.: Комкнига, 2006.
3. *Иконников А.В.* Утопическое мышление и архитектура: Социальные, мировоззренческие и идеологические тенденции в развитии архитектуры. М.: Архитектура-С, 2004.
4. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1: Язык. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013.
5. *Лефевр А.* Производство пространства. М.: Strelka Press, 2015.
6. *Меерович М.Г.* Градостроительная политика в СССР (1917–1929). От города-сада к ведомственному рабочему поселку. М.: Новое литературное обозрение, 2017.
7. *Ницше Ф.* Воля к власти. М.: REFL-book, 1994.
8. *Первушина Е.В.* Ленинградская утопия. Авангард в архитектуре Северной столицы. М.: Центрполиграф, 2012.
9. *Ротбард Ш.* Белый город, Черный город. Архитектура и война в Тель-Авиве и Яффе. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.

Источники

10. Авангардстрой. Архитектурный ритм революции 1917 года / Сост. И. В. Чепкунова, М. А. Костюк, Е. Ю. Желудкова, Е. А. Власова, М. Р. Амедова. М.: Фонд «Связь Эпох», Кучково поле Музеон, 2018.
11. Называть вещи своими именами: Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века / Ред. Л. Г. Андреев. М.: Прогресс, 1986.

Dai, Chuang. “City of the Future” in Culture: Leningrad and Tel Aviv (White City)

References

1. Bondarenko, I.A. (2017), *Teoriya v istorii arkhitektury i gradostroitel'stva: Publikatsii raznykh let* [Theory in history of architecture and urban planning: Publications of different years], Kolo, Saint Petersburg.

2. Ikonnikov, A.V. (2006), *Prostranstvo i forma v arkhitekture i gradostroitel'stve* [Space and form in architecture and urban planning], Komkniga, Moscow.
3. Ikonnikov, A.V. (2004), *Utopicheskoye myshleniye i arkhitektura: Sotsial'nyye, mirovozzrencheskiye i ideologicheskkiye tendentsii v razvitii arkhitektury* [Utopian thinking and architecture: Social, worldview and ideological trends in the development of architecture], Arkhitektura-S, Moscow.
4. Cassirer, E. (2013), *Filosofiya simvolicheskikh form. T. 1: Yazyk* [Philosophy of symbolic forms. Vol. 1: Language], Tsentr gumanitarnykh initsiativ, Moscow.
5. Lefebvre, H. (2015), *Proizvodstvo prostranstva* [The production of space], Strelka Press, Moscow.
6. Meerovich, M.G. (2017), *Gradostroitel'naya politika v SSSR (1917–1929). Ot goroda-sada k vedomstvennomu rabochemu poselku* [Urban planning policy in the USSR (1917–1929). From a city-garden to a departmental workers' settlement], Novoye literaturnoye obozreniye, Moscow.
7. Nietzsche, F. (1994), *Volya k vlasti* [The Will to Power], REFL-book, Moscow.
8. Pervushina, E.V. (2012), *Leningradskaya utopiya. Avangard v arkhitekture Severnoy stolitsy* [Leningrad utopia. Avant-garde in the architecture of the Northern capital], Tsentrpoligraf, Moscow.
9. Rotbard, Sh. (2017), *Belyy gorod, Chernyy gorod. Arkhitektura i vojna v Tel'-Avive i Yaffe* [White city, Black city. Architecture and war in Tel Aviv and Jaffa], Ad Marginem Press, Moscow.

IN MEMORIAM



ANDRZEJ WALICKI (1930–2020): HISTORIAN OF IDEAS, UPHOLDER OF HUMAN IDEALS

Randall A. Poole

Andrzej Walicki, the Polish historian of ideas, died in Warsaw on 20 August 2020. In 1964, at the age of thirty-four, he defended and published his *Habilitationsschrift*, a fundamental study of nineteenth-century Russian thought focused on the Slavophiles. The appearance of the English edition, *The Slavophile Controversy* (1975), brought him wide scholarly acclaim in the West. A related book, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, was published in Polish in 1973 and in English in 1979/80. In a 1981 review, Sir Isaiah Berlin judged them to be “quite simply, the best and most complete works in this field published in this century” (*Slavonic and East European Review*, 59/4: 586). In the 1970s Walicki produced a series of works on Polish intellectual history, culminating with another book in English: *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland* (1982). Over the next four decades there followed many more studies in the history of Russian and Polish thought, and also in Marxist thought and practice. At the time of his death his list of publications ran to well more than 400 entries (including 25 single-authored books and 25 edited books)—a record of accomplishment that made him one of the great European intellectual historians of his times, comparable to his colleagues Isaiah Berlin (1909–1997) and Leszek Kołakowski (1927–2009). In 1998 he was awarded the International Balzan Prize for History, and in 1990–91 he was a Guggenheim fellow. In 2005, Polish President Aleksander Kwaśniewski awarded him the Grand Cross of the Order of Polonia Restituta.

