
**European
Journal**



**of Philosophical
Research**

Has been issued since 2014.
ISSN 2408-9435. E-ISSN 2413-7286
2017. 4(1). Issued once a year

EDITORIAL BOARD

Petrova Svetlana – Sochi State University, Sochi, Russian Federation (Editor in Chief)

Elizbarashvili Elizbar – Iakob Gogebashvili Telavi State University, Telavi, Georgia

Fedorov Aleksandr – Rostov State University of Economics, Taganrog, Russian Federation

Kolesnikova Marina – North Caucasus Federal University, Stavropol, Russian Federation

Lebid Andriy – Sumy State University, Sumy, Ukraine

Lyausheva Svetlana – Adyghe State University, Maikop, Russian Federation

Mamedov Nizami – Russian Presidential Academy of National Economy And Public Administration, Moscow, Russian Federation

Saulius Tomas – Lietuvos sporto universitetas, Lithuania

Journal is indexed by: **Cross Ref** (USA), **Open Academic Journals Index** (Russia).

All manuscripts are peer reviewed by experts in the respective field. Authors of the manuscripts bear responsibility for their content, credibility and reliability.

Editorial board doesn't expect the manuscripts' authors to always agree with its opinion.

Postal Address: 1367/4, Stara Vajnorska str., Bratislava, Slovakia, Nove Mesto, 831 04

Release date 20.06.2017.
Format 21 × 29,7/4.

Website: <http://ejournal17.com/>
E-mail: sochio03@rambler.ru

Headset Georgia.

Founder and Editor: Academic Publishing House Researcher s.r.o.

Order № 307.

© European Journal of Philosophical Research, 2017

European Journal of Philosophical Research

2017

Is. **1**

**European
Journal**



**Philosophical
Research**

European Journal of Philosophical Research

Издается с 2014 г.
ISSN 2408-9435. E-ISSN 2413-7286
2017. 4(1). Выходит 1 раз в год

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Петрова Светлана – Сочинский государственный университет, Сочи, Российская Федерация (Главный редактор)

Колесникова Марина – Северо-Кавказский федеральный университет, Ставрополь, Российская Федерация

Лебедь Андрей – Сумский государственный, Сумы, Украина

Ляужева Светлана – Адыгейский государственный университет, Майкоп, Российская Федерация

Мамедов Низами – Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Российская Федерация

Саулос Томас – Литовский университет спорта, Литва

Федоров Александр – Ростовский государственный экономический университет (РИНХ), Таганрог, Российская Федерация

Элизбарашвили Элизбар – Телавский государственный университет, Телави, Грузия

Журнал индексируется в: **Cross Ref** (США), **Open Academic Journals Index** (Россия).

Статьи, поступившие в редакцию, рецензируются. За достоверность сведений, изложенных в статьях, ответственность несут авторы публикаций.

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов материалов.

Адрес редакции: 831 04, Словакия,
г. Братислава, Нове Место, ул. Стара
Вайнорска, 1367/4

Дата выпуска 22.06.2017.
Формат 21 × 29,7/4.

Сайт журнала: <http://ejournal17.com/>
E-mail: sochio03@rambler.ru

Гарнитура Georgia.

Учредитель и издатель: Academic Publishing
House Researcher s.r.o.

Заказ № 307.

2017

Is.

1

© European Journal of Philosophical Research, 2017

CONTENTS

Articles and Statements

Malevich's Suprematism and Philosophy of Art F.I. Girenok	4
Racial Pluralism during the Postmodern Era. Problems and Prospects Y.D. Granin	11
The Problem of Scientific Method in the Postnonclassical Epistemology S.A. Lebedev	23
Russian Thought on the Origination of Greek Philosophy O. Matveychev	35
Problem of the Sacral in Philosophical Research of Person N.N. Rostova	48

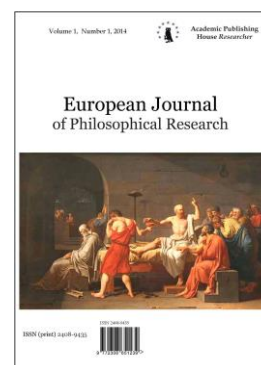
Copyright © 2017 by Academic Publishing House Researcher s.r.o.



Published in the Slovak Republic
European Journal of Philosophical Research
Has been issued since 2014.

ISSN: 2408-9435
E-ISSN: 2413-7286
2017, 4(1): 4-10

DOI: 10.13187/ejpr.2017.1.4
www.ejournal17.com



UDC 18: 7.01

Malevich's Suprematism and Philosophy of Art

Fedor I. Girenok ^{a, *}^a Lomonosov Moscow State University, Russian Federation

Abstract

The article is devoted to the analysis of a role of K. Malevich in the history and art philosophies. In article the author proceeds from situation that art arises not when there was a word «art», and since a late paleolith, from Lascaux Cave. Art can't be described in terms of evolution, development. Art is always creativity, connection imagined and real. If it goes beyond the limits, stops being art, as in a case with «Ready-made». Distinctive feature of the modern art consists that it addresses for justification of the existence to philosophy. In article the conclusion that art exists is drawn in order that in one case to realize the art tasks, and in this case art exists for art. And in other case its task is such impact on the viewer which would allow to transfer it from one emotional state to another. In article art is opposed to culture. The culture normalizes creativity process. Art breaks the established norms and rules. The author of article emphasizes a revolutionary role of Malevich in the history of art. Revolution consists that the principle of repetition and imitation in art was replaced with it the principle of creativity new.

Keywords: K. Malevich, suprematism, art philosophy, creativity, modern art, Russian vanguard, art history, picture «Black Square», M. Duchamp, anthropology.

Введение

В статье анализируется место Малевича в истории искусства и делается вывод о том, что супрематизм Малевича следует понимать как самоопределение искусства относительно философии. В статье также обсуждается вопрос о смысле искусства и делается вывод о том, что дело искусства – создавать новую реальность. Поскольку искусство – это совершенство, которому не предшествует прогресс, постольку Малевич решил остановить прогресс.

В статье применяется исторический метод вкпе со структурным методом. А также используется метод аутографии, разработанный автором в книге «Аутография языка и сознания» [1].

История искусства

Искусство возникает не в XV веке, не тогда, когда возникло слово «искусство». Оно началось не с «Истории искусств» Вазари, с этой «Истории» началось искусствознание. Искусство начинается с позднего палеолита, с пещеры Ласко и существует без всякого дискурсивного сопровождения до Дюшана.

* Corresponding author
E-mail addresses: girenok@list.ru (F.I. Girenok)

Греки думали, что искусство – это изображение прекрасных тел и что чувство прекрасного дано человеку при рождении. Но Филоктет Софокла, герой войны, был ранен. От боли он кричал, вопил, слал проклятья, мешал священным действиям, и его сослали на необитаемый остров. Грек молчит, а варвар кричит, говорит нам Лессинг, комментируя скульптурную группу «Лаокоон». Античный художник понимал: ничто, ни боль, ни гнев не могут лишить тело человека достоинства.

Возрождение научилось изображать тела на плоскости. Оно отсылает нас не к чувству прекрасного, а к мастеру. Мастер убил красоту и легализовал изображение уродства, «живописцев грязи». Греки боялись уродства. Они давали право на иконическую статую только после трех побед на олимпиаде, ведь и чемпион мог быть некрасив. Художник не изображает, как Медея убивает детей. Он изображает момент борьбы чувств у Медеи. А Репин изображает раскаяние Ивана Грозного после убийства своего сына. Лаокоон не открывает рот, не кричит. Кричать можно в поэзии. В живописи это не прилично, ибо крик искажает лицо. У художника он стонет. Зритель воображает, что еще должно произойти, чтобы Лаокоон закричал.

Мунк открыл для себя, что, «такая кругом пустота, что хоть криком кричи в мирозданье». Он превратил человека в тело крика. Бэкон без стеснения открывает рот Папе. На картинах Бэкона есть страдание, но нет достоинства человека и красоты.

Современный художник присвоил себе то, что принадлежит Богу: свободу выражения. И лишил зрителя свободы воображения. Реалисты не позволяют зрителю ничего добавить к видимому. Видимое исчерпывает видимость видения. Натурализм убивает воображение. Символисты дают свободу зрителям, они подсказывают, намекают, но прямо не говорят. Зритель может видимое дополнять невидимым.

«Черный квадрат» Малевича убил мастера, но не возродил красоту и не вернул человеку достоинство. Он убрал намеки символистов и сохранил мысль в искусстве, показав, что в «Крике» Мунка еще слишком много человеческого.

Дюшан убил искусство. Его «Обнаженная, спускающаяся по лестнице» еще интересна как попытка представить движение без указания на то, что движется. «Фонтан» уже за пределами творчества. Во-первых, он не сделан руками художника. А это значит, что он совпадает с самим собой. Во-вторых, это простой материальный предмет. Тогда как произведение искусства – это соединение материи и воображаемого. В-третьих, искусство – это не контекст выставки, а сама по себе ценность. Фонтан Дюшана не был допущен на выставку и его выбросили на свалку.

Дюшан превратил свое искусство в событие языка. Между его писсуаром и Джокондой непреодолимая дистанция. Они несоизмеримы. Их ничто не объединяет. Это не разные искусства. Искусство одно. Оно либо есть, либо его нет. Если оно есть, то оно неотделимо от воображаемого. Фонтан – это не искусство. Это возможность представить человеку согласованную иллюзию в качестве вещи. Дюшан не смог это сделать. А масс-медиа через 30 лет смогли это сделать. «Фонтан» стал примером манипулирования сознанием человека со стороны средств массовой коммуникации. Дюшан поставил искусство в зависимость от дискурса, от именованного «искусством», сделав вещь знаком своей мысли о вещи. У человека не оказалось барьеров, защиты от вербальной и визуальной суггестии СМИ. Неразличенность искусства и не искусства стала основой для реди-мейд. Она сделала главной фигурой в искусстве не художника, не зрителя, а эксперта, куратора, искусствоведа, который говорит нам, что следует понимать под словом «искусство», что нужно включать в особый мир предметов искусства, а что не нужно включать.

Для чего существует искусство?

Для чего существует искусство? Искусство нужно для того, чтобы перевести человека из состояния, в которое его привела природа, в состояние, в котором он определяет себя сам [2]. Малевич полагает, что человека надо перевести из состояния утилитарного, приспособительного, в которое его поместила природа, в состояние самоценное, эстетическое, неутилитарное.

Что делает для этого искусство? Если для этого надо рисовать березки, то надо рисовать березки. Если достаточно посмотреть на голубизну неба, то надо смотреть на цветопись. Малевич полагает, что художник – это не врач, не психолог. Он решает свои

задачи: художественные и эстетические. Ему не нужно изображать березку. Он имеет дело не с березкой, а с цветом. С живописной точки зрения, березка – это набор цветов. Вот этим набором цветов и формой и можно воздействовать на человека. Малевич говорит: вот Иван Грозный убивает сына. Здесь есть сюжет, есть рассказ и ужас. Давайте уберем из картины цвет. Что останется? Останется тот же самый ужас. Значит цвет здесь не работает. А если цвет не работает, то не работает и художник. Не работает искусство. Работает что-то другое, но не искусство. Тогда, говорит Малевич, давайте уберем предметность, оставим цвет, раскрашенную форму. Что произойдет в этом случае? У Репина цвет не работает. Никакого ужаса у него не будет. Значит, он мазила, плохой художник. Ошибка самого Малевича состоит в том, что он не замечает существование не редуцируемой конкретности, которая действует не цветом, а самим фактом своего существования.

Вот «Черный квадрат». У него цвет черный. Он действует на зрителя своим цветом. У него есть форма – квадрат. Но дело не в этом цвете и не в форме, а в том, что «Черный квадрат» является точкой поворота человека к самому себе. «Черный квадрат» Малевича является результатом одинокого созерцания художника, созерцания, не согласованного с другими. Живопись – это не иллюзия, не повторение одного и того же. «Дерево, пейзаж, горы, вода, облака, животные растворяются и получают новое преобразование в живописном уже виде: дерево перестает быть деревом и т.д....» [3, 67]. Так появляется новый реализм вещей, вещей живописных. Человек нуждается, согласно Малевичу, в новом реализме, который изымает его из природы. Любой предмет может выступать как причина для новых видов вещей. Скрипка известна как скрипка Брака, скрипка Пикассо. Скрипка меняется так, что от нее почти ничего не остается.

Художники делятся на тех, кто может, изменяя вещь, творить, и на тех, кто не может, изменяя вещь, творить, и тогда они на полотне передают вещь в натуре. Последние художники понятны массам, но они массам не дают ничего нового. А первые изобретают вещи, в которых нет узнавания, в которых нельзя увидеть привычных вещей. Что это дает? Они требуют от каждого человека доопределения, расширения видимого, в котором содержание искусства будет зависеть уже не от художника, а еще и от зрителя.

Пейзажи Шишкина, говорит Малевич, создают иллюзию. За этой иллюзией стоит действительность, живой пейзаж. Глядя на картины Шишкина, мы переживаем то же состояние, как если бы пребывали на живой природе. «Это, по правде говоря, чудесно, ибо я через картину переносу себя из одного бытия, например пребывания в музее, в живую природу, иногда в то место, где жил художник, и вместе с ним переживаю видение» [4, 148]. Каждая картина переносит зрителя из одного времени в другое. И насколько зритель переживает картину, настолько она и становится для него реальностью. В результате получается, что изображение природы – это иллюзия, а природа – это реальность.

Малевич считает, что картины Сезанна, в отличие от Шишкина, никуда нас не переносят. Зритель застревает на них и переживает реальность картины, а не природы. Новое искусство выражает содержание какого-либо ощущения. За ним нет ничего. Оно есть само. Старое искусство – это картины, которые являются как будто бы калиткой к чему-то, что не является картиной, находится за ней. Старое искусство передавало иллюзию присутствия деревьев, домов, людей. Новое – отсылает к самому себе как к реальности. В любом теле есть силы, но мы не видим эти силы. Скрипка – это скрипка. Изображая скрипку, мы понимаем, что это не скрипка, это образ скрипки, ее тень. Но если мы уберем привычный образ, то увидим, что от скрипки остается груда элементов, вздыбившихся фигур. В скрипке есть силы, которые разрывают ее на части, и эти невидимые силы изображает художник.

Зритель ищет отражение человека, а мы ему, говорит Малевич, показываем скрытый кубический динамизм. «В результате... зритель сказал бы, что «автор дурак в кубе», а еще кто-нибудь – «это художник с мелкобуржуазной идеологией»... медик-психиатр высказал бы мысль о том, что художник болен «шизофренией»... Мы смотрим на произведение иначе» [5, 229].

Что такое искусство?

В статье «Искусство» Малевич исходит из того, что искусство связано с искусом, пленением, вовлечением другого человека в свой мир. Искусство – это построенная

гармония явлений. Дисгармония – это не искусство. «Под Искусством, – пишет Малевич, – мы должны понимать полный покой, т.е. такой момент человеческого существования, в котором прекращается всякая борьба за существование...» [6]. Покой является таким моментом существования человека, в котором природа не может его достать, не может вернуть его себе. В искусстве человек перестает быть животным и выходит из борьбы с природой. Этот «выход» делает человека необратимо эмоциональным. Само искусство Малевич рассматривает как эмоциональное поведение, которое ведет к полному покою, к красоте. Красота не нуждается в не-красоте. Ей противостоит движение. Движение – это диссонанс, дисгармония. В нем нет красоты, но в нем есть время.

Искусство Малевич противопоставляет культуре. Содержанием искусства является само искусство. Культура паразит. Она захватывает некультурное и выдает его за культуру. Искусство существует вне культурного прогресса. Оно, на его взгляд, не имеет времени, исторического развития. Конечно, картины Рубенса совершеннее, чем крестьянские орнаменты. Но между ними нет прогресса, их не связывает единая линия истории.

Жизнь в обществе делится на городскую и деревенскую. Культура может быть городской и деревенской. Но искусство не может быть ни городским, ни деревенским. Для искусства нет ни богатых, ни бедных.

Малевич писал в заметке об универсальном человеке: «Если мною руководят силы природы, то она должна была бы предугадать и создать меня таким, чтобы я был вездесущ; этого не было предусмотрено, я должен постигнуть все сам и быть там и тем, чем не наградила меня природа» [7, 74].

Природа сделала свое дело. Она привела человека к ситуации абсурда и оставила его наедине с собой. Чтобы человеку не было скучно, она дала ему сон, смех и грезы. «Теперь ты сам», – сказала она ему. И человек остался один на один со своими сновидениями, недоумевая, что значит реальность для того, кто грезит? То ли реальность это и есть греза, то ли это то, что мешает осуществиться грезе. И что значит быть самому? Значит ли это быть в момент, когда ты грезишь? Или, напротив, это значит пробуждение в тебе того, что действует как простая сила природы?

«Я освобожу тебя от непосредственного бытия сновидений, – сказал человеку язык, – я твоя реальность». Сказал и заменил образ словом. «Теперь ты будешь жить, согласовывая свои видения с другими людьми», – сказал человеку социум. «Но я не люблю другого. Я люблю одиночество», – пытался возразить человек. «Не волнуйся. Я дам тебе то, чего у тебя нет. Я дам тебе «бытие вместе», и ты забудешь о себе и своей самости», – настаивало общество, закрывая выход из клетки социума.

«Верните мне мою непосредственность. Я не хочу быть опосредованным другим, – взывал человек, – я художник. Я должен творить свое существование». «Да, ты художник, но художник никогда не совпадет с самим собой. Мы же дадим тебе идентичность, и ты совпадешь с собой в языке и в обществе. Правда, ты перестанешь быть художником. Но это не страшно. Ты освоишь ремесло, и продукт твоего труда получит признание в обществе. Ты получишь много денег. В коммуникации с другим ты найдешь забвение своей первобытной сущности, своей принадлежности к миру грез. Ты забудешь себя в коллективе». Так успокаивало художника общество.

Прошло время, и люди забыли о том, что они художники. Путешествие в мир грез стало для многих профессией. В сумерках просвещения очень трудно различить истоки художественного творчества, которое коренится в том, что у человека всегда есть образы, за которые отвечает он сам, а не природа. Их создает продуктивное воображение априори. Малевич писал, что для человека ничего не существует, кроме того, что создалось в его воображении. «Разве все люди не артисты, стремящиеся представить в образах те или другие ощущения?» [7, 117]. И эти образы остаются, даже если исчезнут все предметы, весь мир. И пока они существуют, сохраняются причины для того, чтобы было искусство. Искусство – это не столько изображения предметов, сколько актуализация внутренних образов. Искусство заставляет переживать не только реальность природы, не только реальность картины, впечатлений от природы, но и реальность видений, открывших себя художнику.

Остановите прогресс

Чем ближе человек к первобытности, тем больше у него искусства и меньше культуры. Однажды, говорит Малевич, древний человек встал и побежал. И бежит все быстрее, бежит

до сих пор, бежит от искусства к культуре, а желанного блага нет. Смысл искусства им постепенно был утрачен. У предмета искусства не оказалось такого признака, который бы указывал на то, что он относится к искусству, а не к чему-то иному. Но отсюда не следует, что предмет искусства – это то, что художник назовет искусством. Малевич захотел вернуть искусству утраченный смысл, полагая, что всякое чистое произведение искусства будет контактным с чувствами вообще. Нет контакта с чувствами, нет искусства.

В этом его желании проявились симптомы скрытого недовольства цивилизацией. В искусстве Малевич захотел избавиться от языка и от социума. Социум перестал давать человеку «бытие вместе», а язык, убедивший всех в том, что без слов ничто не может существовать, оказался переполнен пустыми словами. Поэтому сегодня перестали верить, что человек существует только потому, что существует слово «человек». Язык отнял у нас право на галлюцинации. Теперь каждый видит свой сон. У каждого из нас свое бессознательное. Все наши желания, любое чувство удовольствия опосредованы речью. Люди утомились жизнью в цивилизованном обществе. Гонка за прогрессом измотала нас. Люди вновь захотели вернуться к простым первобытным чувствам. «Идите и останавливайте культуру», - сказал Малевич одному из своих учеников. «Идите и останавливайте прогресс», - написал он в книге, подаренной Хармсу. «Запад победил», - говорил Малевич Хармсу. Запад – это Фальк, Кончаловский, Машков. Восток – это Малевич, Ларионов, Гончарова.

Совершенство недостижимо. Прогресс невыносим, если он не ведет к совершенству. Мысль всегда неполна. Она с изъясом и поэтому требует постоянного пересмотра. Любая целерациональность предстает как движение от одного недомыслия к другому. Любые практики основаны на лжи. Бог не практик. Что хотел сказать Бог, создавая лошадь? – спрашивает Малевич и отвечает: ничего. У него нет третьего плана.

При высоких скоростях жизни в цивилизации человек не успевает увидеть смысл в быстрой смене одного события другим. Он не успевает его учредить. И поэтому принужден жить в обществе не учрежденных смыслов. Он перестал понимать мир, в котором живет. В силу неустранимой раздвоенности человеку непременно нужно понимать мир, чтобы быть в нем, ибо это понимание еще как-то склеивает нас с ним в одно целое. Понять – значит придать смысл бессмысленному. Но этого человек как раз и не может сделать. В его жизни что-то никак не может склеиться. Поэтому он боится. Его страх носит не физический характер, а мировоззренческий [8]. Человек страдает от непонимания. Что это значит? Это значит, что он страдает от избытка слов, от тоталитаризма языка, от недостатка грез, от дефицита галлюцинаций, от нехватки иллюзий. Он чувствует себя не на своем месте. Человек рассеян. И его нужно собирать. Человек становится больным от страха быть больным. Он болеет от страха непонимания. Страх помещает в наши головы мысли и образы, которые мы не можем контролировать. Человек переполнен разными метафизическими фобиями. Он боится самого себя в своей не тождественности с собой.

Люди вновь захотели вернуться в то состояние, которое психоаналитики называют инфантильным. Они хотят вернуться в состояние, в котором нет речи, нет языка, нет социума. Они хотят быть художниками в первобытном смысле этого слова [9]. Все классическое искусство держится на усилении, которое соединяет воображаемое и реальное. Искусство – это творчество. «Между искусством творить и искусством повторить – большая разница», - писал Малевич в 1915 году [10, 40]. Эта идея определяет и его понимание современного искусства.

Литература

1. Гиренок Ф.И. Аутография языка и сознания. М.: Проспект, 2017. 256 с.
2. Новое в науках о человеке: к 85-летию со дня рождения академика И.Т. Фролова / Российская акад. наук, Ин-т философии; отв. ред. Г. Л. Белкина; ред. сост. М.И. Фролова. М.: URSS: ЛЕНАНД. 429 с.
3. Малевич К. Мир как беспредметность. Собрание сочинений в 5 тт. Т. 2. М.: Гилея, 1998. С. 55-123.
4. Малевич К. Анализ нового и изобразительного искусства (Поль Сезанн). Собрание сочинений в 5 тт. Т. 2. М.: Гилея, 1998. С. 141-153.

5. Малевич К. Футуризм динамический и кинетический. Собрание сочинений в 5 тт. Т. 2. М.: Гилея, 1998. С. 226-237.
6. Малевич К. Искусство. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://kazimirmalevich.ru/bsp251> (дата обращения 03.04.2017).
7. Малевич К. Заметка об универсальности человеческой природы. Собрание сочинений в 5 тт. Т. 5. М.: Гилея, 2004. С. 74-75.
8. Ростова Н.Н. Концепт антропологического хаоса в двух философских манифестах России 20 века//Философия хозяйства, № 4, 2012. С. 253-266.
9. Философия наивности/ Сост. А.С. Мигунов. М.: Изд-во МГУ, 2001. 384 с.
10. Малевич К. От кубизма и футуризма к супрематизму. Собрание сочинений в 5 тт. Т. 1. М.: Гилея, 1995. С. 35-55.

