

ФИЛОСОФСКАЯ КОМПАРАТИВИСТИКА

Философская компаративистика и история философии

С.Л. Бурмистров

*Санкт-Петербургский государственный университет,
факультет философии и политологии, кафедра истории философии.
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5, факультет философии и политологии*

Статья посвящена проблеме связи философской компаративистики с историко-философской проблематикой. История философии рассматривается как дисциплина, аналогичная философской компаративистике как системе методов сравнения паттернов философской рациональности в различных культурах, так как в процессе историко-философского исследования изучаемая культура и порожденная ею философия предстают как кардинально иные культурные формы, хотя и связанные с современным состоянием культуры преемственностью традиций философствования. Но так как исследователь связан историческими обстоятельствами, в которых находится сам как социальный агент и носитель своей собственной, особой культуры, то и философская компаративистика, и история философии предстают как дискурсы, имеющие дело с ментальными конструктами: сравниваются не сами культуры, а образы этих культур в сознании историка философии или философа-компаративиста, построенные с использованием того концептуального аппарата, который предлагается собственной культурой самого исследователя.

Философская компаративистика стала в современной философии одним из наиболее динамично развивающихся направлений. Сопоставление различных философских систем в рамках одной цивилизации и тем более — способов построения философского дискурса в разных цивилизациях открывает перспективы для более полного понимания философии как процесса, включенного непосредственно в структуры общества, что дает возможность видеть в философии инстанцию, призванную обеспечивать определенные и вполне практические культурные потребности данного общества. Проще говоря, философия — не набор рассуждений об отвлеченных материях, не имеющих никакой связи с обыденной человеческой жизнью, а форма адаптации человека к обществу, а общества — к потребностям и запросам составляющих его индивидов, к собственному прошлому, которое на каждом новом этапе историче-

ского развития приходится переосмыслять и переоценивать, и к собственному будущему, которое с каждым кардинальным изменением социальной и культурной ситуации наполняется новым содержанием. Естественно, что в разных культурах различаются не только способы решения философских вопросов или даже формы их постановки — различаются сами вопросы: то, что кажется жизненно важным для представителей интеллектуальной элиты одной культуры, покажется мелочью, не стоящей внимания, тем, кто воспитан в иной культурной среде.

В задачу философской компаративистики входит исследование не только различий в способах постановки и решения философских проблем, но прежде всего причин, по которым важными для данной культуры в данный период времени оказались именно *эти* вопросы, а не какие-либо другие. Ее задачей, таким образом, является исследование философских текстов и установление по ним той социокультурной проблематики, тех вызовов, ответами на которые и послужили концепции и мировоззренческие схемы, изложенные в этих текстах. При этом ее методы применимы не только в случае интеркультурной коммуникации, но и в тех ситуациях, когда данная культура оказывается перед проблемой точного и полного понимания своего прошлого, ибо прошлое состояние данной культуры вполне может рассматриваться как *иная* культура, требующая интерпретации и осмысления. Философская компаративистика оказывается в этом случае своеобразной «археологией знания» (почти в том же самом смысле, который придавал этому выражению М. Фуко) или культурным психоанализом: как археология, она по отдельным элементам прошлого восстанавливает его целостную картину, в которой каждый ее элемент приобретает зависящий от этой целостности, «контекстуальный» смысл, а как психоанализ, она помогает постигнуть связи между прошлым и настоящим и увидеть корни современных трудностей в ошибках прошлого.

Таким образом, между задачами понимания иной культуры и самопонимания обнаруживается тесная и глубинная связь: для решения обеих этих задач используются принципиально одинаковые методы. Отсюда следует, что метод философской компаративистики распространен гораздо шире, чем обычно принято считать, и сфера его применения не ограничивается областью интеркультурной коммуникации. Равным образом он — возможно, неявно, — используется и при описании прошлых состояний своей собственной культуры, когда историку необходимо провести различия между «есть» и «было», объяснить их и показать, как из того, что было, получилось то, что есть.