Three weeks before Walicki’s death Timothy Snyder (Yale University) nominated him for the Prize of the Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, known as the Polish Nobel Prize. In his nomination letter Snyder wrote, “It is fair to say that Andrzej Walicki has done more than any other Polish scholar to introduce major themes of east European intellectual and political history to a larger European, North American, and indeed Australian audience.”

Andrzej Stanisław Walicki was born in Warsaw on 15 May 1930. His father, Michał Walicki (1904–66) was a professor of art history and his mother, Anna Chmielewska (1905–81), was an adjunct professor of education and social work (social pedagogy). As a boy Walicki witnessed the horrors of wartime Warsaw. His father joined the Polish Home Army and worked as an intelligence officer; consequently, during the imposition of the Stalinist regime, he was arrested as an “enemy of the people” and spent five years in prison (1949–1954). Andrzej completed high school in Łódź and began undergraduate studies at the city’s new university in 1949. He planned to study philosophy, but for ideological reasons the regime closed

the philosophy program to undergraduates. Instead, Walicki enrolled in the Russian Studies Department, the only one open to him because he came from the wrong “social and family background.” Though the department was highly Stalinized, Walicki was attracted to Russian studies. His family had long ties to Russia and its culture, but the most important influence on him was Sergius Hessen (1887–1950), a remarkable émigré Russian philosopher who had moved from Prague to Warsaw in 1935 to take up the chair of philosophy of education at the Free University of Poland. Hessen boarded with Andrzej’s mother Anna, who also taught at the Free University. Thus Andrzej knew him from early childhood. After the war, both found themselves in Łódź, Walicki as a student and Hessen as a professor at the new university (first in philosophy, then in Russian studies). Hessen’s influence on Walicki was formative and lasting. From his first teacher he acquired a lifelong commitment to the study of liberal and humane values in culture, philosophy, and law. Decades later, he dedicated the last chapter of his magisterial *Legal Philosophies of Russian Liberalism* (1987) to Hessen and still later (in 1999) he produced a Russian edition of his works.

In 1950 Walicki transferred to the University of Warsaw, where the Department of Russian Studies was no less Stalinist than in Łódź. He tried to maintain his intellectual independence through reading broadly in Russian literature and thought, as well in the history of philosophy. For this he was accused of the crime of “individualism” and subjected, in his words, to “brutal attacks and direct intimidation.” He wrote that his university years were the most difficult in his life. In short, he was a victim of Polish Stalinism. The “thaw” in the years following Stalin’s death brought about a marked improvement in Walicki’s personal fortunes—“all doors seemed to open,” as he put it. In 1955–56 he formulated a research program that he pursued for the rest of his life: the study of the history of Russian and Polish thought, and of Marxist thought and practice. He earned his MA and PhD degrees from Warsaw University in 1953 and 1957, respectively. In 1958 he became an adjunct (assistant professor) in the history of social thought at Warsaw University. Two years later he moved to the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences, where in 1972 he was promoted to full professor. Together with Leszek Kołakowski and Bronisław Baczko, he was a leading member of the so-called “Warsaw school” in the history of ideas.

Walicki’s first book was *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej* (Personality and history: Studies in the history of Russian literature and thought) (1959). In it he explored the conflict between ethical freedom and alleged historical necessity, showing how leading Russian thinkers and writers opposed the idea of historical determinism in the name of human freedom and moral responsibility. It was his first major effort to liberate nineteenth-century Russian thought from the strictures of Soviet ideological interpretation. In 1960 Walicki received a Ford Foundation fellowship for study in Great Britain and the United States. At the beginning of his trip he met Isaiah Berlin at All Souls College, University of Oxford. Their common approach to Russian thinkers such as Vissarion Belinsky and Alexander Herzen (especially on the problem of historical in-

evitability), and more generally to the study of the history of ideas (especially as a foundation for the empathetic understanding of different worldviews and for what Berlin called “value pluralism”), led to an intellectual friendship (and rich correspondence) that lasted until Berlin’s death in 1997. Walicki held visiting fellowships at All Souls College during the 1966–67 academic year and in autumn 1973. These facilitated the publication of his first two books in English: *The Controversy over Capitalism: Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists* (1969) and *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought* (1975). Similarly, a visiting professorship in history at Stanford University in 1976 led to the English edition of *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism* (1979, 1980).