References

1. Girenok F.I. Autografiya yazyka i soznaniya. M.: Prospekt, 2017. 256 s.
2. Novoe v naukakh o cheloveke: k 85-letiyu so dnya rozhdeniya akademika I.T. Frolova / Rossiiskaya akad. nauk, In-t filosofii; otv. red. G. L. Belkina; red. sost. M.I. Frolova. M.: URSS: LENAND. 429 s.
3. Malevich K. Mir kak bespredmetnost'. Sobranie sochinenii v 5 tt. T. 2. M.: Gileya, 1998. S. 55-123.
4. Malevich K. Analiz novogo i izobrazitel'nogo iskusstva (Pol' Sezann). Sobranie sochinenii v 5 tt. T. 2. M.: Gileya, 1998. S. 141-153.
5. Malevich K. Futurizm dinamicheskii i kineticheskii/ Malevich K. Sobranie sochinenii v 5 tt. T. 2. M.: Gileya, 1998. S. 226-237.
6. Malevich K. Искусство. [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://kazimirmalevich.ru/bsp251> (data obrashcheniya 03.04.2017).
7. Malevich K. Zametka ob universal'nosti chelovecheskoi prirody. Sobranie sochinenii v 5 tt. T. 5. M.: Gileya, 2004. S. 74-75.
8. Rostova N.N. Kontsept antropologicheskogo khaosa v dvukh filosofskikh manifestakh Rossii 20 veka//Filosofiya khozyaistva, № 4, 2012. S. 253-266.
9. Filosofiya naivnosti/ Sost. A.S. Migunov. M.: Izd-vo MGU, 2001. 384 s.
10. Malevich K. Ot kubizma i futurizma k suprematizmu. Sobranie sochinenii v 5 tt. T. 1. M.: Gileya, 1995. S. 35-55.

УДК 18: 7.01

Супрематизм Малевича и философия искусства

Федор Иванович Гиренок ^{а, *}

^аМосковский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация

Аннотация. Статья посвящена анализу роли К.Малевича в истории и философии искусства. В статье автор исходит из положения о том, что искусство возникает не тогда, когда возникло слово «искусство», а с позднего палеолита, с пещеры Ласко. Искусство нельзя описывать в терминах эволюции, развития. Искусство всегда есть творчество, соединение воображаемого и реального. Если оно выходит за свои пределы, то перестает быть искусством, как в случае с «Ready-made». Отличительная особенность современного искусства состоит в том, что оно обращается за обоснованием своего существования к философии. В статье делается вывод о том, что искусство существует для того, чтобы в одном случае реализовать свои художественные задачи, и в этом случае искусство существует для искусства. А в другом случае его задачей является такое воздействие на своего зрителя, которое бы позволяло перевести его из одного эмоционального состояния в другое. В статье искусство

* Корреспондирующий автор
Адреса электронной почты: girenok@list.ru (Ф.И. Гиренок)

противопоставляется культуре. Культура нормирует процесс творчества. Искусство нарушает установленные нормы и правила. Автор статьи подчеркивает революционную роль Малевича в истории искусства. Революционность состоит в том, что принцип повторения и подражания в искусстве был заменен им принципом творчества нового.

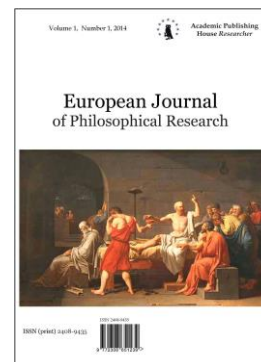
Ключевые слова: К. Малевич, супрематизм, философия искусства, творчество, современное искусство, русский авангард, история искусства, картина «Черный квадрат», М. Дюшан, антропология.

Copyright © 2017 by Academic Publishing House Researcher s.r.o.



Published in the Slovak Republic
European Journal of Philosophical Research
Has been issued since 2014.
ISSN: 2408-9435
E-ISSN: 2413-7286
2017, 4(1): 11-22

DOI: 10.13187/ejpr.2017.1.11
www.ejournal17.com



UDC 1

Racial Pluralism during the Postmodern Era. Problems and Prospects

Yury D. Granin ^{a, *}

^aInstitute of philosophy of the Russian Academy of Sciences,
Academies of the media industry, Russian Federation

Abstract

In article analyzes the global tendency of change of racial balance of the USA and other countries, its consequences for many states of the modern world. The strengths and weaknesses of the "racial realism" are considered, solutions to the problem of racial integration are offered. Prospects of mankind are connected with refusal of ideology of a postmodern, policy of racial integration and multiculturalism. Emergence of these phenomena is caused by the influence of neo-liberal institutions of the global economy and the spread of information technology, which is related humanity anonymous power systems. The author believes, that the robust public policy, which combines tradition and modernity in the horizon of national identity, can withstand the symbolic violence of mass culture "of the global consumer."

Keywords: identity, integration, postmodernism, race, relativism, segregation.

Введение

Еще в начале нового тысячелетия лидеры многих европейских государств, не говоря о США, ратовали за расовое разнообразие. Однако многотысячные волны мигрантов с Ближнего Востока, Северной Африки и Афганистана, захлестнувшие Европу в 2014-2016 годах и быстро превратившие многие страны благополучной Старого Света в "Новый Вавилон", отрезвили расовых оптимистов. Многих смущает не только экономическая нагрузка на национальные европейские государства, вынужденные содержать десятки и сотни тысяч иммигрантов, сколько откровенное нежелание последних интегрироваться в новую конфессиональную, социальную, политическую и культурную среду. Они предпочитают жить общинами, сохраняя собственный культурно-ценностный код и социальный уклад, разветвленные связи со странами происхождения и родственными диаспорами в других государствах.

Разумеется, это случилось не вчера и было замечено всеми, кто задумывался над возможностями "самоупражнения" европейских государств в ходе тотального изменения их культурно-национального ландшафта [Подробнее см. 3, 4, 5]. Но значительных политических последствий этот демарш интеллектуалов до сих пор не возымел. Даже регулярные террористические атаки не привели к пересмотру политического курса на толерантность и политкорректность, а, возможно, только укрепили его, "переведя стрелки" на радикальный

* Corresponding author
E-mail addresses: maily-granin@mail.ru (Y.D. Granin)

политический ислам. Кажется, подавляющее число политиков Запада просто не воспринимают всерьез проблему расовой интеграции и фрагментаризации (утраты, размывания) складывавшихся веками традиционных идентичностей, вызванную наплывом расово иных инокультурных мигрантов. Парадоксальным образом на демократическом и толерантном Западе исследования в области человеческого разнообразия, специфики интеллектуального потенциала, особенностей девиантного поведения, моральных и прочих ценностей представителей разных рас подвергаются яростным нападкам под предлогом "расизма" и по причинам, с наукой ничего общего не имеющим.

В настоящей статье я попытаюсь показать, что истоки расового дальтонизма многих политиков и интеллектуалов следует искать в лоне постмодернистского мировоззрения, провозгласившего отказ от поиска объективной истины и эпистемологическое равноправие дискурсов любого рода. В этой связи мною будут рассмотрены характерные черты противостоящего стратегическому релятивизму модернистского (сциентистского) по сути направления "расового реализма", некоторые представители которого предлагают пересмотреть распространенные практики человеческого общежития.

Основное содержание

Исторической особенностью мировоззрения политических и интеллектуальных элит государств современной евроатлантической цивилизации, из которого выросли пресловутые "толерантность" и "политкорректность", можно считать его "постмодернистский" окрас. Характерной чертой этого мировоззрения, формирование которого началось на волне кризиса "старых" западных либеральных демократий, студенческих «революций» в Западной Европе, борьбе за права и свободы расовых меньшинств в США, с одной стороны, и деколонизации мира, с другой, стала *установка на плюрализацию жизни и релятивизацию познания*, поставившая под сомнение ценности, практики и институты эпохи модерна.

В социальных науках упор был сделан на "эпистемический поворот", характеризуемый отказом от парадигмальных образцов естествознания и равноправностью дискурсов любого рода. В исторических и социальных науках* появилось мощное интеллектуальное направление «реориентализма» объявившее о необходимости выхода за пределы абстрактного универсализма и «логики евро-атлантической современности» (отмеченной колониализмом и имперским различием) в пространство «глобальной истории», «контр» – и «транс»-модерности. Позволяющее, будто бы, создавать не менее эффективные, чем евроатлантические, «эпистемы» анализа, теоретические проекты и модели развития, ведущие, как считают, постепенно к созданию иной – ерепрессивной по отношению к «отставшим» народам – глобализации.

Возможно, так и случится. Но настораживает одно обстоятельство: адепты так называемых постколониальных исследований сделали европейскую науку эпохи модерна (с ее фундаментальной установкой на объективность познания) ответственной за политические практики колониализма, к которым она не имеет ровным счетом никакого отношения. В частности, становление антропологии и этнологии свидетельствует об этом весьма убедительно: никто из выдающихся исследователей 17-20 столетий, отмечая морфологические, психотипические и культурные различия между представителями различных рас и народов, тем не менее, никогда не был замечен в политическом "расизме". Между тем сейчас ряд исследователей постмодернистской ориентации (Роджер Брубейкер, Фредерик Купер, Мара Лавмэн, Петр Стаматов, Дэвид Лэйтон и некоторые другие) предлагают кардинально поменять теоретический аппарат социальных наук, избавившись, в том числе, от понятия "раса", возникшего, якобы, в лоне европейской "народной социологии". Последняя формировалась под влиянием общественной (прежде всего политической) практики (основанной на представлении о неравенстве рас и народов планеты, о цивилизационном "бремени белого человека"), и откуда, будто бы, научная (аналитическая) социология некритически и заимствовала эту категорию [1].

* Преимущественно связанное с именами работающих в Европе, Японии и США ученых – выходцев с арабского Востока, Индии и Латинской Америки.

Разумеется, влияние социального и культурного контекста на развитие науки необходимо учитывать. Но относительную самостоятельность и обратное влияние науки на социальную практику также надо брать в расчет. Например, термин «раса» возник еще в XVIII столетии отнюдь не в рамках народной социологии и не является только продуктом европейских колониальных практик, а появился в границах физической антропологии, которая испытала на себе влияние культурных смыслов, тем не менее, зафиксировала объективные антропологические различия между людьми. Цвет кожи, особенности строения тела, обменных процессов, наследственности – эти и другие физиологические различия имеют объективный характер и ученые-антропологи, признающие, в отличие от Брубейкера, биосоциальный характер природы человека, эти различия учитывают. Так что «раса» была и остается компонентом «научной (антропологической) реальности» и отказываться от него только потому, что его используют дельцы от политики, наука не спешит. Свидетельством тому набирающее силу в последние годы направление "расового реализма", о котором стоит сказать особо.

Термин «расовый реализм» в его современной трактовке впервые был использован в начале 1970-х известным американским психологом и генетиком Артуром Дженсенем (1923-2012), который указывал на биологическую реальность рас, различающихся физиологически, поведенчески, генетически и фенотипически. Этот подход сейчас разделяют такие известные ученые как Дж. Филипп Раштон, Ричард Линн, Крис Брэнд, Фрэнк Зэлтер, Стэнли М. Гарн, Ричард Голдсби, Томас Джексон, Гедалия Браун, Вильм Боггс и, конечно, Джаред Тэйлор, которого по праву можно назвать "идеологом" расового реализма*.

Разумеется, это направление исследований неоднородно. Общим является представление о том, что «существование рас имеет биологический и генетический базис». Однако ученые никак не могут договориться о том, что следует понимать под понятием «раса», сколько рас существует на нашей планете и как их классифицировать[†]. При этом одни исследователи определяют расы как "подвиды" или "популяции" одного вида *Homo sapiens*, тогда как другие исходят из того, что расы представляют собой отдельные "виды" общего рода "человечество". Так, например, известнейший американский антрополог Карлтон Стивенс Кун (1904–1981), автор знаменитой книги «Расы Европы» (1962), создатель «мультирегиональной концепции» происхождения рас, пришел к выводу, что разные современные расы произошли от пяти основных самостоятельных предковых форм в пяти географических зонах и в разное время.

Так что единства взглядов в среде современных антропологов по вопросам происхождения, числа и классификации рас нет до сих пор. Многие специалисты в области генетики и геномики, фиксируя незначительность генетических различий континентальных и субконтинентальных групп людей, ставят под сомнение продуктивность использования понятия "раса", правда, не вводя нового термина для дифференциации очевидного человеческого разнообразия, выраженного, помимо внешних различий, в различиях психики и поведения, в том числе – девиантного.

Последнее обстоятельство стимулировало многих специалистов продолжить исследования в направлении поиска биологических различий и антропологического подобия многочисленных рас (этносов), которые необходимо учитывать в социальной политике всех государств мира. Некоторые ученые обращали внимание и на генетическое подобие и генетическое различие, которое проявляется в инстинктивном (бессознательном)

* С теоретическими взглядами этих мыслителей и результатами их исследований можно ознакомиться в антологии "Гонка со временем. Расовые ереси в XXI столетии". Перевод с англ. М. Диунова. М.: Кучково поле, 2016. Книга представляет собой сборник избранных статей журнала "Американский Ренессанс", главный редактор которого – Д. Тэйлор – один из видных мыслителей и политиков США, принадлежащий к направлению "белых консерваторов".

† Диапазон количества рас впечатляет: от трех до нескольких десятков. Наиболее известным является представление о наличии пяти «рас» – европеоидной, монголоидной, австралоидной, американоидной и негроидной. В качестве основы их дифференциации берутся различия в формах черепа, скелета, цвета кожи, запах тела, форма века, носа, губ и ряд других характерных признаков, которые были зафиксированы и описаны еще в 19 столетии.

определении людьми тех, кто принадлежит к сообществу "своих", а кто нет. «Степень сотрудничества между организмами, – отмечал Ван ден Берге, – может находиться в прямой зависимости от доли генов, которые для них общие, и наоборот, степень конфликта между ними является обратной функцией доли общих генов» [11, с. 165]. Ван ден Берге использовал слово «организм», так как обнаружил, что этот принцип является верным и для животных, и для людей. По его мнению, когда есть большое генетическое расстояние между различными особями (а у людей – когда они представители разных рас), конфликты становятся острее.

Это связано с врожденной враждебностью к незнакомцам. Большая часть нашей эволюции как отдельных видов случилась до изобретения сельского хозяйства: в течение миллионов лет наши человеческие и «дочеловеческие» предки жили кланами охотников-собирателей. Члены небольших групп, как правило, были в родстве, и для них было важно сотрудничать и даже жертвовать своими интересами друг для друга. В то же время незнакомцы были потенциально опасными конкурентами за пищу и территорию. Как пояснил Эдвард О. Уилсон: «Самый сильный стимул агрессивного ответа у животных – это образ незнакомца, особенно вторгающегося на их территорию. Этот ксенофобский принцип был выявлен практически в каждой группе животных, демонстрирующих высшие формы социальной организации» [12, р. 249]. И люди не исключение. Исследования указывают на бессознательные процессы в головном мозге человека, которые отторгают людей, отличных от нас самих.

Для человека наиболее очевидным показателем антропологического сходства является внешний вид. Многочисленные эксперименты убедительно показали: не только взрослые, но и дети лучше различают людей своей расы, чем других. Эта разница настолько хорошо известна, что психологи назвали ее «эффектом другой расы». В частности, Лоуренс А. Гиршфельд показывал детям в возрасте трех, четырех и семи лет картину «Джонни»: пухлощекий чернокожий мальчик в полицейской форме со свистком и игрушечным пистолетом. Затем он продемонстрировал им фотографии взрослых, на которых были две из трех основных примет Джонни: расовая принадлежность, телосложение и форма. Он подготовил все возможные комбинации – полицейские, которые были пухлыми, но белыми, худые черные полицейские и т. д., а потом попросил детей указать, кто на картинках – папа Джонни или Джонни, который вырос. Даже трехлетние значительно чаще выбирали чернокожих людей, а не толстяков или полицейских. Они понимали, что вес и род занятий могут измениться, но расовая принадлежность – никогда. После 15 лет исследований, профессор Гиршфельд сделал вывод: «Наш разум, вероятно, организован таким образом, что неизбежно делает мышление расовым. Знать, что человеческий мир можно разделить на дискретные расовые популяции, – почти неизбежная часть нашего образа мыслей» [13].

Когда белым дошкольникам предъявляли лица смешанной расы, которые выглядели злыми, они, как правило, говорили, что это лица чернокожих, но всегда классифицировали счастливые лица как белые. Так что «фильтры, через которые люди видят мир, присутствуют с самого раннего возраста» [14]. Филлис Кац, профессор в Университете Колорадо, изучала маленьких детей на протяжении первых шести лет жизни. В возрасте трех лет она показала им фотографии других детей и спросила, с кем бы они хотели дружить. 86 % белых испытуемых выбрали фотографии белых. Малышам в возрасте пяти и шести лет она давала фотографии людей и просила их сортировать их на две кучи по любым критериям, которые им нравились. 68 % производили сортировку по расовой принадлежности и только 16 % – по половой. Подводя итоги шестилетнего исследования, Ф. Кац резюмировала: дети никогда не демонстрируют расовый дальтонизм, чего от них ожидают многие взрослые, которые почти безошибочно и по минимальным признакам определяют расовую принадлежность. И поскольку за последние годы такого рода исследований проведено много, это приводит к выводу, что расовая идентификация является частью человеческой природы.

Итак, каждый человек от природы является носителем наследственных расовых признаков, которые неотъемлемо проявляются в каждом виде его деятельности, в том числе и интеллектуальной. Признанным специалистом в области изучения уровня интеллекта различных рас является Ричард Линн – профессор психологии Ольстерского университета в

Дублине. Среди основных открытий, сделанных Р. Линном, следует отметить установление факта, что коэффициент интеллекта (IQ) коренных жителей Восточной Азии в среднем на 5 баллов выше, чем у европейцев (100), вне зависимости от места проживания испытуемых.

Им также впервые было показано, первоначально на японской популяции, что во второй половине XX столетия наблюдалось неуклонное повышение результатов психометрических оценок IQ. Впоследствии была показана универсальность этого явления, получившего название, по имени новозеландского профессора Джеймса Роберта Флинна, «эффект Флинна». Позже в книге «IQ и благосостояние наций» (2002, 2006) (в соавторстве с финским ученым Тату Ванханеном) Р. Линн проанализировал проблему зависимости благосостояния и экономического роста наций от «национального» IQ. По результатам анализа данных для 185 стран он аргументировано показал вклад коэффициента интеллекта каждой нации в показатели ее экономического благосостояния*.

Один из вытекающих из работ Линна и Ванховена выводов состоит в том, что среднемировой IQ составляет в среднем только 90 баллов. Менее, чем одна из пяти стран, имеет средний IQ, эквивалентный или близкий к существующему в Великобритании (или в России) и принятый за 100 баллов. Почти половина средних национальных IQ составляют 90 баллов или ниже. И поскольку IQ в 90 баллов является пороговым для поддержания технологической экономики, то это представляет серьёзную проблему [15].

Выводы, содержащиеся в монографиях «IQ и глобальное неравенство» Ричарда Линна и Тату Ванханена (Lynn, Vanhanen, 2006) и «Всемирная колоколообразная кривая» Р. Линна (Lynn, 2008), были подтверждены в исследованиях Дж. Филиппа Раштона, который изучал IQ в Сербии (у цыган или *рома*) и в Южной Африке (у выходцев из Восточной Азии, белых, выходцев из Южной Азии, цветных и негров). В частности, было обнаружено, что взрослые цыгане (от 16 до 66 лет) имели оценки IQ на уровне 10-летних сербских детей. Так что неудачи многих стран мира по адаптации цыган в контексте исследований Раштона становятся более понятными. Как и неудачи многих стран африканского континента в деле модернизации - средний IQ студентов инженерных специальностей и психологов из университетов Южной Африки был значительно ниже, чем у европейцев.

Свидетельствуют ли эти результаты об "умственной отсталости" (в том смысле, в каком это понятие используется в клинической психологии) южноафриканцев и цыган? Нет, считает Раштон. И вводит понятие "умственного возраста". По его мнению, уровень IQ в 70 баллов эквивалентен умственному возрасту в 11,2 лет. Так что размах умственного возраста в Африке составляет от 7 до 16 лет со средним в 11 лет. Взрослые белые, для сравнения, имеют средний умственный возраст от 11 до 24 лет со средним значением в диапазоне примерно в 17 лет. А у афроамериканцев, имеющих приблизительно на 25 % европеоидную родословную, средний IQ составляет 85 баллов, что эквивалентно умственному возрасту примерно в 14 лет со средним размахом от 11 до 16 лет.

Кажется, эти и многие другие результаты исследований должны, по меньшей мере, быть учтены во внутренней политике Европы, Канады, Австралии и США. Но ничего подобного не происходит. Наоборот. В полном соответствии с идеей постмодернизма о культурном и расовом плюрализме в этих странах продолжает процветать политика "расового разнообразия", расового смешивания и расовой интеграции. Особенно она характерна для США, где начиная с 1965 года, после вступления в силу закона Харта –

* В свою очередь "национальный" IQ зависит от расового состава каждой нации - группы популяций, интерпретируемых как "генетические кластеры", образовавшиеся более 100 000 лет назад после исхода хомо сапиенс из Африки. Более высокий IQ европейцев и аборигенов Восточной Азии (корейцы, китайцы, японцы) связан с более сильным давлением эволюционного отбора, которое в условиях холодных зим работало в сторону увеличения мозга, замедления скорости созревания, снижения уровней половых гормонов и влияло на все остальные характеристики жизненного цикла человеческой популяции. Теорию "холодных зим" поддерживает корреляция на уровне 0,62 между средним объёмом черепа и расстоянием проживания от экватора, полученная на материале 20.000 черепов. Не случайно наименьшие средние значения были обнаружены у африканцев районов Африки южнее Сахары (IQ = 67) и австралийских аборигенов (IQ = 62). Самые низкие оценки получили бушмены пустыни Калахари.

Селера (более известного как закон об иммиграции и гражданстве), отменившего установленные еще в 1924 году национальные иммиграционные квоты, которые должны были сохранять европейский характер населения США, доля белого населения снизилась с 89 % почти до 64 %. По прогнозам ученых, оно станет меньшинством уже к 2039 году среди людей трудоспособного населения*. Что это будет значить для США? По мнению Дж. Тэйлора, это будет означать не только крах Америки в качестве мирового экономического лидера, но и превращение ее в страну "третьего мира. Рассмотрим его аргументы.

Отмечая, что США является единственной страной в мире, население которой увеличивается примерно 1 млн. 300 тыс. человек в год за счет инорасовой иммиграции из Латинской Америки и Азии, автор подчеркивает, что эта государственная политика основывается на массовом распространении в среде политиков и бизнесменов якобы прогрессивной идеи "расового разнообразия"†. Однако прогрессивность политики расового и культурного разнообразия, о которой постоянно твердили последние президенты США, начиная с Била Клинтона, по мнению Тэйлора, не более чем миф. Разнообразие не снимает, а обостряет межрасовую напряженность и конфликты в американских городах, школах, университетах и тюрьмах.

Кстати, "отцы основатели" США прекрасно это понимали. Существует устойчивый миф о США как "плавильном тигле" народов, в том числе разной расовой принадлежности, о гражданской войне 1861-1864 гг., которая, якобы, велась за освобождение негров в южных штатах. Но реальность, разумеется, была иной. Томас Джефферсон, Бенджамин Франклин, Джеймс Мэдисон и многие другие выдающиеся деятели США, задолго А. Линкольна, действительно выдвигали требования об отмене рабства. Но лишь для того, чтобы осуществить реколонизацию, – вывести чернокожих за пределы США. Так, четвертый президент Джеймс Мэдисон предложил, чтобы федеральное правительство продало государственные земли, а на вырученные деньги выкупило все рабское население и вывезло его за рубеж. Он выступал за конституционную поправку о создании общества колонизации, учреждаемого президентом США. После двух сроков пребывания в должности Мэдисон служил исполнительным директором Американского общества колонизации, которому он посвятил много времени и сил. На первом заседании общества в 1816 году Генри Клей описал его цель: «избавить нашу страну от бесполезной и пагубной, если не сказать опасной, части населения». Следующие видные американцы были не просто членами, но и должностными лицами общества: Эндрю Джексон, Даниэль Уэбстер, Ставен Дуглас, Уильям Сьюард, Френсис Скотт Ки, Уинфильд Скотт; два главных судьи Верховного суда Джон Маршалл и Роджер Тани. Все они были против присутствия чернокожих в Соединенных Штатах и рассматривали их экспатриацию как единственное решение. Джеймс Монро был таким ярким сторонником реколонизации, что столица Либерии, куда в 1822 году прибыли первые черные американские переселенцы, была названа Монровией в благодарность за его усилия.

Конечно, движение аболиционизма в США набирало силу. Но гражданская война между Севером и Югом была результатом комплекса причин, в составе которого вопрос об освобождении негров был не главным. «Янки», как называли южане предприимчивых жителей промышленного развитого Севера, откровенно презирали «плантаторов», с их традициями и «кодексом чести». «Джентльмены» Юга, в свою очередь, презирали «янки» за страсть к наживе, пренебрежительно называя их «торгашами». Взаимная неприязнь длилась давно и подпитывалась не только различиями в образе жизни, но и причинами экономико-политического свойства. Драгоценный хлопок, выращиваемый на Юге, был федеральной собственностью. Плантаторы не могли напрямую торговать им с Европой. В то же время, закупая промышленные товары у Севера, они платили высокие тарифы. И лоббирующая в Конгрессе интересы южан Демократическая партия ничего не могла с этим поделать: двадцатидвухмиллионный Север имел в Палате представителей большинство. Когда же в 1854 году в северных штатах была образована Республиканская

* В 2012 году от всего населения США испаноязычные жители составляли примерно 16,5 %, афроамериканцы – 12,3 %, азиаты – 5 % и многорасовые американцы – 2,4 %.

† Не только в государственных учреждениях, но и во многих фирмах были введены должности "директора по разнообразию".

партия, откровенно заявившая о своих претензиях на политическое лидерство и место для своего кандидата в Белом доме, ситуация на Капитолийском холме обострилась до предела. «Янки» не скрывали намерения преобразовать Юг «по образу и подобию» Севера, и это вызывало особый страх и ярость южан.

Вопрос о том, что от Севера надо отделиться, возникал неоднократно. Однако дело обычно заканчивалось каким-нибудь очередным компромиссом, и «худой мир» продолжался. Но в 1860 году, когда на пост президента баллотировался республиканец-радикал Линкольн, южане почувствовали, что угроза их традиционному существованию приблизилась вплотную. Было решено, что южные штаты голосуют против Линкольна, а если он все же победит, то они воспользуются своим правом и выйдут из Союза («Юниона»). На чем же основывалось это право?

В знаменитой Декларации независимости 1776 года Северо-Американские Штаты были определены как «Федерация свободных и суверенных государств», и принятая позднее Конституция, основанная на Декларации, этого определения не отменяла. Естественным правом каждого свободного и суверенного государства, как известно, является право на собственный основной закон (конституцию) и на свободный выход из федерации, если на то будет воля народа.

Как только стало известно о победе Линкольна на выборах, Южная Каролина первой объявила о своем выходе из Союза: был проведен референдум, подтвердивший, что абсолютное большинство граждан желает выхода, о чем 20 декабря Конгресс и был официально уведомлен. Вслед за ней аналогичные решения приняли Алабама, Миссисипи, Флорида, Луизиана и Техас, а чуть позже к ним присоединились еще семь штатов. 4 февраля 1861 года представители мятежных штатов собрались в Монтгомери (Алабама), приняли свою Декларацию независимости и объявили о создании нового суверенного государства: «Федеративные Штаты Америки» («Конфедерация»). Президентом Конфедерации был избран Джефферсон Дэвис. А неделю спустя была принята и Конституция Конфедерации – почти точная копия Конституции США.

Такое стремительное развитие событий застало Конгресс врасплох и вынудило лихорадочно искать очередной компромисс. В качестве такового Линкольну были предложены на утверждение два законопроекта. Суть первого состояла в том, чтобы в развитие Миссурийского компромисса 1820 года навсегда в законодательном порядке узаконить рабство на Юге. Суть второго: в законодательном же порядке разделить территорию США на рабовладельческие и свободные от рабства штаты, предоставив каждой части страны жить и развиваться по своим собственным законам.

Президент согласился принять первый законопроект и категорически отверг второй. Линкольн объявил, что не признает за «свободными и суверенными государствами» права на выход и считает территорию Конфедерации подлежащей юрисдикции Соединенных Штатов. Тем самым президент, во-первых, пренебрег волеизъявлением почти 23 процентов своих избирателей из 13 штатов. А поскольку в Конституции США не было запрета на выход (иначе этот Союз просто не был бы образован), он, во-вторых, нарушил и один из основополагающих принципов правового государства: «Все, что не запрещено законом, то разрешено». И страна была ввергнута в гражданскую войну – самую кровопролитную и жестокую за всю историю США.

О том, что она будет именно такой, Линкольн знал почти наверняка: вооруженные силы Юга, хотя и уступали численно армиям Севера, были хорошо вооружены, организованы и, главное, готовы сражаться «до последнего». Так стоило ли проливать моря крови? Не лучше ли было решить дело миром, заменив «федерацию» «конфедерацией» независимых государств? С точки зрения принципов абстрактного – то есть внеисторического – гуманизма положительный ответ очевиден. Но с точки зрения исторической целесообразности решение Линкольна было правильным: конфедеративный путь развития никогда не вывел бы США в разряд великих государств.

Не случайно Линкольн, прославившийся отменой рабства, готов был его навечно узаконить в южных штатах, а освобожденным рабам Севера предлагал уговорить своих собратьев переселиться в Центральную Америку. В 1862 году в послании Конгрессу он выступил не только за добровольную колонизацию, но и за насильственное выселение свободных черных американцев. И такие взгляды оставались довольно популярными

в среде политических деятелей вплоть до середины XX века. И хотя теперь возобладала идея "расового разнообразия", проблемы совместного проживания расово различных групп населения США остались.

Представители разных рас предпочитают не смешиваться, "жить на особицу": на протяжении последних десятилетий белые забирают своих детей даже из некогда престижных, прекрасно оборудованных школ, как только в них начинают преобладать латинос, афроамериканцы или азиаты. В последние годы они вообще все чаще переезжают в другие районы мегаполисов и другие города, лишь бы жить в своей расовой среде. Их можно понять: они стремятся избежать даже не "культурного шока", а банального насилия – нападения на «белых» стали видом забавы в США, с непременной съемкой на видеокамеру. Так вместо провозглашенной, но провалившейся, "расовой интеграции" спонтанно и естественно возникает "расовая сегрегация".

Причем последняя, показывает Тэйлор, отражает предпочтения всех расовых общин: независимо от уровня образования, социального и материального положения чернокожие, латинос, представители многолоидной расы (корейцы, китайцы и др.) предпочитают жить, работать и отдыхать вместе и вдалеке от "иных". Так, например, в Южной Калифорнии, в которой белое население уже в меньшинстве (как и еще в пяти южных штатах), черные хотят держаться подальше от выходцев из Латинской Америки. "Они не любят музыку ранчиро и соседей которые держат кур, а также тех, кто паркует автомобили на лужайке перед домом. Они негодуют, что футболисты захватывают общественные парки... Как написал один из читателей газеты "Филадельфия инквэуэр": "Нет ничего плохого в сегрегации. Большинство афроамериканцев в хорошем смысле хотят тех же общественных отношений, что и большинство белых. Мы не хотим, чтобы они жили в наших районах. Мы не хотим, чтобы наши дочери и сыновья вступали в брак с их сыновьями и дочерьми. Нет, спасибо... Нам не нужны чай, печенье и беседы у камина с белыми людьми. Мы не должны притворяться, что мы похожи друг на друга, чтобы иметь хорошие отношения" [11, с. 68-69]. Так что «уровень сегрегации» является универсальной биологической шкалой, иллюстрирующей суть множества процессов в обществе, в том числе уровень преступности и безработицы. С его помощью, считает Тэйлор, можно определять «кардиограмму» социального организма.

Повседневные реалии подтверждают правоту слов автора, ибо в США существуют, например, похоронные бюро и роддома специализирующиеся по расовому признаку, вся система медицины также сугубо расовая. Даже гомосексуализм имеет расовую ориентацию, ибо билеты членов гей-клубов выдают по расовому признаку. Активно культивируются расовые конкурсы красоты и проводятся выборы инорасовых мисс США. В системе досуга широко распространены расовый юмор и расовые развлечения, «черное телевидение», к примеру, – это гигантская отрасль. Банковские базы данных составляются по расовому признаку, также как и службы спасения и станции переливания крови. А в сфере политики манипуляции расовыми предпочтениями стали повсеместными.

Опираясь на результаты Бюро переписи, свидетельствующие, что вследствие низкой рождаемости белых они станут меньшинством среди детского населения США уже к 2023 году, Тэйлор констатирует, что "будущее США принадлежит преимущественно испаноязычным и чернокожим" [11. С. 332]. И тогда Америка столкнется с рядом проблем, которые лишь обостряются в последние годы. Среди наиболее значимых 1) рост насильственных преступлений и повышение уровня коррупции, 2) распространение бедности, 3) снижение качества и уровня образованности населения, и как следствие, качества "рабочей силы", 4) падение значимости института брака и увеличение "неполных семей", 5) ухудшение здоровья и деградация системы медицинского обеспечения, 6) изменение культурного облика Америки (в сфере языка и быта). Как демонстрирует автор, эти и многие другие проблемы имеют отчетливую "расовую окраску", подтверждаемую фактами государственной статистики.

Так, например, "данные Министерства юстиции показывают, что чернокожие совершают преступления и оказываются в заключение примерно в 7,2 раза чаще, чем белые, а выходцы из Латинской Америки – в 2,9 раза чаще. Такие преступления, как грабеж и разбой демонстрируют характерные расовые особенности – черные совершают их в 15 раз, а выходцы из Латинской Америки чуть более чем в четыре раза чаще, чем белые американцы.

Практически нет видов преступлений, которые чернокожие и выходцы из Латинской Америки, не совершают в большем количестве, чем белые..." [Там же, с. 353].

Несмотря на усилия государства и муниципалитетов, выделяющих расовые "квоты" и тратящих значительные суммы на подъем успеваемости в начальной и средней школах, латинос и афроамериканцы в несколько раз хуже учатся, чаще хулиганят и на порядок больше, нежели белые школьники, совершают развратных действий и преступлений*. Поэтому в школах южных штатов, где уже давно преобладают чернокожие и латиноамериканцы и где стоят металлодетекторы, просто опасно находится: несмотря на бонусы от 5000 до 10 000 долл., учителя бегут из этих учебных заведений. Не только из-за постоянных оскорблений и соображений безопасности, но из-за понимания невозможности переломить ситуацию – их цветные ученики (за исключением выходцев из Азии) просто не желают учиться, хотя школьные округа тратят от 25 000 до 28 000 долл. в год на одного ученика.

Особенно впечатляет анализ Тэйлором "черного", "латиноамериканского" и "азиатского" расового самосознания, которые из года в год демонстрируют свою жизнеспособность, культивируя собственную идентичность и выстраивая собственные стратегии завоевания жизненного пространства. Еще С. Хантингтон 20 лет назад отмечал, что главные вызовы американской идентичности исходят от латиноамериканских иммигрантов, которые не желают учить английский и культурно ассимилироваться, продолжая сохранять собственную (мексиканскую, сальвадорскую и иную) идентичность и связи со страной происхождения. Тэйлор иллюстрирует этот тезис десятками современных примеров из повседневной жизни, результатами социологических опросов и фактами криминальной статистики. Особенно характерны в этом отношении американцы мексиканского происхождения, составляющие 66 % всех выходцев из Латинской Америки. "Когда проводится одновременный опрос граждан и неграждан США мексиканского происхождения, то 55 % считают себя в первую очередь мексиканцами, 25 % – латиноамериканцами, и только 18 % думают о себе только как об американцах" [11, с. 248]. Правительство Мексики, отмечает автор, открыто разрушает американскую государственность, субсидируя и поддерживая нелегальную иммиграцию в США, поощряя отток из своей страны преступников, наркоманов и проституток. Не случайно, добавлю, новый президент США Дональд Трамп обещал выстроить "стену" между двумя странами.

На этом фоне "белое самосознание" выглядит удручающе. Несмотря на подсознательную привязанность к себе подобным, белые "не придают большого значения принадлежности к белой расе и не рассматривают таковую в качестве серьезной основы для принятия решений любого рода. Многие белые прилагали реальные усилия к тому, чтобы преодолеть расовую идентификацию и начать рассматривать других людей, прежде всего, как личностей. Они часто терпят неудачу в этом, но их священной целью остается расовый дальтонизм. Некоторые белые зашли так далеко за рамки расовой слепоты, что видят свою расовую принадлежность как однозначно делающую их виновными в чем-либо. Ни расовый дальтонизм белых, ни их отрицательное отношение к собственной расовой принадлежности не имеют аналога в образе мышления небелых, живущих в США" [Там же, с. 299].

Размывание белого самосознания, по мнению автора, не естественно-исторический процесс, а результат идеологии и политики "расового разнообразия" и "расового смешения", проводимых в жизнь многими политиками и интеллектуалами. От них, как и от законов, разрешающих небелую иммиграцию, надо срочно отказываться. Но возможно ли это в современных США и не поздно ли? Однозначного ответа автор не дает. Но в заключение своей работы ссылается на профессора биологии Е. Раймонда Холла, который считая человеческие расы подвидами вида "человек разумный", пишет: "Существование одного

* Так, в 2003-2004 учебном году "ученики муниципальных школ Филадельфии совершили 310 развратных действий, 56 появлений в общественном месте в непристойном виде, 10 изнасилований или покушений на изнасилования и 86 других сексуальных преступлений. В Чикаго в 2008-2009 учебном году 37 учащихся муниципальных школ были застрелены". Муниципалитет, продолжает Тэйлор, выделил (дополнительно к 55 млн.) еще 30 млн. долларов на школьную безопасность и защиту школьников. "Несмотря на эти усилия, пять чикагских школьников были убиты уже в первые три недели 2009-2010 учебного года". [11. С. 344].

подвида человека, живущего вместе на равных условиях на протяжении долгого времени с другим подвидом, приводит только к катастрофе и исчезновению одного из них" [Там же, с. 404]. Поэтому у белых есть лишь один выбор: "вновь обрести чувство расовой идентичности и решимость для поддержания своей численности, своих традиций, своего образа жизни или кануть в Лету" [Там же, с. 405].

Выводы

Разумеется, отсутствие четких критериев различения "рас" и "этносов", а также налет биологического фатализма наличествует во многих работах представителей "расового реализма". В частности, присутствующее у ряда ученых отождествление рас с биологическими подвидами не находит точного генетического подтверждения. Поэтому в основном они опираются на результаты демографических исследований и статистики. Но даже эти данные убедительно свидетельствуют о грядущем глобальном исчезновении европеоидной (белой) расы, о существенных различиях в менталитете, интеллектуальных способностях, моральных предпочтениях и поведении представителей разных рас. Не будем гадать, как сложится история человечества в условиях глобального доминирования монголоидной и негроидной рас. Скорее всего, люди научатся жить вместе, и евроатлантическая цивилизация и ее великая культура не исчезнут. В том случае, если, вопреки принципам постмодерна, человечество продолжит культивировать такую политическую форму жизни, как национальное государство.

Как показывает опыт США, расовая интеграция, даже за счет расовых смешений, крайне неэффективна. Но *национальная* интеграция полиэтнического и мультирасового населения не только возможна, но и доказала свою многовековую жизнеспособность. Апеллируя к "природе" человека, сторонники расового реализма подчеркивают базовый характер и устойчивость (на бессознательном уровне) расовых идентичностей. Но они не учитывают того, что каждый индивид является носителем комплекса многочисленных, иерархически связанных идентичностей, часть из которых актуализируется вместе с изменением географического, политического и социокультурного пространства его жизни. Но поскольку процедуры индивидуальной идентификации осуществляются в чувственно-эмоциональной и когнитивной формах, включая в себя мысленное отнесение к «группе», содержание полученного в акте самосознания ответа на вопрос: «Кто Я (Мы)?» в полной мере зависит от ценностно-оценочных представлений и знаний о «Них». В конечном счете, идентичности представляют собой индивидуальные и групповые конструкты – вербализованные результаты отнесения к «воображенным общностям» (Б. Андерсон), определяемые, в свою очередь, предшествующим воспитанием, образовательным и культурным «багажом» и наличествующим в данный момент «окружением»: политическими ландшафтами, информационными и культурными «пространствами», в которые индивиды и группы вынужденно помещены и в которых они существуют.

Так что их можно менять благодаря целенаправленным усилиям государства, озабоченного построением "нации". При этом ошибочно также делать ставку лишь на гражданскую идентичность: в истории не было устойчивых национальных сообществ людей, связанных *только* узами общего гражданства. И распадающаяся Украина тому пример. В действительности «*нация*» – это появившаяся лишь в XVIII-XIX столетиях *исторически новая общность людей*, связанных между собой в сообщество не только общим гражданством, но и общей исторической памятью, общим языком, и общей культурой. Не только в США, но и в полиэтнической и мультирасовой России об этом следует помнить.

Надо продолжить начатый Путиным "консервативный поворот" в области культурного наследия, и, не ограничиваясь созданием единого федерального учебника по истории, единого государственного экзамена на русском языке, смело двигаться дальше, подавая пример Европе, которая под флагом культурного плюрализма в последние годы демонстрирует отказ от традиционных, в том числе христианских, ценностей. Ее спасение – в реанимации практики строительства национальных государств. Думаю, будущее за полиэтническими национальными государствами. Лучше жить в отдельной квартире общего дома, чем в коммуналке.

Литература

1. Брубейкер Р. Этничность без групп. / Пер. с английского И. Борисовой; Нац. исслед. у-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. Дом Высшая школа экономики. 2012.
2. Вайханен Тату. Этнические конфликты. Их биологические корни в этническом фаворитизме. Перевод с англ. Д. Румянцева. М.: Кучково поле, 2014.
3. Гранин Ю.Д. Проекты грядущего мирового порядка: между «национальным» и «космополитическим» // Вестник РАН. 2012. Т. 82, №9, сентябрь. С. 807-813.
4. Гранин Ю.Д. Национальное государство. Прошлое. Настоящее. Будущее. Научное издание. СПб.: Экспертные решения, 2014.
5. Гранин Ю.Д. Сохранятся ли "национальные государства" в XXI веке? // Свободная мысль. 2015. №2 (1650). С. 65-80.
6. Гранин Ю.Д. Национальная идентичность в глобализирующемся мире // Вестник РАН. 2015. Т. 85. №9. С. 805-811.
7. Линн Ричард. Расы. Народы. Интеллект. Перевод с англ. Дмитрия Румянцева. М.: АСТ, 2014.
8. Линн Ричард. Расовые различия в интеллекте. Эволюционный анализ. Перевод с англ. Д. Румянцева. М.: Профит Стайл, 2010.
9. Раштон Джон Филипп. Раса, эволюция, поведение. Взгляд с позиции жизненного цикла. Пер. с англ. Румянцев Д.О. М.: Профит Стайл, 2011.
10. Тлостанова М.В. Человек в современном мире: проблемы множественной идентичности // Вопросы социальной теории. Научный альманах. 2010. Том IV. Человек в поисках идентичности. М. 2010. С. 216.
11. Тэйлор Джаред. Белое самосознание. Расовая идентичность в XX веке. Пер. с англ. М.Ю. Диунова. М.: Икс- Хистори; Кучково поле, 2014.
12. Edward O. Wilson. Sociobiology: The New Synthesis. // Cambridge Harvard University Press, 1975.
13. Seeing Race // Michigan Today (Ann Arbor? MI), June, 1966.
14. Siri Carpenter, Buried Prejudice. The bigot in Your Brain // Scientific American, May, 2008.
15. Richard Lynn, Tatu Vanhanen. IQ and the Wealth of Nations. Westport, CT: Praeger, 2002.

References

1. Brubeiker R. Etnichnost' bez grupp. / Per. s angliiskogo I. Borisovoi; Nats. issled. u-t «Vysshaya shkola ekonomiki». M.: Izd. Dom Vysshaya shkola ekonomiki. 2012.
2. Vaikhanen Tatu. Etnicheskie konflikty. Ikh biologicheskie korni v etnicheskom favoritizme. Perevod s angl. D. Rumyantseva. M.: Kuchkovo pole, 2014.
3. Granin Yu.D. Proekty gryadushchego mirovogo poryadka: mezhdru «natsional'ny» i «kosmopoliticheskim» // Vestnik RAN. 2012. T. 82, №9, sentyabr'. S. 807-813.
4. Granin Yu.D. Natsional'noe gosudarstvo. Proshloe. Nastoyashchee. Budushchee. Nauchnoe izdanie. SPb.: Ekspertnye resheniya, 2014.
5. Granin Yu.D. Sokhranyatsya li "natsional'nye gosudarstva" v XXI veke? // Svobodnaya mysl'. 2015. №2 (1650). S. 65-80.
6. Granin Yu.D. Natsional'naya identichnost' v globaliziruyushchemsya mire // Vestnik RAN. 2015. T. 85. №9. S. 805-811.
7. Linn Richard. Rasy. Narody. Intellect. Perevod s angl. Dmitriya Rumyantseva. M.: AST, 2014.
8. Linn Richard. Rasovye razlichiya v intellekte. Evolyutsionnyi analiz. Perevod s angl. D. Rumyantseva. M.: Profit Stail, 2010.
9. Rashton Dzhon Filipp. Rasa, evolyutsiya, povedenie. Vzglyad s pozitsii zhiznennogo tsikla. Per. s angl. Rumyantsev D.O. M.: Profit Stail, 2011.
10. Tlostanova M.V. Chelovek v sovremennom mire: problemy mnozhestvennoi identichnosti // Voprosy sotsial'noi teorii. Nauchnyi al'manakh. 2010. Tom IV. Chelovek v poiskakh identichnosti. M. 2010. S. 216.
11. Teilor Dzhared. Beloe samosoznanie. Rasovaya identichnost' v KhKh veke. Per. s angl. M.Yu. Diunova. M.: Iks- Khistori; Kuchkovo pole, 2014.

12. Edward O. Wilson. Sociobiology: The New Synthesis. // Cambridge Harvard University Press, 1975.
13. Seeing Race // Michigan Today (Ann Arbor? MI), June, 1966.
14. Siri Carpenter, Buried Prejudice. The bigot in Your Brain // Scientific American, May, 2008.
15. Richard Lynn, Tatu Vanhanen. IQ and the Wealth of Nations. Westport, CT: Praeger, 2002.

УДК 1

Расовый плюрализм в эпоху постмодерна. Проблемы и перспективы

Юрий Дмитриевич Гранин ^{а, *}

^а Институт философии РАН, Академия медиаиндустрии, Российская Федерация

Аннотация. В статье обсуждается глобальная тенденция изменения расового баланса в США и других странах, ее последствия для многих государств современного мира. Рассматриваются сильные и слабые стороны "расового реализма", предлагаются пути решения проблемы расовой интеграции. Перспективы человечества, считает автор, связаны с отказом от идеологии постмодерна, политики расовой интеграции и мультикультурализма. Появление этих феноменов вызвано действием институтов неолиберальной глобальной экономики и распространением информационных технологий, связавших человечество анонимными системами власти. Противостоять символическому насилию масскультуры «глобального потребителя», полагает автор, способна продуманная государственная политика, сочетающая традицию и современность в горизонте сохранения национальной идентичности.

Ключевые слова: идентичность, интеграция, постмодернизм, раса, релятивизм, сегрегация.

* Корреспондирующий автор
Адреса электронной почты: maily-granin@mail.ru (Ю.Д. Гранин)

Copyright © 2017 by Academic Publishing House Researcher s.r.o.



Published in the Slovak Republic
European Journal of Philosophical Research
Has been issued since 2014.
ISSN: 2408-9435
E-ISSN: 2413-7286
2017, 4(1): 23-34

DOI: 10.13187/ejpr.2017.1.23
www.ejournal17.com



UDC 1

The Problem of Scientific Method in the Postnonclassical Epistemology

Sergey A. Lebedev ^{a, *}^a Bauman Moscow State Technical University, Russian Federation

Abstract

Postnonclassical direction of the philosophy and methodology of science emerged in the second half of XX century. It differs from both classical (17-19 v.), as well as from non-classical (postpositivism) epistemology and refuses to consider the contradiction between empiricism and theory mainly, and even more so, the only factor in the functioning and dynamics of scientific knowledge. Its members believe that an adequate model of the dynamics of science must take into account a significant impact on the process of scientific knowledge is not only the object of research, but also a number of social factors. These are: 1) the selection of the scientific community of the certain scientific problems as the current or most relevant, 2) the actual conditions of the process of scientific knowledge (physical, organizational, socio-cultural, psychological, etc.), 3) the selection and acceptance of the subject of scientific knowledge in a situation of uncertainty of a decision of the investigated problem and others. Proponents of postnonclassical epistemology reject models subject less or transcendental-subjective nature of scientific knowledge of the process, insisting on the significant influence of certain empirical subjects of scientific knowledge (of their creative potential, outlook, psychological characteristics, the amount of knowledge) on their choice as the specific methods of constructing knowledge, and the ways of its study. They believe that the construction of an adequate theory of scientific activity it is essential to take into account the fact that scientific knowledge is made by scientists in a specific socio-cultural environment. Because of this, the subjects of scientific knowledge always feel the influence of not only specific scientific tradition, schools, scientific authorities in their field, but also in mainstream society, social values and philosophical principles. This article analyzes the three major paradigms postnonclassical epistemology: 1) cognitive sociology of science; 2) cultural-historical analysis of scientific knowledge; 3) humanitarian paradigm.

Keywords: postnonclassical epistemology, cognitive sociology of science, culture-historical analysis of scientific knowledge, hermeneutics, poststructuralism.