The Slavophile Controversy powerfully exemplified Walicki’s approach to the history of ideas: the empathetic reconstruction of a worldview (in this case Slavophile conservative romanticism), with close attention both to the immediate historical-intellectual context and to philosophical problems transcending that context and having broad human significance. As Jarosław Dobrzański (Walicki’s one-time student and long-time interlocutor) wrote, “The imperative of empathetic understanding and the related belief that the human world—both the one available in direct experience and the one reconstructed in historical knowledge—is always multidimensional, multifaceted, and pluralistic were the two main maxims which guided Professor Walicki in his research, in his engagement with the world, and in his moral and civic commitments” (*Przegląd*, no. 35, 24–30 August 2020: 8–10).

In all his studies in the history of Russian thought, one problem especially engaged Andrzej Walicki: how Russian thinkers understood the human person, its freedom and dignity, its relation to community, society, and history. What Walicki came to value most in Russian thought was its defense of the human being against dehumanizing or depersonalizing ideologies, whether that defense took the form of the “autonomous individual” (in the case of the Westernizers) or the “integral person” (in the case of the Slavophiles). He appreciated both secular and religious ways of grounding the worth of the human person, which ways included, especially, the Christian personalism of the classic Slavophiles and of later Russian religious philosophers. This dual appreciation, which owed very much to his teacher Sergius Hessen, was at the heart of Walicki’s commitment to “value pluralism”—provided that the intrinsic, foundational value of the person was never put in question. Further, he fully appreciated that the person could realize itself only in various types of human community, including national communities. This helps explain his interest in romantic nationalism in the history of Polish thought. He sharply distinguished between a conception of national identity which commits itself to universal human values and an “integral nationalism” which sets itself against them. He made a similar distinction between Marxist communism and humanist socialism.

Two weeks before the imposition of martial law in December 1981, Walicki left Poland to take up a position as senior research fellow in the history of ideas at the Australian National University in Canberra. The main

product of his five years there was his book, *Legal Philosophies of Russian Liberalism* (1987). The six philosophers he showcased were all devoted to the defense of the human person as an end-in-itself and to the importance of law in that defense. His masterful portraits of them reshaped our understanding of the place of liberalism in Russian thought, and in some respects our understanding of liberalism itself, insofar as he demonstrated the inner affinity of the foundational liberal values (human dignity and human rights) with metaphysical idealism and philosophical theism, in theorists such as Boris Chicherin, Vladimir Soloviev, and Pavel Novgorodtsev.

In late 1986 Walicki arrived at the University of Notre Dame, where he had been appointed to the O'Neill Professorship of History. Within ten years he published four books (in English), including the definitive liberal critique of Marxist communism in theory and practice: *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: The Rise and Fall of the Communist Utopia* (1995). It was awarded the Wayne S. Vucinich Prize by the American Association for the Advancement of Slavic Studies. Walicki became professor emeritus in 1999. Before returning to Poland in 2006, he finished a new and greatly expanded edition of his *History of Russian Thought*. It was published in Polish in 2005 and ten years later in English: *The Flow of Ideas: Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance*.

Andrzej Walicki dedicated his life to recovering the best, most humane ideals of Russian and Polish thought and to enlisting them in the defense of human freedom and dignity. In this sense at least, he himself was one of the great idealists.¹

Randall A. Poole is Professor of History at the College of St. Scholastica in Duluth, Minnesota. He is also a fellow of the Center for the Study of Law and Religion at Emory University and a fellow of the International Center for the Study of Russian Philosophy at the Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University. He is the editor or co-editor of several volumes, including *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought* (2020). He is also the author of many articles and book chapters on Russian intellectual history, philosophy, and religion. In 1995 he defended his doctoral dissertation under the direction of Andrzej Walicki at the University of Notre Dame.