1. Когнитивная социология науки: коммуникативная природа научного познания

Это направление философии научного познания возникло во второй половине XX в. Его представители считают, что адекватная модель функционирования и динамики науки должна учитывать существенное влияние на процесс научного познания не только объекта

* Corresponding author
E-mail addresses: saleb@rambler.ru (S.A. Lebedev)

познания, но и ряда социальных факторов: выбор научным сообществом тех или иных научных проблем как актуальных; условия осуществления научного познания (например, наличие благоприятных финансовых, материальных, организационных и психологических факторов); принятие решений о способах решения проблем и т.д. Сторонники когнитивной социологии науки (М. Малкей [15], С. Уолгар [35], К.Д. Кнорр-Цетина [33], Б. Латур [34, 35], Б. Барнс, Блур, Генри [29, 30, 31] и др.) отвергают модели бессубъектного или трансцендентально-субъектного характера процесса научного познания. Они настаивают на существенном влиянии реальных, конкретных эмпирических субъектов научного познания (их творческого потенциала, мировоззрения, психологических особенностей, объема знаний) как на методы конструирования научного знания, так и на способы обоснования научных гипотез [15, 20]. Они подчеркивают важную роль того обстоятельства, что научное познание всегда совершается конкретными учеными в определенной социокультурной среде, имеющей специфическое социально-культурное и историческое измерение. Согласно представителям когнитивной социологии науки, важную роль в формировании содержания научной теории, наряду с эмпирической информацией об объекте («эмпирическим репертуаром»), играет также разделяемая учеными система их общих философских принципов и ценностных мотиваций (их «социальный репертуар») [15]. Последний формируется либо в результате присоединения ученого к определенной научной традиции, школе, авторитету, либо благодаря личной актуализации накопленных обществом культурных ресурсов вплоть до творческого участия в их создании (Г. Галилей, Р. Декарт, И. Ньютон, Н. Бор, А. Пуанкаре, Д. Гильберт и др.). Главными выводами когнитивной социологии науки являются положения а) о принципиально коллективном характере субъекта научного познания, б) о решающем значении научного консенсуса при принятии фундаментальных решений в науке, в том числе и при решении вопроса об истинности или ложности научных концепций и теорий [3, 21].

Одним из важных направлений когнитивной социологии явилось кейс-стадис (case-studies). Это направление постнеклассической эпистемологии явилось своеобразным симбиозом микро-социологического и микро-социокультурного исследования науки. Его предмет и анализ распространяются от изучения всего комплекса причин, порождающих какую-либо конкретную новую единицу научного знания (факт, гипотезу, теорию, исследовательскую программу и т.п.), до анализа причин, приводящих ученых к принятию или отвержению определенных научных концепций и даже направлений науки. Большое значение здесь придается изучению жизненного пути конкретных ученых как фактора их когнитивного выбора и поведения. В основном исследованиями типа «кейс-стадис» занимаются представители когнитивной социологии науки, культурологии науки и антропологии науки (К.Д. Кнорр-Цетина [33], С. Уолгар [35], Б. Латур [34, 35] и др.). Исходной философской предпосылкой такого рода исследований является идея о том, что процесс научного познания детерминируется самыми разными факторами информационного, методологического, коммуникационного и личностно-психологического характера, что в разных конкретных ситуациях при принятии учеными когнитивных решений вес и комбинация этих факторов могут быть самыми различными. Это положение представители кейс-стадис подтверждают многочисленными примерами эмпирического исследования реальных частных познавательных ситуаций, особенно при выдвижении и оценке учеными радикальных научных инноваций. С их точки зрения, стремление найти в науке какие-то общие нормы и закономерности когнитивной (или социальной) деятельности ученых является не только малоэффективным, но и даже вредным занятием, поскольку принижает значение личной ответственности ученого за принимаемые им решения. Несмотря на эмпирический характер, исследования в рамках кейс-стадис являются все же не историческим, а скорее социально-культурологическим изучением науки.

Еще одним заметным явлением в социальной эпистемологии науки стал радикальный конструктивизм. Конструктивизм как особая философская концепция науки заявил о себе еще в начале XX в. при обсуждении проблем природы математического знания, методов его построения и обоснования. Его идейной предтечей был математический интуитионизм Л. Брауэра и А. Гейтинга. Последние четко противопоставляли свою концепцию философии математики, с одной стороны, эмпиристскому истолкованию природы математической науки, а, с другой, различным версиям априористского понимания ее сущности (от Декарта

и Канта до Рассела включительно). Эмпиризм, как справедливо отмечали конструктивисты, явно не соответствует идеализированному характеру математической реальности и ее объектов. Математические объекты в принципе не могут быть получены путем обобщения эмпирического опыта, а только путем его идеализации или путем их свободного конструктивного введения мышлением. Априоризм в объяснении сущности математического знания неприемлем в силу того, что с его позиций невозможно объяснить факт реально существующего плюрализма в математике, когда в ней сосуществуют и признаются одинаково законными и истинными альтернативные математические концепции и теории (эвклидовы и неевклидовы геометрии, коммутативные и некоммутативные алгебры, статистические, логические и субъективные теории вероятности и т.д.). Пройти между Сциллой эмпиризма и Харибдой априоризма в истолковании природы математического знания, признать его внеэмпирический и в то же время внеаприорный характер можно только в том случае, если исходить из того, что все математические объекты и теории являются результатом конструктивной деятельности мышления математиков. Более того. Конструктивисты считают, что основным методом построения математических теорий как систем доказательного знания является вовсе не дедукция (имеющая аналитический характер), а конструктивно-генетический метод построения математических доказательств. Основу последнего составляет математическая индукция, которая имеет характер синтетического вывода. Математическое конструирование по своей структуре тождественно любому виду материального конструирования, когда из исходных элементарных объектов по определенным правилам строятся более сложные объекты; из последних - еще более сложные и т.д. Математическое мышление по своей сущности полностью аналогично предметно-практической деятельности человека. Оно является не просто активной, но и творческой и творящей новую реальность субстанцией. Именно так обосновывали в свое время сущность математического конструктивизма такие видные его отечественные представители как А.А. Марков, Г.С. Цейтин, Н.А. Шанин, И.Д. Заславский и др. Как и любая реальность, математическая реальность дана человеку только в ходе его практической деятельности с ней. Поэтому «существовать» в математике может иметь своим единственным объективным значением и одновременно критерием только одно – «быть построенным». По мере развития естественных, технических и социально-гуманитарных наук и осмысления способов получения знания в этих науках стало также все более очевидным наличие в них конструктивного, деятельностного начала. Это относится к осмыслению как переходов от объективной реальности к чувственному знанию о ней, так и от чувственного знания к эмпирическому знанию, а от последнего к научным теориям. Все эти переходы имеют не логически выводной характер, а только конструктивно-деятельностный. Таким образом, появилась возможность распространения идей конструктивизма на все этапы и виды научного познания. Это и было сделано в начале 70-х годов XX в. представителями такого нового направления в философии науки как радикальный конструктивизм (П. Вацлавик, Б. Латур, У. Матурана, Ф. Варела, П. Бергер, Н. Луман, И. Голинский, Р. Рорти и др.) [2, 12, 16, 19, 24, 32]. Радикальные конструктивисты, прежде всего, подвергли разрушительной критике истолкование процесса научного познания как отражения действительности. Они считают трактовку познания как отражения слишком объективистской и пассивистской концепцией, в которой явно недооценивается творческая природа научного познания как на теоретическом, так и на эмпирическом уровне познания. Вместе с тем, радикальные конструктивисты не приемлют ни в каком виде и априористский рационализм, считая его таким же порождением фундаменталистской научной идеологии, как и теорию отражения. С точки зрения конструктивистов, оба отмеченных варианта фундаменталистской эпистемологии одинаково далеки от реальной науки. Свой эвристический потенциал конструктивистская эпистемология хорошо продемонстрировала не только в области математики, но также в социальных и инженерно-технических науках. В частности, существенные результаты здесь были получены в методологической школе Г.П. Щедровицкого при рассмотрении там науки как одного из видов проективной деятельности [27]. Однако у конструктивистской философии науки при всех ее преимуществах имеется, на наш взгляд, ряд существенных недостатков: 1) нарушение баланса конструктивного и объективно-детерминированного начал в научном познании в

пользу первого; 2) абстрагирование от взаимосвязи и диалектики продуктивной и репродуктивной деятельности в научном познании; 3) недостаточное внимание к различию степеней конструктивности познания на различных его уровнях и в различных областях наук, а также в эволюционный и революционный периоды развития науки. Эти недостатки не позволяют рассматривать конструктивистскую эпистемологию как имеющую универсальный характер по отношению к реальной науке и научному познанию.

Несмотря на существенные различия между неопозитивистами и постпозитивистами в трактовке научного познания, они исходили из одного общего принципа, согласно которому основным противоречием в структуре и динамике научного знания является противоречие между эмпирическим знанием (данные наблюдения и эксперимента) и научными теориями, которые пытаются систематизировать, обобщить и объяснить эмпирические факты науки. Однако является ли это противоречие главным, а тем более единственным фактором, определяющим структуру и динамику науки?

Анализ реальной науки и ее исторического развития позволяет с достаточной определенностью дать на этот вопрос отрицательный ответ. Этот анализ убедительно показывает, что противоречие между эмпирическим и теоретическим знанием не является ни единственным, ни универсальным фактором динамики научного знания. Так, данное противоречие не является главным фактором развития математики, хотя в области естественных, социальных и технических наук оно действительно имеет существенное значение. Во-вторых, анализ функционирования реальной науки показывает, что противоречие между эмпирией и теорией всегда включено в систему других факторов динамики научного знания, будучи опосредовано их влиянием (ее идеологии науки, ценностных и философских оснований науки, ее социокультурного контекста и др.). Наука всегда являлась и является органической частью более широкой системы – культуры и социума, будучи включенной в конкретные социокультурные условия. Анализ существенной зависимости функционирования и развития науки и научного знания от этих условий и составил основу такого направления постнеклассической эпистемологии как культурно-исторический подход (В.С. Степин, П.П. Гайденко, Л.М. Косарева и др.) [5, 9, 22].

2. Культурно-историческая эпистемология.

Сторонники данного подхода делают акцент на изучении исторической динамики науки как органической части культуры в целом и ее отдельных типов (исторических и национальных культур). При построении теоретических моделей динамики науки здесь придается огромное значение опоре не только на эмпирический материал истории науки, но и на материал истории культуры, органической частью которой наука всегда являлась и сегодня также является. Главные темы и проблемы этого направления: 1) объяснение происхождения науки как особого способа познания человеком действительности и в этой связи анализ культурно-исторических предпосылок зарождения и становления науки; 2) выделение основных исторических этапов развития науки от момента ее зарождения до настоящего времени; 3) анализ особенностей основных культурно-исторических типов науки; 4) анализ факторов культуры, наиболее мощно влияющих на содержание и динамику науки; 5) анализ зависимости науки, ее содержания, динамики от особенностей национальных культур. Общие итоги культурно-исторического подхода в исследовании науки могут быть сформулированы следующим образом. Первый. Возникновение, содержание, особенности и динамика науки зависят не только от типа изучаемых объектов, но и от того типа культуры, частью которого данная наука является (работы П.П. Гайденко, В.С. Степина, Л.М. Косаревой и мн. др.). Второй. По мере развития науки, увеличения ее информационной и методологической мощи, значение роли ее внутренних факторов, детерминирующих содержание и динамику науки, неуклонно возрастает. Однако наука всегда остается имманентной частью наличной культуры и не может не испытывать на себе ее влияние в самых различных формах. Для обобщенной характеристики роли социальных факторов в развитии научного познания рядом исследователей (В.И. Купцов, С.В. Котина, С.А. Лебедев) было введено понятие «социокультурный фон науки» [23]. Одной из наиболее значимых концепций культурно-исторического подхода к анализу функционирования и развития научного познания явилась парадигмальная концепция научного познания. Эта концепция была впервые сформулирована в знаменитой книге американского историка и философа науки Т. Куна «Структура научных революций» (1970 г.) [11]. В этой работе на

примере анализа коперниканской революции в астрономии Т. Кун развил новую концепцию динамики науки, получившей «парадигмальную концепцию». В ней Т. Кун попытался соединить идеи прерывности и непрерывности в развитии научного знания, эволюционные и революционные периоды в развитии научных дисциплин, а также совместить идеи существования внутренних законов функционирования и развития научного знания, внутренней логики науки, и внешней, социальной и культурной обусловленности динамики науки. Основной несущей конструкцией модели науки Т. Куна явилось понятие «научная парадигма». У самого Куна, а тем более его интерпретаторов, это понятие является весьма неоднозначным. Мы укажем лишь на исходное содержание этого понятия у самого Куна. Согласно ранним взглядам Куна, научная парадигма — это общепринятая научным сообществом определенного исторического периода фундаментальная научная теория в той или иной области науки, или даже в науке в целом. Например это геоцентрическая и гелиоцентрическая система мира в астрономии, аристотелевская физика и сменившая ее ньютоновская механика, ламаркизм и дарвиновская теория эволюции, квантовая механика и синергетика в физике, рефлекторная теория в физиологии, социальная экология и др. Парадигмальная научная теория задает не только общепринятое видение определенной предметной области, но и образцы, а также методику решения множества конкретных научных проблем, относящихся к данной области (Кун называет эту деятельность, вполне творческую по существу, «решением головоломок»). Это имеет место в так называемый «нормальный» период развития науки в целом или одной из ее областей, когда ее динамика, прирост научного знания определяются чисто внутренними ресурсами самой науки. Однако, как показывает реальная история науки, рано или поздно любая фундаментальная теория исчерпывает до конца свои когнитивные возможности. Это имеет место тогда, в частности, когда открываются новые факты, которые с трудом поддаются описанию и объяснению в рамках существующей теории или вообще противоречат ей. Тогда в развитии научной дисциплины наступает «экстраординарный» период или период «научной революции». Этот этап является не только периодом «смуты» и неопределенности в развитии науки, но и временем востребованности глубоких теоретиков, способных выдвинуть и разработать новое видение определенной предметной области науки. Это новое видение должно привести к разрешению непреодолимых для старой теории трудностей столь же естественным и эффективным образом, как это делала и сама старая парадигма по отношению к релевантным для нее фактам. Как правило, первоначально борьба между сторонниками новой научной парадигмы и теми, кто разделяет идеи старой парадигмы, является весьма жесткой, бескомпромиссной и часто нелицеприятной. В полемике между ними используются самые разные ресурсы из социокультурной инфраструктуры науки (общие философские идеи, научные авторитеты, властный ресурс научной элиты, идеологическая аргументация, самоутверждение нового поколения научной молодежи, деятельность средств массовой информации и научной пропаганды и т.д.). Конечно, при этом главные цели науки — точное описание и эффективное объяснение как всех имеющихся фактов, так и, особенно, предсказание новых, остаются приоритетными для всех участников экстраординарного этапа развития науки. Во всяком случае, на словах. Интегрируя все перечисленные выше социальные факторы, влияющие на исход научной борьбы во время научных революций, Т. Кун относит их по ведомству социальной психологии науки. Отказ научного сообщества (по крайней мере, его влиятельной части) от старой парадигмы и принятие в качестве таковой новой теории, во многом не совместимой с прежней парадигмой, Кун сравнивает с обращением ученых в «новую веру». Он трактует этот переход в терминах психологии восприятия, а именно, как гештальт-переключение. Т. Кун выступил оппонентом сразу двух весьма популярных среди философов и ученых XX в. моделей динамики научного знания: 1) концепции перманентной научной революции К. Поппера (с ее идеями фальсификационизма и фаллибилизма) и 2) традиционной концепции кумулятивного роста научного знания, основанной на принятии принципа соответствия между содержанием новой и старой теорий (Н. Бор). Т. Кун подверг резкой критике обе эти модели и заявил о себе как о создателе новой парадигмы уже в философии науки. Надо отметить, что сегодня идеи Куна пользуются широкой известностью и признанием как среди зарубежных, так и многих отечественных ученых и философов. Однако, необходимо признать, что в концепции Т. Куна имеются два серьезных изъяна:

1) отрицание наличия какого-либо общего содержания у старой и новой парадигмы (и в силу этого наличие их принципиальной несоизмеримости между собой) и 2) истолкование процесса принятия научным сообществом новой парадигмы не в качестве некоего достаточно сложного и длительного социально-психологического процесса, а просто как гештальт-переключения. Оба эти допущения слишком наивны и прямолинейны, чтобы быть истинными [36].

3. Гуманитарная интерпретация природы научного знания: герменевтика и постструктурализм

Одним из важных направлений гуманитарной трактовки процесса научного познания является **герменевтика**. Когда-то (XIX в. – первая половина XX века) она развивалась только как философия и методология гуманитарного познания, не затрагивая естествознание и математику. Долгое время она мирно сосуществовала с позитивизмом как своеобразное дополнение к нему, поскольку для позитивистов предметом и эмпирическим материалом при построении философии науки служило в основном естествознание, преимущественно физика. Однако к концу XX в., когда позитивизм обнаружил свою несостоятельность как философия естествознания и математики, сторонники герменевтики попытались рассматривать ее не только в качестве методологии гуманитарных и социальных наук, но и как имеющую универсальное значение для всех наук, в том числе естественных и математических.

Герменевтика возникла еще в античной философии и филологии как искусство истолкования изречений жрецов, оракулов и мудрецов. В средние века ее главной задачей стало истинное истолкование религиозных текстов, особенно завещанных Богом. В философии Нового времени и в XVIII-XIX вв. герменевтика уже разрабатывалась как общая теория понимания любых текстов, а также взаимопонимания людей в процессе общения (Х. Вольф, Ф. Шлейермахер, В. Дильтей и др.). В современной философии науки она разрабатывается как теория понимания, интерпретации и поиска смысла любых научных понятий, суждений, концепций как теоретического, так и эмпирического характера (Х.Г. Гадамер, П. Рикер, П. Сцонди, Е.Д. Хирш, Э. Ротхакер, К. Апель, и др.) [4, 18, 21, 25, 26]. Главными категориями герменевтики являются следующие: текст, понимание, смысл, интерпретация, герменевтический круг, когнитивная коммуникация и др. [28]. Представители герменевтики, претендуя на универсальность разрабатываемой ими концепции философии науки, на её применимость к процессу познания во всех науках, а не только в гуманитарных, выступили против неокантианского разделения всех наук на науки о природе и науки о духе, как якобы принципиально несовместимых между собой по своим методам и целям. Согласно неокантианцам, тогда как главной целью наук о природе является объяснение явлений и процессов с помощью объективных законов, в гуманитарных науках их главной целью является понимание социальных и гуманитарных фактов, событий, процессов. Последнее достигается путем приписывания им определенного смысла и ценности с позиций познающего субъекта.

Современные же герменевтики справедливо подчеркивают, что как объяснение, так и понимание познаваемых явлений имеют место во всех науках. И с этим следует согласиться. Дело, однако, в том (и об этом часто забывают), что степень использования методов объяснения и понимания в естествознании и социально-гуманитарных науках существенно разная. Если в естественных науках приписывание познаваемым объектам их социального и гуманитарного смысла и значения занимает явно подчиненное место по отношению к их объяснению на основе безличного и всеобщего объективного закона, то в гуманитарных науках всё обстоит с точностью «до наоборот». Объяснение изучаемых там процессов на основе некоего объективного закона является часто либо бессмысленным, либо контрпродуктивным по отношению к целям этих наук, главной из которых является познание человеком самого себя и результатов своей собственной деятельности, основанной на свободе и выборе людей. Герменевтическая эпистемология не имеет универсального характера по отношению ко всем наукам, ибо реальные количественные различия в средствах, объектах и методах естественных и социальных наук настолько велики, что представляется более эффективным и адаптивным говорить скорее об их качественном различии между собой, нежели о чисто степенном различии в пределах науки вообще. По крайней мере, с точки здравого смысла достаточно очевидно, что процесс познания в

социально-гуманитарных науках испытывает значительно более существенное и непосредственное влияние от тех ценностно-смысловых взглядов, которые разделяет субъект научного познания в этих науках, нежели это имеет место в естествознании и математических науках.

Одним из наиболее важных вариантов гуманитарной парадигмы в постнеклассической эпистемологии явился постструктурализм, который стал теоретической основой такого мощного направления философской рефлексии современной культуры как постмодернизм. Сам по себе постструктурализм возник в 70-х годах XX в. как одно из течений лингвистической философии, связанное с переосмыслением и радикальной критикой основных идей и понятий структуралистской парадигмы в языкознании. Постструктуралисты (Ж. Деррида, Ж. Лиотар, Ж. Лакан, Ю. Кристева и др.) подвергли систематической критике такие концепты структурализма как текст, объективная структура текста, автор текста, стабильность знака, понимание текста, объективная истина и объективный смысл и др. Так, если с точки зрения структурализма истина и смысл находятся внутри текста, являясь его собственными, имманентными свойствами, то с позиций постструктурализма они находятся вне текста и принадлежат автору или интерпретатору (читателю текста). Истина и смысл текста порождаются только в акте взаимодействия читателя с текстом, как и вообще взаимодействия субъекта с любым познаваемым им объектом, в качестве которого в данном случае выступает текст [1, 6, 7, 8, 10, 14].

Истина и смысл всегда порождаются в ходе взаимодействия одного субъекта (читателя) с другим (автором). Вне взаимодействия субъектов истина и смысл не существуют. Естественно поэтому, что с этих позиций любая истина всегда не только относительна, но и субъективно-личностна. Идея же чисто объективной, а тем более абсолютной истины, является, по мнению постструктуралистов, ни чем иным как идеологическим порождением тоталитарного сознания, важнейшим элементом технологии власти и рычагом ее осуществления в традиционном классовом обществе.

Претендуя на наиболее адекватную форму осмысления всей современной культуры, постструктурализм и постмодернизм выступили решительными критиками тех ценностей, которые сформировались в западноевропейской культуре в Новое время (модернистская культура) – период формирования классического капитализма и индустриальной европейской цивилизации. Очевидно, что модернистская культура могла сформироваться и выдержать конкуренцию со стороны прежней средневековой христианской культуры Европы только создав новую, более привлекательную идеологию, которая была прежде. Как известно, окончательно формирование этой новой идеологии произошло в эпоху Просвещения. На ее знамени были выведены следующие ценности: Разум, Истина, Прогресс, Свобода, Человек. С одной стороны, это были антиподы ценностей религиозной средневековой культуры: Бог, Вера, Традиция, Вечность, Мировая Гармония. Но, с другой стороны, как и всякие новые ценности они могли утвердиться в культуре и обществе только путем их абсолютизации, только на основе безусловной веры в их реализуемость, только путем бескомпромиссного внедрения их в массовое сознание. В сфере науки они стали основой идеологии классической науки, породив соответствующую ей философию. Основными идеями модернистской (классической) философии науки были следующие. В области онтологии: предмет науки – объективная реальность, которая функционирует по присущим ей объективным законам; эти законы имеют однозначный, необходимый характер; пространство и время также объективны и представляют собой самостоятельные субстанции, независимые как друг от друга, так и от свойств объектов; в природе все однозначно детерминировано и причинно обусловлено; там нет места ни вмешательству Бога в естественный ход событий, ни случайности, ни целей. В области гносеологии основными идеями классической философии науки были: субъект науки – носитель трансцендентального сознания (трансцендентальный субъект), способный постигнуть о предмете познания всеобщую, необходимую и объективную истину (абсолютную истину); существует универсальный научный метод получения таких истин; возможна только одна истинная теория об одном и том же объекте; основа науки – объективные факты, которые получают в ходе наблюдений и эксперимента над познаваемыми объектами; чувственное познание гарантирует абсолютно адекватное восприятие свойств и отношений познаваемых

объектов. Далее. Научные законы и теории суть обобщения объективных фактов; существует логика открытия и доказательства научных законов и теорий. Последние однозначно детерминированы лежащими в их основе фактами. Научное познание – абсолютно объективно и ценностно нейтрально; процесс научного познания направляется исключительно идеей достижения Истины, оно полностью бескорыстно. Научная теория – это логически доказательная система знания. Факты способны доказать или как минимум подтвердить истинность научной теории. Аксиология модернистской (классической) философии науки: наука – абсолютное благо для общества и человека; все социальные проблемы могут и должны решаться исключительно на основе научного знания (сциентизм); наука и научное знание развивается только прогрессивно, путем накопления новых истинных фактов и построения новых теорий, которые обобщают старые (прогрессизм) [8, 13].

Не универсальность и даже ложность почти всех отмеченных выше философских оснований классической науки станет ясной уже к концу XIX – началу XX в., когда во всей классической (модернистской) науке неожиданно разразится кризис. Этот кризис был тотальным и затронул все области научного знания: естествознание (и прежде всего его основу – классическую физику и биологию); математику (и прежде всего геометрию, теорию множеств и математическую логику), социально-гуманитарные науки (и прежде всего экономику, право, политические концепции, геополитику, философию). Эта глобальная революция в науке ознаменовалась не только созданием новых парадигмальных теорий во всех областях науки (теории относительности и квантовой механики в физике; генетики и молекулярной биологии в науках о живом; конструктивной и вычислительной математики и т.д.), но и осознанием несостоятельности прежней идеологии науки, а также необходимости создания новой философии науки, более адекватной реальной науке и ее развитию.

Именно постструктурализм если и не окончательно, то, по крайней мере, основательно подорвал традиционную эпистемологическую веру в возможность достижения однозначного и абсолютно истинного знания в любой сфере, в том числе и в науке. Эпистемологический антифундаментализм – вот главное кредо и основной вывод постструктуралистского анализа языка и законов его функционирования.

Постмодернисты (Ф. Лиотар, Ю. Кристева и др.) сделали из этого анализа последовательные и решительные выводы для понимания бытия всей современной культуры, которая «насквозь» во всех своих проявлениях и ответвлениях пронизана различного рода текстами и дискурсами, опутана сверхсложной и глобальной сетью когнитивных, языковых в своей основе, коммуникаций [10, 14].

Именно к современной культуре в наибольшей степени применима характеристика постмодернистов: культура – это текст, ибо часто уже почти невозможно различить текст как репрезентацию явлений культуры от самой культуры. Среди фундаментальных и вместе с тем универсальных характеристик любого дискурса, независимо от его содержания (обыденное познание, философия, поэзия, художественная литература, наука), постструктуралисты открыли его повествовательность и сюжетность (любой текст, в том числе и научные статьи и монографии, есть всегда рассказ, story). Это означает, во-первых, телеологический способ организации любого текста, а отнюдь не объективно-описательный. Во-вторых, это означает, что любой научный текст самой своей структурой всегда предполагает коммуникативность, обращение к другому субъекту, как необходимому соучастнику познавательного акта. Таким образом, с точки зрения постмодернистов, основное направление познавательного акта проходит не по оси «объект – субъект», а по линии «субъект 1 – субъект 2 – ...» [13].

Любой текст, а значит и научный, всегда опирается также на большой массив бессознательно принятого автором текста неявного знания (интуитивной информации), являясь частью более обширного целого – некоторого контекста, границы которого уже нельзя определить полностью и однозначно. В этом отношении, утверждают постмодернистские философы науки (В. Вельш, Ф. Джеймисон и др.), наука качественно ничем не отличается от других видов дискурса: мифологии, художественной литературы, философии и др. Везде – принципиальная многозначность, недоговоренность (и невыговоренность), открытость для новой интерпретации. Различие лишь в степени этих характеристик, то есть в количестве, но отнюдь не в их присутствии или отсутствии [8].

Как любят повторять постмодернисты: «Никто до конца не знает, ни что он точно сказал (или написал), ни о чем именно». С их точки зрения, в полной мере это относится и к научным текстам, хотя, конечно, наука в отличие от других видов дискурса прилагает сознательные и огромные усилия, чтобы максимально минимизировать эту присущую любому языку неопределенность. Исходя из этого, само представление о научном знании как о чем-то объективно-истинном, доказательном и однозначном постмодернистские философы считают одним из самых больших социокультурных мифов. Они полагают, что весь ход истории науки (с XVII по XX в.), основанной на этом мифе, убедительно продемонстрировал его явное несоответствие реальной науке. Природа языка, основанная на нем человеческая культура и все ее проявления (в том числе и наука) таковы, что человек вынужден жить в созданном им плюралистическом и всегда не до конца определенном мире. Но это же является и необходимым условием человеческого творчества как естественной для него и одновременно специфической формы его бытия, отличающей человека от всех других, живых и неживых существ. Человек – существо не просто творческое, но и творящее свое бытие.

Условием и одновременно следствием творческой деятельности людей является постоянное поддержание в обществе необходимого уровня разнообразия и плюрализма. Одновременно это требует от людей в качестве компенсаторного механизма их поведения необходимости соблюдения таких норм и ценностей как толерантность, гуманизм, консенсуальность, ответственность, в том числе и персональная.

Однако насколько оправдано распространение эпистемологических и культурологических идей постструктурализма и постмодернизма на область научного знания? Насколько правомерны их претензии на создание новой, постмодернистской философии науки как наиболее полно отвечающей современному состоянию науки? С нашей точки зрения, однозначного положительного или отрицательного ответа на эти вопросы пока дать нельзя. С одной стороны, в своем антифундаментализме по отношению к любому дискурсу, в том числе и научному, они, безусловно, правы. История науки и ее современное состояние убедительно свидетельствует в пользу отсутствия абсолютной определенности, однозначности и истинности любого дискурса, любого текста, в том числе и научного. Однако отсюда вовсе не следует, что различные виды и единицы знания обладают одинаковой степенью неопределенности и неоднозначности. Это относится как к отличию научного знания от различных видов вненаучного знания, так и к различию степеней неопределенности и неоднозначности знания внутри самой науки, в частности, у различных видов наук. Во-первых, очевидно, что научный дискурс и научные тексты обладают гораздо большей определенностью, однозначностью и доказательностью, чем, скажем, обыденное знание или философские концепции, а тем более – мифологический или поэтический дискурсы. Во-вторых, столь же очевидно, что среди научных текстов также имеется различие, что, например, наибольшую степень определенности и однозначности и, как следствие, общезначимости среди всех научных текстов имеют математические тексты, затем следуют естественнонаучные и технические тексты и, наконец, социально-гуманитарные. Более того. Даже в пределах любой из областей научного знания строгость и однозначность ее высказываний является существенно различной. Так, аналитические истины в этом отношении явно превосходят синтетические, а теоретическое знание является более строгим и однозначным чем эмпирическое [13, 21]. Вот почему попытки постмодернистов применить свои концепции науки к анализу, например, развитого естествознания (особенно, современной теоретической физики), а тем более – математики, выглядят явно неубедительно. Дело в том, что степень неопределенности и субъективности дискурса в математике и теоретическом естествознании настолько мала (по сравнению с текстами из других наук, а тем более – вненаучными текстами), что с практической точки зрения ею можно смело пренебречь. Конечно, совсем по-другому дело обстоит в гуманитарных науках, а тем более в гуманитарном познании в целом. Диалогическая природа гуманитарного знания, его ценностная и социальная «нагруженность» настолько велики, что всякие попытки абстрагироваться от них или приблизить гуманитарные тексты к стандартам естественнонаучного знания неминуемо приводят к полному искажению природы и функций гуманитарного знания и фактически к уничтожению их реального смысла. Полисемантность, многослойность и большая степень открытости гуманитарного

знания к его различным интерпретациям и творческому прочтению это отнюдь не его недостаток, а скорее особенность и даже достоинство. Это связано с тем, что любой гуманитарный текст всегда обращен к Другому как приглашение к мировоззренческому диалогу автора текста с читателем, к интеракции и обмену их ценностным опытом. В этом отношении постструктуралистская и постмодернистская эпистемология может быть оценена как весьма развитая, зрелая и современная форма философско-методологической рефлексии гуманитарного познания. Вместе с тем, претензии постмодернизма на универсальность, на эффективное применение ко всем наукам и, в частности, к математике, естественным и техническим наукам, вряд ли можно считать достаточно обоснованными [8].

Благодарности

Работа выполнена при поддержке гранта 16-23-01004"а(м)" РГНФ БФФИ «Философско-методологические и естественнонаучные основания современных биологических и экологических концепций».

Литература

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1985.
3. Бурдые П. Поле науки. М; СПб, 2002.
4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М., 1988.
5. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М., 2003.
6. Делез Ж. Логика смысла. Екатеринбург. 1998.
7. Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.
8. Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.
9. Косарева Л.М. Рождение науки Нового времени из духа культуры. М., 1997.
10. Кристева Ю. Избранные труды: разрушение поэтики. М., 2004.
11. Кун Т. Структура научных революций. М., 2010.
12. Латур Б. Дайте мне лабораторию и я переверну мир // Логос Вып. 5-6. 2002.
13. Лебедев С.А. Постнеклассическая эпистемология: основные концепции // Философские науки. 2013. № 4. С. 69-83.
14. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб, 1998.
15. Малкей М. Наука и социология знания. М., 1983.
16. Матурана У.Р., Варела Ф.Х. Древо познания. Биологические корни человеческого понимания. М., 2001.
17. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М., 2006.
18. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки по герменевтике. М., 1995.
19. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск. 1997.
20. Современная западная социология науки. Критический анализ. М., 1988.
21. Современная философия науки. Хрестоматия. Сост. А.А. Печенкин. М., 1996.
22. Степин В.С. Философская антропология и история науки. М., 1992.
23. Философия и наука. Коллектив авт. (В.И. Купцов, С.А. Лебедев, С.В. Котина и др.). М., 1973.
24. Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма. Мюнхен. 2000.
25. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб, 2000.
26. Хабермас Ю. Познание и интерес. // Философские науки. 1990, №1.
27. Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М., 1995.
28. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. Под ред. И.Т. Касавина. М.: Канон. 2009.
29. Barnes B. Scientific Knowledge and Sociological Theory. L. 1974.
30. Bloor D. Knowledge and social imagery. L. 1976.
31. Bloor D., Barnes B., Henry J. Scientific Knowledge: A Sociological Analysis. Chicago. 1996.
32. Golinski I. Making Natural Knowledge. Constructivism and the History of Science. Cambridge. 1998.
33. Knorr-Cetina K.D. The manufacture of knowledge. An essay on the constructivist and

contextual nature of science. N.Y. 1981.

34. Latour B. Science and Action. Cambridge, Mass. 1987.

35. Latour B., Woolgar S. Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts. Princeton. 1979.

36. Lebedev S.A. History and philosophy of science: main stages and paradigmas // European Journal of Philosophical Research. 2016. Vol. 6, Is. 2, pp. 77-90.

References

1. Bart R. Izbrannye raboty: Semiotika. Poetika. M., 1994.
2. Berger P., Lukman T. Sotsial'noe konstruirovaniye real'nosti. Traktat po sotsiologii znaniya. M., 1985.
3. Burd'e P. Pole nauki. M; SPb, 2002.
4. Gadamer Kh.-G. Istina i metod: osnovy filosofskoi germeneytiki. M., 1988.
5. Gaidenko P.P. Nauchnaya ratsional'nost' i filosofskii razum. M., 2003.
6. Delez Zh. Logika smysla. Ekaterinburg. 1998.
7. Derrida Zh. O grammatalogii. M., 2000.
8. Il'in I. Poststrukturalizm. Dekonstruktivizm. Postmodernizm. M., 1996.
9. Kosareva L.M. Rozhdeniye nauki Novogo vremeni iz dukha kul'tury. M., 1997.
10. Kristeva Yu. Izbrannye trudy: razrusheniye poetiki. M., 2004.
11. Kun T. Struktura nauchnykh revolyutsii. M., 2010.
12. Latur B. Daite mne laboratoriyu i ya perevernu mir // Logos Vyp. 5-6. 2002.
13. Lebedev S.A. Postneklassicheskaya epistemologiya: osnovnye kontseptsii // Filosofskie nauki. 2013. № 4. S. 69-83.
14. Liotar Zh.-F. Sostoyaniye postmoderna. SPb, 1998.
15. Malkei M. Nauka i sotsiologiya znaniya. M., 1983.
16. Maturana U.R., Varela F.Kh. Drevo poznaniya. Biologicheskie korni chelovecheskogo ponimaniya. M., 2001.
17. Merton R. Sotsial'naya teoriya i sotsial'naya struktura. M., 2006.
18. Riker P. Konflikt interpretatsii. Ocherki po germeneytike. M., 1995.
19. Rorti R. Filosofiya i zerkalo prirody. Novosibirsk. 1997.
20. Sovremennaya zapadnaya sotsiologiya nauki. Kriticheskii analiz. M., 1988.
21. Sovremennaya filosofiya nauki. Khrestomatiya. Sost. A.A. Pechenkin. M., 1996.
22. Stepin V.S. Filosofskaya antropologiya i istoriya nauki. M., 1992.
23. Filosofiya i nauka. Kollektiv avt. (V.I. Kuptsov, S.A. Lebedev, S.V. Kotina i dr.). M., 1973.
24. Tsokolov S. Diskurs radikal'nogo konstruktivizma. Myunkhen. 2000.
25. Khabermas Yu. Moral'noe soznanie i kommunikativnoye deistvie. SPb, 2000.
26. Khabermas Yu. Poznanie i interes. // Filosofskie nauki. 1990, №1.
27. Shchedrovitskii G.P. Izbrannye trudy. M., 1995.
28. Entsiklopediya epistemologii i filosofii nauki. Pod red. I.T. Kasavina. M.: Kanon. 2009.
29. Barnes B. Scientific Knowledge and Sociological Theory. L. 1974.
30. Bloor D. Knowledge and social imagery. L. 1976.
31. Bloor D., Barnes B., Henry J. Scientific Knowledge: A Sociological Analysis. Chicago. 1996.
32. Golinski I. Making Natural Knowledge. Constructivism and the History of Science. Cambridge. 1998.
33. Knorr-Cetina K.D. The manufacture of knowledge. An essay on the costructivist and contextual nature of science. N.Y. 1981.
34. Latour B. Science and Action. Cambridge, Mass. 1987.
35. Latour B., Woolgar S. Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts. Princeton. 1979.
36. Lebedev S.A. History and philosophy of science: main stages and paradigmas // European Journal of Philosophical Research. 2016. Vol. 6, Is. 2, pp. 77-90.

УДК 1

Проблема научного метода в постнеклассической эпистемологииСергей Александрович Лебедев ^{а, *}^а МГТУ им. Н.Э. Баумана, Российская Федерация

Аннотация. Постнеклассическое направление философии и методологии науки возникло во второй половине XX в. Оно отличается как от классической (17-19 вв.), так и от неклассической (постпозитивизм) эпистемологии тем, что отказывается считать противоречие между эмпирией и теорией главным, а тем более, единственным фактором функционирования и динамики научного познания. Его представители считают, что адекватная модель динамики науки должна учитывать существенное влияние на процесс научного познания не только объекта исследования, но и ряда социальных факторов. Это: 1) выбор научным сообществом тех или иных научных проблем как актуальных или наиболее актуальных, 2) реальные условия осуществления процесса научного познания (материальные, организационные, социокультурные, психологические и др.), 3) принятие субъектом научного познания в ситуации неопределенности выбора того или иного решения исследуемой проблемы и др. Сторонники постнеклассической эпистемологии отвергают модели бессубъектного или трансцендентально-субъектного характера процесса научного познания, настаивая на существенном влиянии конкретных эмпирических субъектов научного познания (их творческого потенциала, мировоззрения, психологических особенностей, объема знаний) на их выбор как конкретных методов конструирования знания, так и на способы его обоснования. Они считают, что при построении адекватной теории научной деятельности принципиально важно учитывать то обстоятельство, что научное познание совершается учеными в определенной социокультурной среде. В силу этого субъекты научного познания всегда испытывают на себе влияние не только определенной научной традиции, школы, научных авторитетов в своей области, но также и господствующих в обществе социальных ценностей и философских принципов. В данной статье анализируются три основные парадигмы постнеклассической эпистемологии: 1) когнитивная социология науки; 2) культурно-исторический анализ научного познания; 3) гуманитарная парадигма.

Ключевые слова: постнеклассическая эпистемология, когнитивная социология науки, культурно-исторический анализ научного знания, герменевтика, постструктурализм.

* Корреспондирующий автор
Адреса электронной почты: saleb@rambler.ru (С.А. Лебедев)

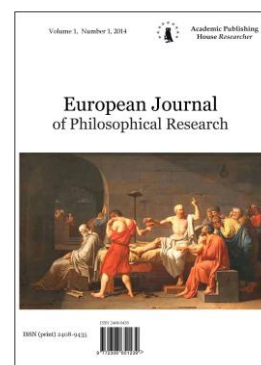
Copyright © 2017 by Academic Publishing House Researcher s.r.o.



Published in the Slovak Republic
European Journal of Philosophical Research
Has been issued since 2014.

ISSN: 2408-9435
E-ISSN: 2413-7286
2017, 4(1): 35-47

DOI: 10.13187/ejpr.2017.1.35
www.ejournal17.com



UDC 1

Russian Thought on the Origination of Greek Philosophy

Oleg Matveychev ^{a, *}

^a National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation

Abstract

The article is a historiographical and theoretical overview of the basic concepts of the genesis of ancient Greek philosophy in the Russian and Soviet philosophical literature in 19-20th centuries. While the first information about antiquity appeared in Russia in the 10th century, the author indicates that the scientific study of ancient Greek philosophy in Russia began only in the 19th century. One of the first original research in this area belonged to the O. Novitsky. He put forward the idea of the development of Greek philosophy from mythology and religion of more than half a century before F. Cornford and K. Joel. This concept was developed creatively by S. Trubetskoy. He argued that the philosophy of the Greeks is a special phase of their religious ideas.

The Soviet history of philosophy was dominated by the class approach, which required to consider the philosophy of the ancient Greeks as a direct reflection of the contemporary level of development of the productive forces and ideology of the slave-owners. Concepts of philosophy genesis conformed with the requirements of the political situation. Thus, the epistemogeneous concept corresponded to the Communist Party course to fight against religious vestiges in Soviet society and apologetics myth in a bourgeois political thought. According to this concept philosophy arose from science as opposed to religion and from the fight against religion. And hypothesis of oriental influence on Greek philosophy corresponded with rapprochement with the countries of the Third World and criticism of eurocentrism.

In the late 1950s – early 1960s, there was a number of original concepts, that were manipulating Marxist methodology as a lively and ductile material. One of the greatest historians of philosophy was A. Losev, who created a distinctive methodology for the study of the genesis of philosophy. Interesting theories were offered by J. Golosovker, A. Chanyshv, F. Cassidy and other scientists. Philosophical debates had obtained more vivid character and theoretical value.

The author emphasizes that the conflicting approaches to the problem of the origin of ancient Greek philosophy are attempts to answer the questions of profound character. The debate between supporters of autochthonous and Oriental hypotheses about external sources of Greek philosophy is called on to answer the question: how and where philosophy emerged? The question “what philosophy emerged from?” defined the dispute about the spiritual sources of philosophy between the adherents of mythogeneous and epistemogeneous concepts. And finally, the question of “how and why philosophy emerged?” accompanied discussions about social, ontological and other conditions of the emergence of philosophy.

* Corresponding author
E-mail addresses: omatveychev@hse.ru (O. Matveychev)

The author argues that the last sentence in this debate is unlikely to be ever written, because to find the solution to the problem of the genesis of philosophy is to solve the grand question of philosophy: what is philosophy?

Keywords: philosophy, history of philosophy, historiography of ancient philosophy, mythology, religion, science, Ancient Greece, the genesis of philosophy.

Introduction

The present work does not claim to assume the role of a comprehensive study of the problems concerning the genesis, origins and occurrence of Ancient Greek philosophy in Russian historical and philosophical literature. This topic is boundless and requires at least a plump monograph. A bibliography alone on the subject will easily exceed the length of journal publication. For that reason we limit ourselves in this article to review only the most notable aspects, from the point of view of the chosen topics, concepts and most influential trends, resembling a sketch for a larger work, which is just beginning to see the light.

Discussion

Despite the fact that the scientific (in the modern sense of the word) study of ancient Greek philosophy in Russia began only in the beginning of the nineteenth century, it would be inaccurate to argue that ancient heritage was unknown to our earlier ancestors. Moreover, it probably had the greatest influence on Russian culture in ancient times.

If Europe received the Greek spirit mainly through indirect exposure— via the Romans, then Rus' did so in the most direct way, through contact with the Greeks inhabiting Byzantium. This contact accelerated the process of state-building of the Slavs, introduced them to Byzantine culture, which inherited their ancient civilization. From Byzantium Rus' adopted Christianity of the Orthodox rite, Greek craftsmen built many churches in Russian cities, instilled in Russians the love of books, and taught them numerous arts. The first information about the ancient world reached Russian culture “from the Greeks to the Vikings”.

If in the tenth century this occurred only through Christian missionaries, then already by the eleventh century under the reign of Yaroslav the Wise, Rus' established its own translation school. In the twelfth century Russians knew of Homer, Plato and Aristotle, mention of which can be found in the texts of the monk Theodosius and Metropolitan Kliment Smolyatich (Evunov, 2001). At the end of twelfth to early-thirteenth century the Byzantine translation of the collection “Melissa” (“The Bee”) was circulated, which contains 2,500 sayings of ancient authors, including Solon, Heraclitus, Pythagoras, Democritus, Socrates, Diogenes, Plato, Aristotle, Theophrastus, Epicurus, Zeno, Plutarch, etc. (Pchela 1981). “The Bee” was one of the main sources of information about ancient Greek philosophy and political thought in the Russian state until the eighteenth century.

Enthusiasm for ancient philosophy increased significantly in the sixteenth and seventeenth centuries, which resulted particularly from the interest of government officials in the political theory and practice of the ancients. During the mid-seventeenth century, the monk Arsenii Sukhanov brought about 500 Greek manuscripts from Mount Athos, including works of Homer, Hesiod, Aeschylus, Sophocles, of Thucydides (Frolov, 1999).

In the eighteenth to early-nineteenth century, along with several ancient primary sources* a number of historico-philosophical works were translated into Russian, including articles from the Encyclopedia of Diderot and d'Alembert, F. Hencken, I. Brucker, E.B. Condillac, R. Buri, J.-M. Degerando, and others†, thereby significantly expanding the circle of people acquainted with ancient Greek philosophy. First in print appeared surveys, then specialized works, on ancient philosophy by A.I. Galich, I.I. Davydov, F. Nadezhdina, Archimandrite Gavriil (Voskresensky), K. Segerholm, and others.‡

The first such works primarily were composite in character. Such was, in particular, “History of Philosophical Systems, Created According to Foreign Manuals” (1818-1819), penned by

* For example, the canon of the wise Plato. KN. 1-4. SPb.: Imperial Academy of Sciences, 1780-1785; The Answers of Thales, one of the famous seven Greek sages // Resting Trudolyubie. Part 1. M., 1784. S. 222-224; and others.

† For further bibliography, see: Kamensky 2001.

‡ Similar bibliography, see: Chanyshv, Mikhailova 1966; Kaminsky 2001.

Professor of St. Petersburg University, Lyceum mentor of Pushkin Alexander Galich (Govorov). During its drafting, Galich relied on the works of German researcher I. Zoher, although he criticized him for looking "at all phenomena through the dim glass of Kantianism" (Galich, 1818). According to Galich, all philosophical systems arise from intrinsically necessary conditions of the cognitive force, and their change conforms to certain regularities (in the spirit of his German contemporaries Galich postulates the existence of "proceeds," i.e., progress in philosophy). So, ancient Greek philosophy evolved from "brute material teachings" (materialism) to the "spirit teachings" (idealism and religiosity). A similar picture was observed among the Ionians, from whom philosophy came. Their "elemental" (i.e., particular element that recognizes the origin of things) philosophy "stretched on the thread of a homogeneous indigenous substance and took into consideration only material, rather than actual causes of things" (Galich, 1818), yet did not attend to the question of the reasons for change or begin to search for them beyond the material world.

The popular philosophical writing by the revolutionary democrat Alexander Herzen's "Letters on the Study of Nature" (1845) was also composite in character. The author himself admitted that, positing the history of Greek philosophy, he strictly followed the lectures of Hegel, and from there gathered all the quotes from the ancients (Herzen, 1985).

Despite Herzen's declared shift away from Hegel's "idealism" and teleologism, his "Letters..." retained fundamental paradigmatic invariants of the Hegelian interpretation of the genesis of philosophy: 1) the failure of the East in the enjoyment of science and philosophy ("the East was never able to give its thoughts in the proper form and couldn't do so, because it never understood the content" (Herzen, 1985); 2) the postulation of freedom of thought as conditional to the generation of philosophy ("the Greek could not get rid of external need; he found the means to be morally free through acknowledging it" (Herzen, 1985); 3) chronological localization of early Greek philosophy in the sixth century during the period of the decline of Ionian free States in Asia Minor ("first free step in thinking occurred when man stood on noble European soil when he advanced from Asia: Ionia was the beginning of Greece and the end of Asia" (Herzen, 1985); 4) the postulation of an active objectification as the starting point of philosophical comprehension of being ("the beginning of knowledge is the conscious opposition of yourself to the subject and the desire to address that opposition by thought. Ionian philosophy presents us with a rich and extensive development of this point," (Herzen, 1985).