¹ For biographical information, see Andrzej Walicki, *Encounters with Isaiah Berlin: Story of an Intellectual Friendship* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2011), and Gary M. Hamburg, "Closed Societies, Open Minds: Andrzej Walicki, Isaiah Berlin and the Writing of Russian History during the Cold War," *Dialogue and Universalism* (Institute of Philosophy, Warsaw University) 16/1–2 (2006): 73–79.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

Ботева-Рихтер Бианка – доктор философии, преподаватель философского факультета Венского университета, Австрия; boteva_richter@yahoo.de

Висенс Иисус – доктор философии, профессор, почетный профессор кафедры социологии Барселонского университета, Испания; jvicens@ub.edu

Дай Чуан – аспирантка Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; daichuang2016@yandex.ru

Коковин Иван Сергеевич – кандидат философских наук, доцент Новосибирского государственного университета экономики и управления; Ivan.kokov80@gmail.com

Коцарь Анастасия Олеговна – бакалавр кафедры мировой культуры Московского государственного лингвистического университета; anastasia.kotsar@yandex.ru

Крупецкая Ивона – доктор философии, доцент Института философии факультета социальных наук Гданьского университета, Польша; ikrupeska@wp.pl

Ли Хонг – аспирант факультета теологии и религии гуманитарного колледжа Экстерского университета; danlhd1@hotmail.com

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

Пул Рэндэл – доктор философии, профессор истории Колледжа Св. Схоластика в Дулут, Миннесота, США; rpoole@css.edu

Рони Риккардо – доктор философии, профессор Урбинского университета, Италия; riccardo.roni@uniurb.it

Соловьев Владимир Михайлович – доктор исторических наук, профессор Московского государственного лингвистического университета, ассоциированный научный сотрудник Социологического института Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук; v-soloviev@mail.ru

Тулчинский Григорий Львович – доктор философских наук, профессор кафедры проблем междисциплинарного синтеза в области социальных и гуманитарных наук факультета свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета; g.tulchinsky@spbu.ru

Эпштейн Михаил Наумович – доктор философских наук, профессор теории культуры и русской литературы университета Эмори, Атланта, США; mikhail.epstein@durham.ac.uk

CONTRIBUTORS

Boteva-Richter Bianca – Doctor of Philosophy, lecturer, Department of Philosophy, University of Vienna, Austria; boteva_richter@yahoo.de

Dai Chuang – post-graduate student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University; daichuang2016@yandex.ru

Epshtein Mikhail Naumovich – Doctor of Philosophy, Professor of Culture Theory and Russian Literature, Emory University, Atlanta, USA; mikhail.epstein@durham.ac.uk

Kokovin Ivan Sergeevich – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Novosibirsk State University of Economics and Management; Ivan.kokov80@gmail.com

Kotsar Anastasia Olegovna – Bachelor, Department of World Culture, Moscow State Linguistic University; anastasia.kotsar@yandex.ru

Krupecka Iwona – Doctor of Philosophy, Assistant Professor, Faculty of Social Sciences, Institute of Philosophy, University of Gdańsk, Poland; ikrupecka@wp.pl

Li Hong – postgraduate research student, Department of Theology and Religion, College of Humanities, University of Exeter; danlhd1@hotmail.com

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

Poole Randall – Doctor of Philosophy, professor of history, College of St. Scholastica in Duluth, Minnesota, USA; rpoole@css.edu

Roni Riccardo – Doctor of Philosophy, professor, University of Urbino, Italy; riccardo.roni@uniurb.it

Solovyov Vladimir Mikhailovich – Doctor of Sciences in History, Professor, Moscow State Linguistic University; Associate Researcher at the Sociological Institute of the Federal Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences; v-soloviev@mail.ru

Tulchinsky Grigory Lvovich – Doctor of Philosophy, professor, Department of Problems of Interdisciplinary Synthesis in the Field of Social and Human Sciences, Faculty of Liberal Arts and Sciences, St. Petersburg State University; g.tulchinsky@spbu.ru

Vicens Jesus – Doctor of Philosophy, Professor, Honorary Professor, Department of Sociology, University of Barcelona, Spain; jvicens@ub.edu

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ

Журнал Международного центра изучения русской философии

Сайт журнала в Интернете: <http://polylogue.jourssa.ru>
<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;

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

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

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

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

Оболевиц Тереза – 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;

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

Емельянов Борис Владимирович – доктор философских наук, профессор Уральского федерального 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 в Университете 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://polylogue.jourssa.ru>

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

e-mail: polylogue@mail.ru

Chief editor

Malinov Aleksey 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:

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

Boteva-Richter Bianca – Doctor of Philosophy, lecturer, Department of Philosophy, 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 of Philosophy, 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 Aleksandr 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 2
Issue 2

ISSN 2587-7283

Пописано в печать 11.12.2020.
Формат 70×100¹/₁₆. Печать офсетная.
Объем 25,5 авт. л. Заказ № 522.

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