In the absence of a sufficient number of both translated and Russian literature on history of ancient philosophy, Herzen's "Letters..." were used by many as a primary source of knowledge on this issue. It should be noted this text was extraordinarily popular among the Russian intelligentsia. Fyodor Dostoevsky spoke of Herzen's work not more and not less than "the best philosophy not only in Russia but in Europe" (Dostoevsky, 1964), and many shared such opinion.

Original works in Russian language on the history of Greek philosophy began to emerge in the second half of the nineteenth century in the "age" of Eduard Zeller, whose influence was felt one way or another by all scholars concerned with ancient perspective. One of them was Professor Orest Novitsky of Kyiv University, author of the lengthy work "The Gradual Development of Ancient Philosophical Doctrines in Connection with the Development of Pagan Beliefs" (1860-1861)*.

Despite Novitsky's indications that he used mainly Zeller's compositions in presenting Greek philosophy (Novitsky, 1860), many conceptual discrepancies can be found between the works of the Russian and the German thinker. So, if Zeller was a consistent, if not militant, supporter of the autochthonous hypothesis, which denies any external influence on early Greek philosophy, then Novitsky, on the contrary, vividly demonstrated his Orientalism, insisting (in the spirit of F. Schleiermacher, A. Gladish and A. Rötha) on direct influence on Greek philosophy Eastern, primarily Egyptian wisdom. "Greek philosophy as well as Greek education," he wrote, "received the initiation, directly or indirectly, first from Egypt. Not only the Pelasgians brought from there the first seeds of citizenship, but also Thracian priest-poet Orpheus introduced into Greece the Egyptian concepts of God and the world, which did not remain without influence on subsequent poets and thinkers; and then, at the rapprochement between the Greeks and the Egyptians, especially Thales and Pythagoras ... directly exploited the Egyptian doctrine to educate themselves

* Novitsky, O. M. The Gradual Development of Ancient Philosophical Doctrines in Connection with the Development of Pagan beliefs. In Four Parts. Kiev: University Printing House, 1860-1861. Part 1. p. 326 (XV); Part 2. p. 429 p.; Part 3. p. 362; Part 4. p. 384 (XX).

in philosophy" (Novitsky, 1860).

The emergence of philosophy, according to Novitsky, was assisted by the following factors: 1) the influence of Egyptian science – mathematics and astronomy here are closely united with religion, which "as the pantheistic worldview embraced a philosophical element" (studying them, "Greeks thinkers pondered in its content and became accustomed to an independent perspective on the universe" (Novitsky, 1860); 2) the influence of Egyptian poetry ("the close connections with Egypt revealed to the Greeks the new treasury of Egyptian wisdom in the form of the fable. An intermediary in its transfer was Aesop" (Novitsky, 1860); 3) division of epic poetry into heroic – even theogonical and sententious ("theogonical representations of Orpheus and Hesiod ... resumed with ... Ferekid from Syros, Epimenidou, etc. From these conceptions of the origin of gods and the world and sententious reflections on the phenomena of the moral world just one step remained toward the study of the nature of things - philosophy" (Novitsky, 1860); 4) the "maturing education" in the sixth century B.C., which begot the general "tendency to contemplate the phenomena of the moral world" (Novitsky, 1860).

According to Novitsky, Greek philosophy was the direct heir not only of Eastern thought but also of religion*: "with the first revival of ideas, with the first movement of philosophy toward development it inevitably meets religion – with religious convictions and beliefs; because these convictions and beliefs rest on the same depth of spirit, comprising an irresistible need of our rational nature; ... religion precedes every spiritual education of the people and only in it and from it proceeds as art and philosophy" (Novitsky, 1860).

Note that Novitsky put forward the idea of the development of Greek philosophy from mythology and religion more than half a century before Francis Cornford and Charles Yule, the adherents of the so-called mythogenic concept of the genesis of Greek philosophy. Claiming that the content of ancient Greek philosophy does not go beyond the scope of religious beliefs that served as its source material, Cornford polemicized about John Burnet's insistence that philosophy begins where mythology and religion end, and the establishment goes through the negation of "myth" in favor of "logos."

Wilhelm Nestle and William Guthrie embarked on attempts to "reconcile" the concepts of mythogeny and gnoseology[†], although much earlier it was suggested by Sergei Nikolaevich Trubetskoy, an outstanding representative of Russian religious philosophy of the late nineteenth – early twentieth century.

Unlike Burnet and Cornford, Trubetskoy does not oppose myth and logos. Proclaiming the unity of faith and reason, he emphasizes: "the notion of Logos related to Greek philosophy in which it arose, and with Christian theology in which it is established" (Trubetskoy, 1994). "Christianity before Christianity" – so he calls Greek philosophy, in the sense that he sees it prepared mankind for the perception of Christ's Words. Trubetskoy finds the relationship between the Greeks and Christianity particularly in anthropomorphism, appearing for the Greeks as the cult of the image of man (incarnation of the divine, spiritual; the deification of man), and for Christians as the idea of the universal, supernatural God who is at the same time human, i.e., in the idea of God-manhood ("Greek anthropomorphism relates to the Christian as relative and limited to the absolute" (Trubetskoy, 2010).

Trubetskoy believes Greek anthropomorphism is a unique phenomenon – "in no other religion is the human being deified and idealized to such extent" (Trubetskoy, 2010). On the basis of this particular religious worldview the philosophy of the Greeks had developed ("a special phasis of development of their religious ideas" (Trubetskoy, 2010). The connection with religion, the unity of myth and logos, faith and reason fed ancient Greek philosophy for centuries. "The content of Greek philosophy, the progress of its development, its limit a priori are defined by religion, at least broadly, if not completely" (Trubetskoy, 2010). On the contrary, the gap between philosophy and religion, and the refutation of it is a disaster for philosophy – "delving into the spirit of denial, it unwittingly becomes apathetic to the truth, despairs of it, and arrives at doubt" (Trubetskoy, 2010), it deteriorated into skepticism and empiricism (precisely with them, according to Trubetskoy, Greek philosophy ends).

* At this point one can also note the discrepancy between Novitsky and Zeller.

† The terms "gnoseology" and "mythogeny" with reference to the concepts of the origin of philosophy in the aspect of its spiritual source coined by the Soviet philosopher L. A. Lyakhovetsky [Lyakhovetsky 1967].

Among the socio-political factors that prepared the ground for the emergence of philosophy in Ancient Greece, Trubetskoy highlights 1) the revival of the Maritime dominion, and trade in Ionia ("international relations of the Greeks and their merchant shipping had an impact on the early development of their sciences not as much due to individual empirical knowledge, borrowed from other peoples, as much due to the overall expansion of the Greeks' geographical horizon, a change to their previous mythic notions" (Trubetskoy, 1997); 2) a fundamental change in the forms of social life caused by the development of commerce, industry, accumulation and redistribution of wealth, the influx of population toward shopping centres and rapid growth ("human relations are not determined by age-old custom and do not fit into the old traditional boundaries; what is needed are a new societal "device" and positive legislation that will give it a solid structure and convergent heterogeneous interests" (Trubetskoy, 1997); 3) the emergence of a professional politics ("among the many arts that contribute to general cultural growth, there arises a higher "regal" or political art, for which became famous for the first Greek "sage"-legislators" (Trubetskoy, 1997); 4) the development of poetry ("after the poetry of Homer, which is the culmination of centuries of development of the Greek epic, starting from the Mycenaean era and the Ionian and Aeolian lyrics, blossoming in vibrant color, the poetry of personal feeling, indicating the powerful development of the personality. And after lyric poetry awakens creativity of thought, moral thinking, philosophical speculation and scientific study" (Trubetskoy, 1997).

Interestingly, in stating the close relations of the Greeks with the East, particularly Egypt, in the spirit of Zeller Trubetskoy denies any significant influence of Eastern wisdom on Greek thought ("the scientific development of Egypt was very low, and there was hardly anything Greek philosophers could learn from them" (Trubetskoy, 1997) – rather, the Egyptians, as well as the Lydians and the Babylonians experienced Greek influence.

The contribution of Sergey Trubetskoy in the national science is major. His fundamental works "Metaphysics in Ancient Greece" (1890), "The Doctrine of Logos in its History" (1900), "The History of Ancient Philosophy" (1906-1908) created the entire epoch in Russian history of philosophy, and, moreover, was considered almost the only research on this issue of a decent level*. Despite the considerable number of domestic works on ancient philosophy, the situation in current sector of historico-philosophical science was perceived almost critical†. "Russian literature on the history of ancient philosophy is not very rich," lamented Sergei Povarnin in 1910. "The era of classicism in our school not only did not raise interest in classical philosophy, but, it seems, even drowned it out. At one time studying philosophy required attending university lectures, as the old translations were partly out of print, and partly did not meet the new demands. ... There were no original Russian manuals. ... Those who want to learn the history of ancient philosophy are inevitably limited ... to Windelband or the independent ... leadership of S. Trubetskoy" (Povarnin, 1910).

Meanwhile, in the 1900-1910s, there are a number of remarkable source works, including that of Grigory Tsereteli (Tsereteli, 1902), Alexander Makovelski (Makovelski, 1914), etc., which prepared a substantial base for further research, because of introduction in scientific circulation of Russian translations of fragments of pre-Socratic thinkers, the corresponding doxography and their historical and critical review.

A new stage in Russian antiquity studies was already on the post-revolutionary years – the very, very complicated time for "pure" science. The maintenance of the studies of ancient philosophy was then largely determined by political situation.

If pre-revolutionary historico-philosophical thought was distinguished by the diversity of ideas, then in the 1920s pure monism was established in official Soviet science: every new concept had to pass a test on conformity to the dominant doctrine – vulgarized Marxism with its thesis that

* See: Preface to the posthumous edition of Trubetskoy's last work (From publishers / Trubetskoy, S.N. The History of Ancient Philosophy. Part 1. M., 1906. p. II); Povarnin's preface to the book by G. von Arnim (S.I. Povarnin. From the translator // Arnim, G. History of Ancient Philosophy. M.: Publishing House of LCG, 2007. S. V-VI), etc.

† In particular: Redkiy, P. G. From Lectures on the History of Legal Philosophy in Connection with History of General Philosophy. St. Petersburg, I-VII, 1889-1891; Kariyskiy, M. I. Lectures on the History of Ancient Philosophy. St. Petersburg, 1889; Lopatin, L. M. History of Ancient Philosophy. Lectures, read. in [TK IMA] in 1900-1901 (lith. course); Obolensky, L. The History of Thought. 1901; Zelenogorsky, F. A. Essays on the History of Ancient Philosophy. Kharkov, 1908; etc.

forms of social consciousness are determined by the social economic structure, or else, by modes of production. According to Eduard Frolov, at that time, "the science of classical antiquity ... turned into a branch of Marxist political economy" (Frolov, 1999).

Representative in this respect is the article by Vagan Vandek and Vladimir Timosko, more methodological than of a review or investigational in nature, "Hegel's Struggle with Materialism. The History of the Philosophy of Hegel in the Assessment of Lenin" (1932). Among other things the article raises questions regarding the origin of ancient Greek philosophy. This issue was considered by the authors from the point of view of the class approach. In their opinion, philosophical ideas are a direct reflection of the contemporary level of development of productive forces and reflect the specifics of the thinking members of the slaveholder class. The progress of philosophy is the result of the work of those philosophers who represent the "practice of the advanced revolutionary class" (Vandek & Timosko, 1932).

Vulgar-sociological dogmatism distinguished the works of even quite diligent researchers of ancient philosophy, including Michael Dynnik, author of "Essay on the History of Philosophy of Classical Greece" (1936) and the later work "The Materialists of Ancient Greece" (1955) – the collected translations of Heraclitus, Democritus and Epicurus. The purpose of studying ancient philosophy, according to Dynnik, is "to reveal peculiarities of the development of philosophical doctrines as an ideological superstructure over the material base of slave-holding Greece. To study the history of philosophy means to open the social springs that drive it and define the class character of various philosophical schools" (Dynnik, 1936). Dynnik considered the history of Greek philosophy as a fight of the materialists, who represented the most progressive stratum of society and speakers for science against reactionary idealists, who leaned "toward mythology in its theological modification" (Dynnik, 1955).

The three-volume, specially informative "History of Philosophy" (1941-1943)*, prepared by the Institute of Philosophy of the USSR Academy of Sciences—the largest historico-philosophical project of the time—did not escape the vulgar-sociological schematization. The historical basis for the emergence of philosophy relied here the "social revolution of the VII-VI centuries", which destroyed the remnants of the tribal system and gave rise to a slave-owning society: "Industrialists, merchants and money lenders – all these groups of slaveholders, the new "economic aristocracy" who were in opposition to the tribal aristocracy, opposed the religious ideas of tribal groups with their spontaneously materialistic worldview. The public coup that put an end to the tribal system in Greece marked a revolution in the field of thought: the emergence of ancient science, which had not been separated yet from philosophy" (Aleksandrova, Byhovskiy, Mitina & Yudina, 1941).

With regard to the issue of the Eastern influences, the authors here take a definite position: the impact was significant, because "the Egyptians of this period (VII-VI centuries – O. M.) had an incomparably greater cultural development than the Greeks"(Aleksandrova, Byhovskiy, Mitina & Yudina, 1941). Looking ahead, we note that the orientalist hypothesis will dominate Soviet philosophy until the 1970s.

One of the authors of the "History of Philosophy" was Georgy Aleksandrov, head of the Department of Outreach and Propaganda of the Central Committee of the CPSU(b). In 1945, he launched the attempt to rehabilitate himself after the failure of the third volume of the fundamental edition and published a book "History of Western Philosophy." In theoretical terms, it was nothing remarkable, however, the discussion that unfolded around it for a long time has determined the fate of the national history of philosophy. Despite the fact that in November of 1946, Aleksandrov received the Stalin prize for his textbook and was elected as full member of the USSR Academy of Sciences, in December the book was subjected to severe criticism from Stalin. Archival documents preserved the leader's comments regarding the origins of ancient Greek philosophy† – according to Stalin, they lied not in the fragmentation of the social and political structure of Greece as Alexandrov presented, but in the formation of a slave society. Another claim

* The third volume, was published in 1943, the year after it was condemned for insufficient criticism of German classical philosophy and was seized from libraries.

† Stalin's comments were included in the draft report on the outcome of discussions of the book in the journal "Bolshevik," prepared by the Director of the Institute of Marx-Engels-Lenin at the Central Committee of the CPSU(b), V. S. Kruzhkov, and Director of the Institute of Philosophy of the USSR Academy of Sciences, G.S. Vasetskiy.

was an overly "objectivist presentation of the philosophical systems of the past": "the book was not written in the spirited language, as required for a Marxist book on the history of philosophy" (Batygin & Deviatko, 1998).

In July, 1947, on the initiative of the Central Committee of the CPSU(b), a philosophical discussion was held on Alexandrov's book. Politburo member Andrei Zhdanov chaired and presented a speech, whose basic thesis was accepted by the philosophical community "as the background for scientific work and the general program one should implement in teaching philosophy when writing articles and monographs" (Kamensky, 2001).

A number of provisions were directly or indirectly related to the problems of studying ancient Greek philosophy: 1) among the Greeks, knowledge of philosophy as an independent field didn't exist ("can we talk about the philosophy of the ancient Greeks as a distinctive, differentiated area of expertise? Of course not" (Zhdanov, 1947); 2) the domain of philosophy continually shrank due to positive sciences splitting off from it ("... and this liberation of natural science and social sciences from under the aegis of philosophy presented a progressive process for both natural and social sciences as well as for philosophy" (Zhdanov, 1947); 3) before Marx, philosophy as a science did not exist ("with Marx begins a completely new period in the history of philosophy and for the first time it became a science" (Zhdanov, 1947); 4) the only subject of the history of philosophy was the history of materialism ("scientific history of philosophy ... is the story of the origin, occurrence and development of the scientific materialistic world and its laws. Inasmuch that materialism grew and evolved in the struggle against the idealistic trends, the history of philosophy is also the history of struggle of materialism against idealism" (Zhdanov, 1947).

Besides the methodological repercussions for Soviet science and procedurals for the participants in the discussion*, there were additional consequences, in particular, the organization of the journal "Questions of Philosophy" for reviving a "musty environment" in some sites on the "philosophical front" (Kedrov, 1998) and the adoption of the CC VKP(b) resolution on the preparation directed by Zhdanov to the benefit of replacing Alexandrov's textbook. The result was a new six-volume "History of Philosophy" (1957-1965).

In the spirit of the covenants of Andrei Zhdanov, the emergence of philosophy in Ancient Greece was presented in this edition as the result of a confrontation of elemental materialism with idealism; confrontation of scientific knowledge as an objective state of affairs - with religion and mythology, which are warped reflections of external natural and social forces in the public consciousness. "Philosophical thought, as weak as can be, is based on knowledge and opposed to blind faith. The birth of philosophical thought is the beginning of the struggle of knowledge against faith," write the authors of the manual, arguing that in the process of this struggle, philosophy, primarily that of Miletus, uncovers "atheistic tendencies" [Dyannik, Iovchuk, Kedrov, Mitina & Trahtenberg, 1957]. The process of the movement of thought from myth to logos is presented as abrupt, and traditional religious ideas and philosophy as mutually exclusive opposites. Thus, in this academic publication the most consistently presented was the gnosiogenous concept of the origin of the philosophy. Politically speaking, that was consistent with the policies of the party on the struggle against religious remnants in Soviet society and perceived apologetics of myth as an ideological weapon against the Communist ideology in a bourgeois social and political thought.

However, at this time, in the late 1950s until the early 1960s, there is a noticeable revival in the Soviet history of ancient Greek philosophy. Dozens, if not hundreds of new scientists arrived that were not satisfied with the outdated dogmatic schemes. Despite the fact that historico-philosophical science remained at the standpoint of Marxism, there appeared a number of original concepts that operated with the Marxist methodology as live and supple material.

Actually, still in the 1920s-1930s, many of the thinkers who matured before the revolution, "quite naturally (and not just for political mimicry) embraced Marxism, giving it, however, a heretical with the official point of view, through their interpretation" (Lektorskij, 1998). Among them, in particular, were the greatest Soviet historians of ancient philosophy, Alexey Losev and Valentin Asmus, who had the highest creative ascent and published their main works during the 1960s.

Yakov Golosovker proposed a brilliant theory on the origin of ancient Greek philosophy, insisting on the predominantly mythological nature of Greek thought. Precisely in myth

* G. Alexandrov escaped with a demotion – he was appointed Director of the Institute of Philosophy, USSR Academy of Sciences.

imagination most fully reveals itself as the superior instinct of cognition, the "imaginative absolute" – "the vital truss to immortality and its guises of constancy and all absolute, without which culture is impossible" (Golosovker, 2010). In myth the Greeks made many discoveries about future science, i.e., "with the means of imagination" they guessed the truth in symbols: "Without experience, without a lab, without technology, without methods of scientific knowledge, they created ideas, idea-forces that govern the world and create culture. Through ideas and images they created fundamental scientific disciplines, while not even knowing what disciplines they were" (Golosovker, 2010).

Golosovker views imaginative absolute as the main, if not sole, source of philosophy, which he does not consider a science, especially nor academic science, but art – knowledge of the meaning of truth and the embodiment of meaning in an image, i.e. semantics. And this does not mean that philosophy is not knowledge: "Philosophy-as-art is precisely knowledge. Philosophy as knowledge distinguishes itself from science in that science discovers laws, while philosophy discovers or, rather, plants the ideas (our italics – M. O.) of those laws that science thereafter discovers" (Golosovker, 2010).

Another consistent supporter of the mythogenous concept of the origin of philosophy is the greatest Soviet specialist in antiquity, Aleksei Losev, author of the eight-volume "History of Ancient Aesthetics" (1963-1994) and dozens of important works on the subject, in which, in particular, an original methodology was proposed for studying the problem of the genesis of philosophy.

Losev sees the socio-historical basis of the emergence of philosophy, as befits a Soviet scientist-Marxist, in the VIII-VI century slave-owning socio-economic structure. However, in his reasoning this is only a starting point. Noting that the "essential connection between classic Greek culture and the slave-holding structure is usually not only regarded as essential, but often all understanding of this connection boils down to stating a simple synchronism of the slave-owning system, with its cultural add-ons" (Losev, 1963), Losev exposes the very principle of slavery to structural-semantic analysis and finds that neither the slave nor the slave owner in this dyad are full-fledged personalities.

A slave is a thing capable of producing practical work. "And inasmuch as slave labor is a substance of the whole living process, in the field of logic we see foremost the matter that is devoid of its own initiative and therefore exists only as the potency expediently generated from life" (Losev, 1989). The slave owner is also not a person, but merely a function, the slave driver, "the impersonal principle of industrial-technical attachment of things to their own elementally-tangible flow" (Losev, 1963), the "impersonal, form-shaping idea" (Losev, 1989). Together, slaveholders and slaves comprise one indissoluble whole, a dialectical unity of ideas and matter, energy and potency. In extreme generalization, here arises the notion of sensual-material cosmos, which exists not only as the union of all things and all ideas, but also as their ideal principle. This cosmos is self-sufficing, it possesses nothing that would be above itself, and "by itself is full of life, soul and thoughts, but nothing personal in and of itself, no driving and intentionally acting subject" (Losev, 1989).

According to Losev, the mythology, which the scientist calls "pre-reflective philosophy", also was originally based on material-corporeal intuitions, inasmuch as all the ideological elements at the stage of the mythology are given in solid and undifferentiated form (Losev, 1989). The philosophy itself begins with their dismemberment, from the positioning of a sensuous-material cosmos as an object of thought (in socio-economic terms this corresponds to the separation of mental and manual labour in a slave-owning society). When the object of thought appears, the thought itself appears "because each thought is thought about something" (Losev, 1989). The construction of the system of abstract categories went, according to Losev, hand in hand with the criticism of anthropomorphism, which was a matrix for communal-tribal relations, rejected by slave society.

However, while denying anthropomorphism, slave-holding thinking does not reject mythology itself. Moreover, in accordance with the author of "History of Ancient Aesthetics," in essence, Greek philosophy gives no new content, only acting as the "avenue for translation of mythic reality into the language of consciousness, mind and thoughts." "Consciousness must re-design myth, designing it by means of reason, thought and concept" (Losev, 1963).

Thus, Losev argues Greek philosophy comes directly from mythology and on the basis of mythology exists for its entire history: "Mythology traveled through of all antiquity, taking... the form of a philosophical cosmos and existence" (Losev, 1963). This fact gave Arseniy Chanysheva reason to call Losev one of the "most consistent representatives specifically of the mythogenous

concept of the origin of the philosophy" (Chanyshv, 1982).

Professor Chanyshv himself, in a dispute between "mytho-" and "gnoseo-" genetics occupied a kind of intermediate position, arguing that Greek philosophy had two spiritual sources: both mythology and science. These two sources he calls the "prephilosophy" – meaning that which immediately preceded the beginning of the genesis of philosophy: "in mythology – is the setting of philosophical issues, although natural and spontaneous, in the rudiments of science is not so much the knowledge as it is the development of thought and the scientific spirit and method" (Chanyshv, 1982). He represents the transition from pre-philosophy to philosophy as ongoing process: "Philosophy did not appear at once, like Athena from the head of Zeus*, it passed a difficult way of formation, separation from the mythological worldview and torpedoed into an emerging science. The emergence of philosophy was a kind of dialectical negation, the "removal" of mythology, which like any dialectical negation included a moment of continuity" (Chanyshv & Mikhailova, 1966).

However, the stated spiritual prerequisites for the emergence of philosophy were a necessary but insufficient condition. For example, in Egypt and Babylonia, whence the Greeks took the principles of science, these prerequisites appeared even earlier than in Hellas, however, philosophy never happened there as the necessary changes of social life did not occur (at this point, we can see that Chanyshv demonstrates loyalty to Orthodox Marxism). Implementing the possibility of philosophy contained in any pre-philosophy is possible only in the presence of suitable economic, social and political conditions. In this case, it is the entire sum of social and economic transformations, which constituted the content of transition from early slave-owning society to a mature one.

Among these revolutionary transformations Chanyshv highlights: 1) a surge in the development of productive forces in connection with the transition to the manufacture of iron instruments (it "increased the possibilities of people, it raised in their own eyes their status in the universe, and it facilitated the expansion of knowledge and development of thought" (Chanyshv, 1982); 2) completion of development of the institution of money to its monetary form ("further development of the division of labour led to the revolution in commodity-money relations, creating the coin as a material embodiment of abstract labour, a tactile abstraction (which contributed to the increase in capacity for abstract thinking at the level of ordinary consciousness, which is underlying both levels of worldview)" (Chanyshv, 1982); 3) the politicization of society, the emergence of the power struggle phenomenon ("the entrance onto the political arena of new classes destroyed the firmness of the ideological tradition. There arose a public demand for a new worldview that responded to the level, lifestyles and the interests of the new classes" (Chanyshv, 1982); 4) the development of foreign trade, which "contributed to the growth of ideological communicativeness, international exchange not only in the realm of goods, but also in the realm of ideas, in which the Aegean culture, being at that time an expanding and burgeoning one, borrowed from Eastern culture primarily rational scientific moments, discarding what was to it an alien religious-mythological shell into which they ossified the priesthood of Babylonia and Egypt" (Chanyshv & Mikhailova, 1966).

One may notice that Chanyshv occupies an intermediate position between the advocates of the autochthonous and Oriental concepts of the genesis of ancient Greek philosophy, rejecting ancient Oriental pre-philosophy in the philosophic, but stating the fact of borrowing known amounts of scientific knowledge in the East. To the "Orientalists," in particular, adjoined Valentin Asmus, author of not only the popular textbook "History of Ancient Philosophy" (1965) but also of the seminal article "Ancient Greek Philosophy" in the Philosophical Encyclopedia, where he noted: "the cultivation of the history of philosophy and the history of science of societies of the Ancient East, especially the research in the last decades, have demonstrated a connection between the origin of ancient Greek philosophy with the philosophy of African and Asian peoples, who, before the Greeks, developed a written language, mythology, elements of sciences about nature and philosophy. Particularly significant was the influence of Babylon, Egypt, Lydia and Persia" (Asmus, 1962).

The Eastern ("Asiacentric," to use Chanyshv's expression (Chanyshv, 1982) hypothesis generally prevailed in Soviet historico-philosophical science of the 1950s and 1960s, which can explain the political course of Soviet party leadership on the rapprochement with third world

* This image, which belongs to Francis Cornford, will be again used multiple times in Russian philosophical literature. See, eg.,: [Cassidy 2003: 125].

countries during that time. The initial, very careful wording about the "beginnings" of philosophy in the Ancient East changed into quite straightforward assertions about the presence of unique, developed philosophical systems in Ancient India, China and even in Egypt, Babylonia and Iran, long before the Greeks. Eurocentrism, one element of which was the thesis of the primacy of Greek philosophy, was rejected as a bourgeois, almost racist ideology, but in its essence the correct position on the regularity of the unity of the world historico-philosophical process was interpreted in a spirit of almost proletarian internationalism.

However, in 1970s-1980s in the Soviet philosophical literature the opposite trend clearly developed. Ones of the proponents of the autochthonous hypothesis was, for example, Leonid Zhmud, who claimed: "the general willingness to associate the origin of Greek science with the transfer of knowledge from the East seems to us unjustified, for it is largely not based on neither reliable historical evidence nor concrete mathematical and astronomical facts" (Zhmud, 1985). Ivan Rozhansky was confident that Eastern achievements in the fields of science and philosophy were completely unknown to the Greeks until the time of Alexander the Great (Rozhansky, 1979). But Feohary Cassidy fervently urged not to multiply entities in search of an explanation for the "dark" fragments of ancient Greek philosophers in myths and religious ideas from the Ancient East, noting: "Perhaps such statement of question is reminiscent of the attempt to solve one unknown problem with the help of another" (Cassidy, 1982).

Note that precisely during this is the time in the West the Oriental hypothesis began to return its former popularity, which was lost in the "age" of Zeller. It was supported by Uvo Hölscher and William Guthrie, Geoffrey Kirk and John Raven. And after the works of Martin West and Walter Burkert were published, the positions of the "Orientalists" in Western history of philosophy became practically unshakable.

Results

Thus, Russian and Soviet historico-philosophical doctrines of the nineteenth and twentieth centuries reveal some opposing approaches to the problem of the origin of ancient Greek philosophy, even those that received at various eras different, historically-associated forms. All these approaches are attempts to provide answers to questions of profound character.

The debate between supporters of the autochthonous and Oriental hypotheses was designed to answer the question: how and where did philosophy first appear? This general question breaks down into several, more specific ones: 1) Could Greek philosophy have occurred without external influences? 2) Is doctrinal purity intrinsic to it? 3) Is it a phenomenon peculiar only for the West? (the question of the "Greek miracle") 4) Did Eastern philosophy actually exist?

Among the adherents of the autochthonous hypothesis includes, as we have seen, A. Herzen, S. Troubetzkoy, and later, L. Zhmud, I. Rozhanskii and F. Cassidy. O. Novitsky and the majority of Soviet philosophers from the 1940s-1960s relate to their opponents—the "Orientalists," whose range of ideas stretched from a simple statement of the presence of different Eastern influences to outright denial of the conceptual specificity of Greek philosophy (it would be more correct here to talk not about distinct doctrines, but about the formal course of Soviet philosophy).

The present issue is related to the problem of the developmental character of forms of social consciousness and, in particular, philosophical thought: is this process gradual and continuous, or is it intermittent? A. Galich, S. Troubetzkoy, and later A. Losev, A. Chanyshv and F. Cassidy, author of the famous book "From Myth to Logos" (1972), relate to the supporters of gradualism of this process. Primarily, representatives of the Soviet school of philosophy of the 1920-1950s, insisted on its spasmodic character.

Another issue solved through the framework of the question of the genesis of philosophy: from what did philosophy spring? That is, 1) Does it exist as a specific form of social consciousness? 2) Did it appear, say, from nothing, or it is associated with earlier forms of worldview? 3) How deep and robust is this connection? 4) Do elements of religion and mythology continue to be present in philosophy at the more mature stages of its development?

In relation to the spiritual sources of Greek philosophy and the possible continuity between philosophy and prephilosophical forms of consciousness, the debate unraveled between adherents of mythogenous and gnoseogenous concepts. The mythogenous (religiogenous) concept is presented in its purest form in the works of O. Nowicki, S. Trubetskoy, J. Golosovker and A. Losev. Gnosiogeny consequently develops in the works of Soviet scientists of the 1920s-1980s.

The "compromise" position is shared by A. Chanyshv from his concept of "pre-philosophy"; A. Bogomolov, writing about the presence of its "initial components" in philosophy — of the myth and the initial scientific knowledge "in skimmed form" (Bogomolov, 1982); and F. Cassidy, who insists on "mutual influence" of these forms of consciousness throughout their development, but not about "the causal relationships between them" (Cassidy, 2003).

And finally, one last question, the answer to which researchers of the problem of the origin of Greek philosophy seek: How and why did philosophy come to exist? 1) What are the conditions for the emergence of philosophy? 2) Which of them are determinant and necessary, and which are concomitant? 3) Is it possible that it could have not occurred at all? 4) Does philosophy possess a class character, and is it possible for philosophy "outside of politics"?

Conclusion

The range of answers to these questions, as we have seen, is very broad, although in Russian and Soviet philosophical thought it lies in the field of sociogenic concepts, according to which a necessary condition of the philosophical change and the birth of philosophy served certain changes in the structure of society. Theories that bring to the fore other conditions (fundamentally ontological, psychological, spiritual, mystical, etc.), appear in Russian thought only at the dawn of the Soviet era.

The described debates in one form or another persist even in our days. And the last period may never be posited on them, because to find a solution to the problem of the genesis of philosophy is to solve the most important question of philosophy: what is philosophy?

References

1. Asmus, V. (1962). Drevnegrecheskaya filosofiya. Filosofskaya entsiklopediya. (Vol. 2): Sovetskaya entsiklopediya, 65-72.
2. Asmus, V. (1976). Antichnaya filosofiya, 543.
3. Batygin G., & Devyatko I. (1998). Delo akademika G. F. Aleksandrova: ehpizody 40-h godov. Filosofiya ne konchaetsya... Iz istorii otechestvennoj filosofii. XX vek. (In 2 books, Book I.:20-50-e gody), 199-217.
4. Bogomolov, A. (1982). Dialekticheskij logos: Stanovlenie antichnoj dialektiki, 263.
5. Cereteli, G. (1902). Doksografiya; Sohranivshiesya otryvki iz sochinenij grecheskih filosofov do Platona. Prilozhenie k: Tanneri P. Pervye shagi drevnegrecheskoj nauki, 3-119.
6. Chanyshv, A., & Mihajlova E. (1966). Ionijskaya filosofiya, 184.
7. Chanyshv, A. (1982). Nachalo filosofii., 184.
8. Dostoevskij, F. (1964). V vospominaniyah sovremennikov. (Vol 2), 520.
9. Dynnik, M. (1936). Oчерk istorii filosofii klassicheskoy Grecii, 272.
10. Dynnik, M. (1955). Materialisty Drevnej Grecii – Geraklit, Demokrit i EHPikur. Materialisty Drevnej Grecii, 5-38.
11. Egunov, A. (2001). Gomer v russkih perevodah XVIII-XIX vekov, 400.
12. Frolov, E. (1999). Russkaya nauka ob antichnosti: istoriograficheskie oчерki, 522.
13. Galich, A. (1818). Istoriya filosofskih sistem po inostrannym rukovodstvam sostavlenaya. (Book 1), 330.
14. Gercen, A. (1985). Pis'ma ob izuchenii prirody. Gercen A. I. Sochineniya (Vol 1), 220-398.
15. Golosovker, Ya. (2010). Imaginativnyj Absolyut. Izbrannoe. Logika mifa, 7-222.
16. Aleksandrova, G., Byhovskiy, B., Mitina, M., & Yudina, P. (1941). Istoriya filosofii. (Vol I): Filosofiya antichnogo i feodal'nogo obshchestva, 492.
17. Dynnik, M., Iovchuk V., Kedrov, B., Mitin M., Trahtenberg O. (1957). Istoriya filosofii. (In 6 Vols, Vol 1), 718.
18. Kamenskij, Z. (2001). Istoriya filosofii kak nauka v Rossii XIX-XX vv., 332.
19. Kedrov, B. (1998). Kak sozdavalsya nash zhurnal. Vopros o novom zhurnale na filosofskoj diskussii 1947 goda. Filosofiya ne konchaetsya... Iz istorii otechestvennoj filosofii. XX vek. (In 2 books, Book I.:20-50-e gody), 286-304.
20. Kessidi, F. (1982). Geraklit, 200.
21. Kessidi, F. (2003). Ot mifa k logosu: Stanovlenie grecheskoj filosofii, 360.
22. Lektorskij, V. (1998). Predislovie. Filosofiya ne konchaetsya... Iz istorii otechestvennoj filosofii. XX vek. (In 2 books, Book I.:20-50-e gody), 3-9.

23. Losev A. (1963). Istoriya antichnoj ehstetiki. Rannaya klassika, 584.
24. Losev A. (1989). Istoriya antichnoj filosofii v konspektivnom izlozhenii, 204.
25. Lyahoveckij, L. (1967). O vozniknovenii filosofii kak specificheskoy formy obshchestvennogo soznaniya. Filosofskie nauki, №4, 73-81.
26. Makovel'skij, A. (1914). Dosokratiki. Pervye grecheskie mysliteli v ih tvoreniyah, v svidetel'stvah drevnosti i v svete novejsih issledovanij. (Ch. I): Doehleatovskij period, 211.
27. Novickij, O. (1860). Postepennoe razvitie drevnih filosofskih uchenij v svyazi s razvitiem yazycheskikh verovanij. (In 4 ch, ch. II): Religiya klassicheskogo mira i pervaya polovina grecheskoj filosofii, 429 p.
28. Novickij, O. (1860). Postepennoe razvitie drevnih filosofskih uchenij v svyazi s razvitiem yazycheskikh verovanij. (In 4 ch, ch. I): Religiya i filosofiya Drevnego Vostoka, 326.
29. Pchela (1981) Pamyatniki literatury Drevnej Rusi: XIII vek, 486-519.
30. Povarnin, P. (2007). Ot perevodchika. Arnim G. Istoriya antichnoj filosofii, 5-6.
31. Rozhanskij, I. (1979). Razvitie estestvoznaniya v ehposu antichnosti, 488.
32. Trubeckoj, P. (1994). Uchenie o Logose v ego istorii. Sochineniya, 43-480.
33. Trubeckoj, P. (1997). Kurs istorii drevnej filosofii., 576.
34. Trubeckoj, P. (2010). Metafizika v Drevnej Grecii, 589.
35. Vandek, V., & Timosko, V. (1932). Bor'ba Gegelya s materializmom. Istoriya filosofii Gegelya v ocenke Lenina. Gegel' i dialekticheskij materializm, 173-199.
36. Zhdanov, A. (1952). Vystuplenie na diskussii po knige G. F. Aleksandrova «Istoriya zapadnoevropejskoj filosofii» 24 iyunya 1947 g., 48.
37. Zhmud', L. (1985). Pifagor v rannej tradicii. Vestnik drevnej istorii, №2, 121-142.

УДК 1

Русская мысль о происхождении древнегреческой философии

Олег Матвейчев ^{а, *}

^а Национальный Исследовательский Университет, Высшая Школа Экономики, г. Москва, Российская Федерация

Аннотация. Статья представляет собой историографический и теоретический обзор основных концепций генезиса древнегреческой философии в русской и советской философской литературе XIX-XX в. Напоминая, что первые сведения об античном мире появились на Руси еще в X в., автор указывает, что научное изучение древнегреческой философии в России началось лишь в XIX в. Одно из первых оригинальных исследований в этой области принадлежало О. Новицкому, выдвинувшему идею о развитии греческой философии из мифологии и религии более чем за полвека до Ф. Корнфорда и К. Йоля. Эта концепция была творчески развита С. Трубецким, утверждавшим, что философия греков представляет собой особый фазис их религиозных идей.

В советской историко-философской науке доминировал классовый подход, требующий рассматривать философию древних греков как прямое отражение современного им уровня развития производительных сил и идеологию рабовладельцев. Концепции возникновения философии подчинялись требованиям политической конъюнктуры. Так, гносеогенная концепция, согласно которой философия возникла из науки в противовес религии и в борьбе с ней, соответствовала курсу партии на борьбу с религиозными пережитками в советском обществе и апологетикой мифа в буржуазной общественно-политической мысли. А ориентальная гипотеза, акцентирующая восточные влияния на греческую философию, отвечала курсу на сближение со странами третьего мира и критике европоцентризма.

В конце 1950 – начале 1960-х гг. появляется ряд оригинальных концепций, оперирующих марксистской методологией как живым и пластичным материалом. Одним из

* Корреспондирующий автор

Адреса электронной почты: omatveychev@hse.ru (О. Матвейчев)

крупнейших историков философии был А. Лосев, создавший самобытную методологию изучения проблемы генезиса философии. Интересные теории предложили Я. Голосовкер, А. Чанышев, Ф. Кессиди и др. Философские дискуссии приобрели более яркий характер и теоретическую ценность.

Автор подчеркивает, что противоборствующие подходы к проблеме происхождения древнегреческой философии являются попытками дать ответы на вопросы глубинного характера. Дискуссия между сторонниками автохтонной и ориентальной гипотез относительно возможных внешних источников греческой философии призвана найти ответ на вопрос «как и где возникла философия?» Вопрос «из чего возникла философия?» определял содержание полемики между адептами мифогенной и гносеогенной концепций по поводу духовных источников философии. И, наконец, вопрос «как и почему возникает философия?» сопутствовал дискуссии о социальных, онтологических и прочих условиях появления философии.

Автор утверждает, что последняя точка в этих дискуссиях едва ли будет когда-либо поставлена, потому что найти решение проблемы генезиса философии – это и есть решить важнейший вопрос философии: что есть философия?

Ключевые слова: философия, история философии, историография античной философии, мифология, религия, наука, Древняя Греция, генезис философии.

Copyright © 2017 by Academic Publishing House Researcher s.r.o.



Published in the Slovak Republic
European Journal of Philosophical Research
Has been issued since 2014.

ISSN: 2408-9435
E-ISSN: 2413-7286
2017, 4(1): 48-56

DOI: 10.13187/ejpr.2017.1.48
www.ejournal17.com



UDC 141.45

Problem of the Sacral in Philosophical Research of Person

Natalya N. Rostova ^{a, *}^a Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

Abstract

In article the problem of the sacral from the point of view of philosophical anthropology is analyzed. The author considers philosophy sacral as the discourse which developed at a boundary of the XIX-XX centuries under the influence of blossoming of sciences. The thesis locates in article that the philosophy sacral is realization of idea of death of God and the idea of death of the person interconnected with it as it based on two basic principles – an immanentism and pluralism. The author carries out distinction between a discourse sacral in the European philosophical tradition and misterialny discourse in the Russian philosophical tradition. Rotating in a reflection about religion round identical subjects, representatives of the European and Russian philosophy open in their various and often opposite way. The European philosophy is focused on representation according to which the world shares on sacral and profanny areas which are immanent to the world. The Russian – proceeds from idea of the world consecrated in the cult connecting transcendental and immanent measurements of life. The European philosophy sees a psychological phenomenon in fear, forcing it to work as the discharging, averting beginning. The Russian, on the contrary, considers fear as a necessary mystical step on the way to God, removing a problem of ambivalence of the sacral. For the European tradition the victim appears mainly a phenomenon social, for the Russian – anthropological.

Keywords: philosophical anthropology, sacral, cult, mystery, death of God, idea of death of the person, Atsefal, fear, victim, profanny.

Современная культура заявляет о смерти Бога, а вместе с тем – о смерти метафизики, метанарраций, автора, слова, о конце истории, религии, искусства, науки. Но что в таком случае происходит с человеком? Кто он в этом мире «пост»? И, соответственно, какова судьба фундаментального кантовского вопроса «Что есть человек»? Не стоит ли согласиться с многими европейскими философами, например, с Фуко, в том, что вместе с Богом исчез и человек, его смыло, подобно рисунку на прибрежном песке? А значит, и в том, что сам антропологический вопрос следует упразднить из философии?

Или же, напротив, признав смерть Бога, следует попытаться на новом языке говорить о человеке? Но на каком именно – на языке робототехники, психологии, нейрофизиологии или, быть может, биологии? Следует отметить, что подобная оптика в отношении человека сегодня весьма популярна. Например, недавно в Москву приезжал Ж.-Л. Нанси с тем, чтобы

* Corresponding author

E-mail addresses: nnrostova@yandex.ru (N.N. Rostova)

сообщить нам о том, что человек – это животное, в котором раскрывает себя природа через технику. Но не будет ли такой способ рассуждения лишь в очередной раз убеждать нас в том, что человек умер, утратив свою специфику? Ведь, как говорит, например, М. Фуко, сама по себе психоаналитическая теория, опредмечивающая суть человека, содержит в себе идею смерти человека [1]. То же заключение можно сделать и в отношении современных форм биологического, нейрофизиологического и технического дискурса о человеке.

Однако на фоне развертывания идеи смерти Бога и неминуемо возникающих антропологических вопрошаний невозможно не заметить удивительного и даже парадоксального, на первый взгляд, факта, а именно: обостренного интереса к сакральному. В XX веке тема сакрального концептуализируется крупнейшими философами и мыслителями*. Несмотря на различие теорий, можно говорить о том, что складывается особый дискурс философии сакрального. Оформление этого дискурса к концу XX века не означает остывания интереса к нему. Сегодня пишутся статьи и книги, проводятся диспуты и конференции по теме сакрального именно на языке этого дискурса. Мы, сами того не замечая, говоря о сакральном, тут же подразумеваем, например, некое противостоящее ему профанное. Или говоря о переживании в религии, бравурируем понятием «амбивалентности сакрального». В философии наследниками дискурса сакрального сегодня становятся теоретики так называемого теологического поворота в философии. Возникает вопрос: что означает этот интерес современной культуры к сакральному, повергаемый некоторыми шок? [2, 21] Является ли он попыткой нивелировать идею смерти Бога? Указывает ли он на присутствие Бога в современном мире? Или скрывает в себе иные смыслы? Связан ли он с попыткой вернуть в философию вопрос о человеке или, напротив, скрывает в себе новую антропологическую революцию?

Концептуализация сакрального в философии XX века основывается на определенной онтологии и антропологии, выявление и анализ которых позволит понять, какова судьба вопроса «Что есть человек?» в современном мире. Другими словами, существуют различные подходы к теме сакрального. Можно исследовать семантику понятия сакрального, ставить, например, вопрос о соотношении латинских понятий «sacer» и «sanctus» или греческих понятий «ἵερος» и «ιερος», а также их параллелизме. Или же пытаться проникнуть в тайну парадоксальной формулы римского права, согласно которой homo sacer – это тот, кого народ осудил за преступления, кого нельзя приносить в жертву и чье убийство является безнаказанным. Можно рассматривать сакральное в широком смысле и относить к сфере исследования любые феномены, не вписывающиеся в рациональную картину мира, – от Бога до привидений или детских впечатлений от запретных предметов. В отличие от подобных подходов в данной статье предлагается рассматривать сакральное как дискурс, сложившийся в философии под влиянием расцвета наук на рубеже XIX-XX вв. Такой подход созвучен научным стратегиям Т. Фицджеральда [3] и Д. Милбанка [4] в отношении близких феноменов (религии, светского).

Вопреки общепринятому мнению, следует сказать, что интерес к сакральному в современном мире указывает не на присутствие Бога, но, напротив, на его отсутствие, являясь реализацией идеи смерти Бога. Что значит, в таком случае, идея смерти Бога и на каких основаниях мы вписываем философию сакрального в горизонт этой идеи?

Смысл идеи смерти Бога можно свести к тезису о том, что Бога заменяют «боги». Как говорит Ницше в «Так говорил Заратустра»: «Разве не в том божественность, что существуют боги, а не Бог?» [5, 438]. Боги умерли от смеха, когда один из богов, забывшись, «безбожно» заявил, что он един. Богу Ницше противопоставляет божественность,

* Термин «сакральное» появляется в научной литературе на рубеже XIX-XX вв. в работах Э. Дюркгейма, А. Юбера и М. Мосса. Активно он начинает использоваться в XX веке вместе со своими смысловыми синонимами «священное», «святое», «нуминозное» и «символическое» В. Вундтом, Р. Отто, Н. Зедербломом, З. Фрейдом, М. Шелером, Г. ван дер Леувом, Р. Мареттом, Л. Леви-Брюлем, Ж. Батаем, Р. Кауяа, М. Лейрисом, П. Клоссовски, К. Пеньо, Ф. Хейлером, Й. Вахом, Б. Малиновским, М. Элиаде, Г. Меншингом, К. Голдаммером, К. Леви-Строссом, К.Г. Юнгом, М. Хайдеггером, М. Годелье, В. Буркертом, Р. Жираром, Ж. Бодрийяром, Э. Левинасом и др. В работах этих западных мыслителей выкристаллизовывается дискурс философии сакрального, те основные посылки, которые вольно и невольно будут перениматься последователями этого дискурса.

«Распятому» – Олимп [5, 455] и Диониса [6, 691]. Что это значит? С точки зрения философской антропологии, понятия «Бог» и «боги» предполагают различные онтологии и антропологии. Понятие «боги» зиждется на двух принципах – имманентизм и плюрализм. Имманентизм означает отрицание запредельных величин, отрицание трансцендентного. «Боги» в отличие от трансцендентного Бога, подручны. С ними можно сидеть рядом и играть в кости, как о том говорит Ницше. Принцип плюрализма, присущий понятиям «боги», – это принцип множественности и ацентризма. Он означает свободу от абсолютного, низвержение всякого притязания на единственность и истину. Плюрализм предполагает мир, где все позволено, а значит ничего нельзя, ибо это мир тотального хаоса, случая и пассивности, который противостоит порядку сознания. Другими словами, онтологически и антропологически понятие «боги» предполагает идею смерти человека. Если Бог онтологически является условием свободы человека от мира, разрывом в мире, в котором помещается субъективность человека, а антропологически как Абсолют – фундаментальным внутренним запретом, который вносит различие в хаос состояний и делает возможным поступок, то понятие «боги» предполагает рассеивание человека в мире, редукцию его к телу и пучку аффектов. Дискурс, выстраивающийся на понятии «боги», исключает человека как существо свободное и сознающее.

Идея плюрализма пронизывает всю философию сакрального. Она выражается в том, что религия сводится к религии предиката. Некое свойство, сакральное, начинает доминировать над тем, свойством чего оно является. Как говорят классики социологии религии и религиоведения, сакральное более фундаментально для религии, чем Бог, боги, духи и сверхъестественное [7, 230], [8, 162]. Такое заключение позволит предельно абстрагировать понятие сакрального и, в конечном счете, избавиться и даже противопоставить его идее Бога как некой трансцендентной единице, а также противопоставить всякой конкретике культа. Характерным здесь является объяснение Батая в отношении того, что значит «Ацефал» – безголовая фигура, символизирующая движение философии сакрального, соответствующий журнал и нарождающуюся религию. Ацефал – буквально «безголовый», говорит Батай, означает би- и полицефальность. Не отсутствие головы, но отсутствие единственной, одной головы. То есть Бога. «Ацефал» – это смерть Бога, его суверенности и единственности и переход к принципу множественности [9, 18]. Отныне у каждого свое сакральное. Сколько людей, столько и видов сакрального. Если Батай называет Бога антисакральным, ибо он как дискретность противостоит непрерывности [10, 577], то Хайдеггер помещает Бога на периферию Святого, оговариваясь о том, что, может быть, там вообще никого нет [11, 51]. Но это и не так важно, ибо Святое более фундаментально, нежели Бог. Сегодня понятие сакрального оторвано от религии и Бога и трактуется предельно широко. Для Рорти оно тождественно надежде на будущее [12, 41], для Нанси – отношению к другому, для Подороги – запретному [13]. Как характерно говорит Нанси, преимущество современной философии состоит в том, что она избавилась от вопроса о существовании Бога.

Принцип имманентизма, присущий философии сакрального, прослеживается при раскрытии основных понятий и тем, на которых она зиждется. В частности, понятия амбивалентности сакрального, жертвы, оппозиция «сакральное-профанное» предполагают описание человека на языке естественных причин – на языке психологии, биологии, социологии и космологии. Как характерно говорит Р. Кайуа в программной работе «Миф и человек», природа и сознание бытийствуют в режиме непрерывности, а потому в животном мире и в человеческом мире действуют одни и те же биологические законы. Например, общее стремление живых существ к неодушевленному состоянию в животном мире выражается в феномене мимикрии, а в человеческом – в приверженности пантеистическому мировоззрению. Или, например, связь сексуальной функции и функции питания выражается в мире насекомых в том, что самка богомола во время совокупления пожирает самца, тогда как та же самая связь в человеческом мире порождает мифы о зубастых влагалищах, невестах, поглощающих своих женихов, и проч. Животное поступает, а человек представляет, но это представление, по мысли Кайуа, эквивалентно поведению животного. Правда, хочется спросить Кайуа, а за счет чего связь человека с реальностью ослаблена, отчего человек способен представлять? Каким образом в «однородном мире», в котором от «поведения насекомого к сознанию человека ведет непрерывная дорога» [14], становится

возможно воображение? Кайуа оставляет этот фундаментальный вопрос без ответа, но в его рассуждениях ярко представлена логика философии сакрального: человек – это часть мира.

Исследуя философию сакрального, важно понимать, что этот дискурс порожден европейской философией и описывает сегодня европейскую и шире западную ментальность. Русской философии чужд подобный способ рассуждения о человеке и мире. Само понятие «сакральное» не популярно в ней. Философию религии, онтологию и антропологию представители русской философии выстраивают, прибегая к принципиально иным понятиям. В русской философии доминируют понятия «Бог», «трансцендентное», «культ», «мистерия», а понятие «символ» обретает онтологический статус. Поэтому можно говорить о том, что европейская философия выстраивает философию сакрального, предполагающую онтологию «закрытого мира» [15] и антропологию «имманентного человека», тогда как русская философия выстраивает дискурс мистериального, предполагающий трансцендентное измерение человека и мира*.

Структуры дискурса сакрального и дискурса мистериального аналогичны, поскольку в их основе лежат сопоставимые формулировки проблем исследования. Однако эти проблемы раскрываются противоположным образом. Например, и для европейского дискурса сакрального, и для русского дискурса мистериального центральной оказывается тема аффекта. И русская, и европейская традиции здесь сходятся в идее о том, что человек нуждается в посреднике между собой и миром, заставляющем внешний природный детерминизм трансформироваться во внутренний самодетерминизм. Европейская традиция этого посредника называет сакральным [16]. Русская – культом [17]. Однако для европейской традиции речь идет о социогенезе. Сакральное трансформирует не столько человеческие эмоции, сколько коллективные человеческие эмоции. Оно обращено не к человеку самому по себе, а к человеку в его отношении к другому. Трансформирующая роль сакрального в отношении аффекта позволяет создать общество. Русская философия говорит о трансформирующей силе культа в отношении аффекта, стоящей у истоков антропогенеза и лишь во вторую очередь – социогенеза. Культ претворяет животную реакцию на внешний стимул в эмоцию, вызванную силой культа.

Обе традиции признают феномен страха фундаментальным для религии. Однако для европейской традиции в страхе обнаруживает себя психологическое измерение человека. Ее представители понимают страх в сфере сакрального как силу, отвращающую от «объекта», связывая его со стратегией убегания. То есть они понимают страх психологически. Отсюда рождается теория амбивалентности сакрального. Человек влеком к запретному и одновременно страшится его, то есть бежит от него. Причиной амбивалентности в данном случае считается запрет, одновременно пугающий и манящий своей неизвестностью. Теоретики сакрального для объяснения феномена амбивалентности используют образ бабочки, которая не может не лететь к огню и которая, конечно же, сгорает в нем. Или же образ ребенка, чье внимание возбуждено таинственным. Апофеозом психологизирующего способа рассуждения о сакральном является философия М. Лейриса. Его работа характерно называется «Сакральное в повседневной жизни». Амбивалентность сакрального Лейрис описывает аналогично смешанному чувству страха и желания, испытываемого мужчиной перед женщиной, о котором он писал в «Возрасте мужчины». Лейрис пытается зафиксировать феномен сакрального в опыте своего детства. В результате к сакральному оказываются отнесенными различные вещи (револьвер, цилиндр, ларец, сковорода), места (родительская спальня, туалет, фортификационные сооружения, ипподромы), зрелища (скачки), «факты языка» (некоторые слова и ошибки в речи). По мнению Лейриса, эти явления объединяет то, что все они представляют собой нечто авторитетное, необычное, опасное, двусмысленное, запретное, тайное, головокружительное. Лейрис прямо

* К представителям дискурса мистериального можно отнести Ф.М. Достоевского, В. Соловьева, К. Леонтьева, С. Булгакова, В. Розанова, П. Флоренского, С.Франка, Н. Бердяева, Л. Карсавина, В. Лосского, А. Мейера, Е. Трубецкого, Б. Вышеславцева, Г. Федотова, Н. Гаврюшина. Дискурс мистериального при этом не тождествен так называемой русской религиозной философии. Ряду ее представителей присущи ярко выраженные имманентистские тенденции. Например, Д. Мережковскому.

объявляет амбивалентность чувств, вызываемых сакральным, эту смесь почтения, желания и ужаса, неотъемлемым «психологическим признаком сакрального» [18, 75].

Русская традиция, напротив, видит в религиозном страхе метафизическое и метапсихическое проявление человека. Страх здесь связан не со стратегией убегания, но направлен на себя, на отсечение своей самости, дабы был возможен Бог. В основе страха лежит движение «к», то есть движение приближения к Богу. П. Флоренский называет страх мечом обоюдоострым, ибо он отсекает чувственность, сдвигает «я» на периферию и позволяет узреть трансцендентное [17, 29]. Страх – это не препятствие к чему-либо, но, напротив, то, что устраняет преграды к Богу. А потому понятие амбивалентности сакрального чуждо русской традиции. Подобное, основанное на христианской традиции понимание Страха Божьего, устраняющего проблему амбивалентности, мы встречаем у целой плеяды русских философов – у Ф.М. Достоевского, В. Соловьева, К. Леонтьева, Н. Бердяева, Е. Трубецкого. Характерно, что европейская традиция сталкивается с проблемой при объяснении феномена смирения. Батай, например, пытается рассматривать поклоны и мольбы в церкви как феномен отращения [19, 107]. Однако он вынужден не принимать во внимание то, что движение от-вращения очевидно направлено на «я» молящегося. Такое фундаментальное отличие объяснений феномена религиозного страха в русской и европейской философских традициях позволяет ввести два различных понятия – «психологический страх» и «мистический страх».

Обе традиции сходятся во мнении о том, что сакральное соотносится с идеей структурирования пространства существования человека. Однако для объяснения данной идеи традиции обращаются к различным понятиям. Если в европейской формуле «сакральное-профанное» скрывается «горизонтальная» оппозиция, элементы которой имманентны миру, то русская философия прибегает к символическому подходу при объяснении человека и обживаемого им мира. Символический подход зиждется на онтологической оппозиции трансцендентного и имманентного. И более того, в этом подходе антиномичность трансцендентного/имманентного, конечного/бесконечного, абсолютного/относительного предельно обострена и отрефлексирована. В русской философии «проблема третьего», то есть проблема онтологического перехода между двумя сферами, разрешается при помощи понятий культа, онтологической тайны, идеи непостижимости и собственно теории символа. В европейской традиции эта проблема обходится вниманием именно в силу того, что сакральное и профанное мыслятся как онтологически родственные категории.

При этом европейская оппозиция «сакральное-профанное» содержит проблему, которая разрешается в символическом подходе. Ведь что означает интерес к сакральному? Интерес к сакральному свидетельствует о поиске возможности тотального существования человека. Социальный контекст проблемы сакрального, свойственный скорее ее родоначальникам, сменяется антропологическими и космическими чаяниями исследователей. Тотальность – вот основная тема сакрального. Возможно ли человеческое существование избавить от частичности, фрагментарности, опосредованности, призрачности? Возможно ли превратить его в абсолютную тотальную полноту, себеданность? Или, как говорит Батай, где та цельная жизнь, в которой есть простота удара топора? [120, 206]. Существование современного человека разорвано на сферы – науку, политику, искусство. Самодостаточность смысла сменила функция, простоту дикаря – ученые, политики и художники. Сегодня только «любимое существо», скажет Батай, способно вернуть в мир теплоту и цельность. То, что было тотальностью для дикарей, сегодня сжалось до локальности «постели». Жоржа Батая будет волновать в феноменах эротики, жертвы, социального, сакрального, внутреннего опыта именно возможность тотального существования. Именно феномен причастия он сделает предметом своей сакральной социологии.

Это стремление к тотальности ярко выражено не только в творчестве Батая, но в феномене Коллежа социологии в целом, который питался отнюдь не только теоретическими проектами, но создавался для претворения своей социологии в жизнь. О тотальности человека и целостности его взаимодействия будут говорить самые разные мыслители – В. Тернер, К. Леви-Строс, Ж. Бодрийяр, М. Хайдеггер, в искусстве – А. Арто и другие художники. В русской традиции Флоренский будет говорить о том, что

существование человека после выствывания культа распалось на необеспеченные смыслы и неосмысленные вещи. Человек онтологически распался, стал шизофреником. Или, иначе, стал светским.

Однако русская традиция возвращает человеку тотальность в понятии культа и символа, ибо в них содержится идея всеохватываемости. Культ и символ работают с человеком во всей его целостности, создают и воссоздают его целое. Европейская традиция, выстраивая свои рассуждения на оппозиции «сакральное-профанное», напротив, обрекает человека на фрагментарность, ибо вносит в его конституцию самоотчуждение, ведь сакральное – это не профанное, а профанное – это не сакральное. Другими словами, оперирование оппозицией «сакральное-профанное» противоречит пафосу поиска тотальности существования человека.

Если русский дискурс мистериального связывает Бога с единым началом, структурирующим антропологическое и социальное пространство (как говорит, например, Флоренский, святые создают время, храм создает пространство и т.п., а с точки зрения социальной, культ дает пространство понимания, со-бытия), то структура «сакральное-профанное» кроет в себе идею плюральности, множественности истин. Чаще всего в европейских теориях, сакральное означает нарушение принятых правил, то есть разрушение установленной социальной структуры. Оно именно как хаос противостоит порядку. Если же сакральное, наоборот, понимается как установленный социальный порядок, то источником принципиально неупорядоченного хаоса становится профанное, сводящееся в конечном счете к личной сфере, которая у каждого своя [14].

Феномен жертвы также понимается в дискурсах сакрального и мистериального различно. Представители европейской традиции вкладывают в жертву по преимуществу социальный смысл и иногда – космический смысл. В частности, жертва и дар, в данном случае принципиально не различаемые, наделяются следующими социальными функциями: они служат сплочению социума, вызывая общие коллективные чувства, поддерживают структуру и динамику социальной структуры (например, через переустановление запрета в праздниках или через обряды перехода); жертва как отказ от собственности напоминает людям о присутствии коллективных ментальных сил и питает их; в жертвоприношении индивиду и вещам передается социальная сила, авторитетом общества освящаются обеты, клятвы и браки [21]. Или, например, с точки зрения теории заместительного насилия, жертва, принимая на себя агрессию, является средством управления насилием в обществе [22], [23]. В отличие от чисто социологического дискурса, Батай будет говорить о том, что человека создают костры жертвоприношений [24, 143]. И дело не только в мощных потоках социальной энергии, сопровождающих это действие, а в том, что в жертве, согласно Батаю, человек наконец преодолевает свое дискретное состояние. Как отдельного существа человека нет. Как отдельное существо человек гибнет. В созерцании жертвенной смерти происходит самоутрата, причащение сакральной стихии, то есть непрерывному способу существования. В русской философской традиции, напротив, жертва понимается как ключевой момент антропогенеза в свете трансцендентной перспективы человека. В мистериальном жертвоприношении актуализируется тайна встречи относительного и абсолютного [25]. Смыслом этого действия и его кульминации – дара – является гостьба Бога у людей и людей у Бога. Здесь дар человека Богу претворяется в дар Бога человеку. Антропологически жертва означает актуализацию связи человека не с социумом и не с космосом, а с Абсолютом, актуализацию его невидимого существа. Она означает выпекание мистериального сознания общины, плодом которого будет индивидуальное сознание (тогда как в социальной теории проблема сознания, того, что должно быть объединено, не ставится). С социальной точки зрения, в русской философии мистерия служит трансцендентной скрепой множества человеческих единиц, родство которых основано не на естестве, а на причастности Абсолюту. Другими словами, всякая горизонтальная связь обеспечена вертикальной связью.

Обе традиции сходятся в том, что религиозные феномены связаны не с категорией «я», но с категорией «мы». Религия, вопреки современной точке зрения, не-личное дело. Однако для европейского сознания эта неразрывная связь объясняется социально, ибо сакральное вяжет множественность, превращая ее в единство. В русской традиции связь «мы» и культа раскрывается в антропологическом дискурсе. Бог, с точки зрения антропологии, является

условием сознания, его Формой. Но Бог учреждается в пространстве «мы», поскольку никакая индивидуальность не способна вместить Абсолют. Только усилиями множественности можно пробежать бесконечность и упаковать ее в конечное.

Неудивительно поэтому, что для русской традиции культ связан с сознанием человека. В культе производится и воспроизводится сознание человека. В европейской традиции, напротив, сакральное связывается с бессознательным человека. Это видно, начиная с Л. Фейербаха и Ф. Ницше, для которых Бог является неосознанной проекцией человеческих качеств и ценностей; с известных пассажей К. Маркса и З. Фрейда; и, заканчивая классиками философии сакрального, которые настаивают на том, что социальная скрепа механизма сакрального устанавливается именно неосознанно, что является гарантом ее прочности. Таковы, например, рассуждения Р. Жирара о замещенном в религии насилии [22]. Или М. Гodelье об истоках социума [26].

Говоря о специфике философии сакрального, важно отметить, что эта философия является не локальным культурным феноменом, не некоей частной темой исследования, но симптомом современного сознания вообще. У философии сакрального существуют аналоги в большинстве областей культуры. По посылам и следствиям дискурсу сакрального эквивалентны в философии – философия теологического поворота, в теологии – попытки преодолеть теизм, в искусстве – дискурс телесности, в повседневной культуре – примат принципа толерантности, в религии – феномен внеконфессиональной религиозности. Поэтому если попытаться перевести основной тезис данной статьи на визуальный язык, то это будет живопись Ф. Бэкона и или произведения Л. Буржуа, на которых перед нами предстает мясо и бесконечная конфигурация телесности. В смысле своей онтологии и антропологии это искусство эквивалентно философии сакрального.

Обращение к культурным эквивалентам позволяет сделать вывод о том, что как в сфере философии, так и в целом в культурах Запада и России намечается разрыв. Если западная культура движется по пути имманентизации человека, снятия трансцендентных горизонтов существования, то русская культура сближается с ней в этом движении лишь в сфере искусства (например, в живописи русского авангарда), в целом препятствуя наступлению события смерти Бога и смерти человека.

Литература

1. Мишель Фуко в интервью Алена Бадью 1965 года. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://theoryandpractice.ru/posts/5556-cheloveka-na-samom-dele-ne-sushchestvuet-mishel-fuko-o-tom-chto-takoe-psikhologiya> (дата обращения: 24.03.2017).
2. Наталья Автономова отвечает на вопросы «Логоса» // Логос, №9, 1999. С. 16-25.
3. Интервью Т. Фицджеральда «Идеологическое измерение религии» // Интернет-издание «Русский журнал» от 06.04.09. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Ideologicheskoe-izmerenie-religii> (дата обращения: 24.03.2017).
4. Milbank J. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford, UK, Cambridge, US: Blackwell, 1990. 443 p.
5. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во Фолио, 2006. С. 295-556.
6. Ницше Ф. ЕССЕ НОМО. Как становятся сами собой / Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Так говорил Заратустра. Казус Вагнер. Сумерки идолов, или Как философствуют с молотом. Антихрист. Ессе Номо: Сб. М.: НФ «Пушкинская библиотека», ООО «Издательство АСТ», 2004. С.603-691.
7. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни / Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 174-231.
8. Söderblom N. *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*. Leipzig: I. C. Hinrichs, 1916. 398 s.
9. Bataille G. *Propositions*. Acéphale, № 2, 1937. P. 17-21.
10. Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
11. Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина. СПб.: Академический проект, 2003. 317 с.
12. Rorti R. and Vattimo G. *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press, 2005. 89 p.

13. Диспут между В. Подорогой и Ж.-Л. Нанси «Сакральное в современном обществе». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Sakral-noe-v-sovremennom-obschestve> (дата обращения: 24.03.2017).
14. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.fedy-diary.ru/html/042011/24042011-06a.html> (дата обращения: 24.03.2017).
15. Тайлор Ч. Структуры закрытого мира // Логос, №3, 2011. С. 33-55.
16. Батай Ж. Влечение и отвращение. 1. Тропизмы, сексуальность, смех и слезы/ Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 86-99.
17. Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа. М.: Мысль, 2004. 684 с.
18. Лейрис М. Сакральное в повседневной жизни / Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 70-85.
19. Батай Ж. Влечение и отвращение. Социальная структура. Спб.: Наука, 2004. С. 100-114.
20. Батай Ж. Ученик колдуна/ Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 199-215.
21. Мосс М. Социальные функции священного. Спб.: Евразия, 2000. 448 с.
22. Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 448 с.
23. Буркерт В. Из книги «Номо Несанс. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе» / Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 405-478.
24. Батай Ж. Структура и функции армии / Коллеж социологии. Спб.: Наука, 2004. С. 134-144.
25. Мейер А.А. Философские сочинения. Париж: La Presse Libre, 1982. 471 с.
26. Годелье М. Загадка дара. М.: Вост. Лит., 2007. 295 с.

References

1. Mishel' Fuko v interv'yu Alena Bad'yu 1965 goda. [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://theoryandpractice.ru/posts/5556-cheloveka-na-samom-dele-ne-sushchestvuet-mishel-fuko-o-tom-chto-takoe-psikhologiya> (data obrashcheniya: 24.03.2017).
2. Natal'ya Avtonomova otvechaet na voprosy «Logosa» // Logos, №9, 1999. S. 16-25.
3. Interv'yu T. Fitszheral'da «Ideologicheskoe izmerenie religii» // Internet-izdanie «Russkii zhurnal» ot 06.04.09. [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.russ.ru/pole/Ideologicheskoe-izmerenie-religii> (data obrashcheniya: 24.03.2017).
4. Milbank J. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Oxford, UK, Cambridge, US: Blackwell, 1990. 443 s.
5. Nitsche F. Tak govoril Zaratustra / Nitsche F. Po tu storonu dobra i zla. M.: Izd-vo Eksmo; Khar'kov: Izd-vo Folio, 2006. S. 295-556.
6. Nitsche F. ECCE HOMO. Kak stanovyatsya sami soboi / Nitsche F. Rozhdenie tragedii, ili Ellinstvo i pessimizm. Tak govoril Zaratustra. Kazus Vagner. Sumerki idolov, ili Kak filosofstvuyut s molotom. Antikhris. Ecce Homo: Sb. M.: NF «Pushkinskaya biblioteka», ООО «Izdatel'stvo AST», 2004. S.603-691.
7. Dyurkgeim E. Elementarnye formy religioznoi zhizni / Mistika. Religiya. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedeniya. Antologiya. M.: Kanon+, 1998. S. 174-231.
8. Söderblom N. Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Leipzig: I. C. Hinrichs, 1916. 398 s.
9. Bataille G. Propositions. Acéphale, № 2, 1937. P. 17-21.
10. Batai Zh. «Proklyataya chast'»: Sakral'naya sotsiologiya. M.: Lodomir, 2006. 742 s.
11. Khaidegger M. Raz'yasneniya k poezii Gel'derlina. Sпb.: Akademicheskii proekt, 2003. 317 s.
12. Rorti R. and Vattimo G. The Future of Religion. New York: Columbia University Press, 2005. 89 s.
13. Disput mezhdv V. Podorogoi i Zh.-L. Nansi «Sakral'noe v sovremennom obshchestve». [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.russ.ru/pole/Sakral-noe-v-sovremennom-obschestve> (data obrashcheniya: 24.03.2017).
14. Kaiua R. Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noe. [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.fedy-diary.ru/html/042011/24042011-06a.html> (data obrashcheniya: 24.03.2017).

15. Tailor Ch. Struktury zakrytogo mira // Logos, №3, 2011. S. 33-55.
16. Batai Zh. Vlechenie i otvrashchenie. 1. Tropizmy, seksual'nost', smekh i slezy/ Kollezh sotsiologii. Spb.: Nauka, 2004. S. 86-99.
17. Florenskii P. A. Sobranie sochinenii. Filosofiya kul'ta. M.: Mysl', 2004. 684 s.
18. Leiris M. Sakral'noe v povsednevnoi zhizni / Kollezh sotsiologii. SPb.: Nauka, 2004. S. 70-85.
19. Batai Zh. Vlechenie i otvrashchenie. Sotsial'naya struktura. Spb.: Nauka, 2004. S. 100-114.
20. Batai Zh. Uchenik kolduna/ Kollezh sotsiologii. Spb.: Nauka, 2004. S. 199-215.
21. Moss M. Sotsial'nye funktsii svyashchennogo. SPb.: Evraziya, 2000. 448 s.
22. Zhirar R. Nasilie i svyashchennoe. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2010. 448 s.
23. Burkert V. Iz knigi «Homo Necans. Zhertvoprinoshenie v drevnegrecheskom rituale i mife» / Zhertvoprinoshenie: Ritual v kul'ture i iskusstve ot drevnosti do nashikh dnei. M.: Yazyki russkoi kul'tury, 2000. S. 405-478.
24. Batai Zh. Struktura i funktsii armii / Kollezh sotsiologii. Spb.: Nauka, 2004. S. 134-144.
25. Meier A.A. Filosofskie sochineniya. Parizh: La Presse Libre, 1982. 471 s.
26. Godel'e M. Zagadka dara. M.: Vost. Lit., 2007. 295 s.

УДК 141.45

Проблема сакрального в философии человека

Наталья Николаевна Ростова^{а, *}

^аМосковский государственный университет имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

Аннотация. В статье анализируется проблема сакрального с точки зрения философии человека. Автор рассматривает философию сакрального как дискурс, сложившийся на рубеже XIX-XX вв. под влиянием расцвета наук. В статье обосновывается тезис о том, что философия сакрального является реализацией идеи смерти Бога и взаимосвязанной с ней идеи смерти человека, поскольку основывается на двух базовых принципах – имманентизм и плюрализм. Автор проводит различие между дискурсом сакрального в европейской философской традиции и дискурсом мистериального в русской философской традиции. Вращаясь в рефлексии о религии вокруг идентичных тем, представители европейской и русской философии раскрывают их различным и часто противоположным способом. Европейская философия ориентирована на представление, согласно которому мир делится на сакральную и профанную области, которые имманентны миру. Русская – исходит из целостного представления об освященном в культе мире, соединяющем трансцендентное и имманентное измерения бытия. Европейская философия психологизирует страх, заставляя его работать как отстраняющее, отвращающее начало. Русская же, напротив, рассматривает страх как необходимую мистическую ступень на пути к Богу, снимая проблему амбивалентности сакрального. Для европейской традиции жертва оказывается преимущественно феноменом социального, для русской – антропологического.

Ключевые слова: философская антропология, сакральное, культ, мистерия, смерть Бога, идея смерти человека, Ацефал, страх, жертва, профанное.

* Корреспондирующий автор

Адреса электронной почты: nnrostova@yandex.ru (Н.Н. Ростова)