На компаративном методе следует остановиться подробнее. Как известно, он предполагает не просто сравнение разных философских систем или учений. Для того, чтобы сравнивать мировоззренческие системы, следует выделить сначала тот общий для них базис, от которого они отталкиваются и который обуславливает их существенные черты.

Что мы, собственно, сравниваем, сопоставляя мировоззренческие системы? Прежде всего сравнение касается того языка, при помощи которого данными философами кодируется окружающая их культурная реальность. Слова отсылают к другим словам, те — к третьим, при этом читателя отсылают прежде всего к контекстам, в которых объекты отсылки укоренены и с которыми они взаимосвязаны. Иными словами, имея дело с философскими концепциями, мы имеем дело в первую очередь с системами сообщений, каждое из которых несет в своей системе определенную

функциональную нагрузку. Каждое сообщение для наиболее успешного выполнения возложенных на него задач определенным образом структурировано отправителем, и уже по этим структурам — расположению членов предложения, выбору слов — во многом можно определить те неосознаваемые (в том числе и принципиально не поддающиеся осознанию, рефлексии в рамках *данной* культуры, но хорошо видимые «со стороны») посылки, которыми руководствуется философ, создавая свою систему. Выбор слов важен, ибо каждое слово отсылает только к своему собственному контексту, и автор, будь то философ, поэт или автор рекламной статьи, выбирая между синонимами, делает выбор прежде всего между теми контекстами, — и, следовательно, теми текстами, включенными в культуру, теми историческими событиями, теми распространенными и не всегда подлежащими сознательному контролю со стороны адресата установками, — к которым он хотел бы отослать читателя. Вряд ли можно сколько-нибудь серьезно сомневаться в том, что любая философская система, да и вообще всякая система идеологических сообщений, возникая в определенных исторических условиях, зависит от них и создается, собственно, как инструмент идеологического (в самом широком смысле этого слова) приспособления к ситуации: человек жаждет картины мира, в которой он мог бы без больших трудностей ориентироваться в отношении вопросов веры, морали, прекрасного и т. д. В то же время она является и средством приспособления ситуации к человеку: зная, как аксиологически «устроена» реальность — что в ней хорошо и что плохо, что достойно стремлений и усилий, чего надо избегать, к чему относиться равнодушно, — можно прогнозировать ответ среды на собственные действия и проектировать траекторию своего жизненного пути. Но человек, помимо своей естественной биологической индивидуальности, является еще и носителем культуры, каковая и делает его именно человеком. Это предполагает наличие коммуникативных связей между индивидами, однако эти связи еще не являются достаточными для существования культуры, ибо она предполагает связи не только синхронического типа, но и диахронического — то есть прошлое. Культура, как заметил еще Ю. М. Лотман, — это память, память о прошлом коллектива, о его достижениях и неудачах. «Определение культуры как памяти коллектива ставит вопрос о системе семиотических правил, по которым жизненный опыт человечества претворяется в культуру; эти последние, в свою очередь, и могут трактоваться как *программа*»¹ — программа поведения *par excellence*. То есть культура как система сообщений предполагает определенное поведение как реакцию адресата на получение сообщения от культуры как адресанта, причем под поведением можно понимать здесь весьма широкий спектр феноменов — и сугубо внешние, телесного характера и реализуемые в повседневной жизни, и эмоциональные, не обязательно проявляющиеся вовне, и экзистенциальные, касающиеся создания своего жизненного «проекта» и его осуществления, — которые суть не что иное, как система мотиваций и действий, вызванных к существованию этими мотивациями. Иными словами, культура предстает перед нами как система, состоящая из, во-первых, императивных высказываний, призванных «вложить» в сознание адресата стимул к определенному поведению, и во-вторых, пропозиций, призванных подкрепить весомость императивных высказываний отсылкой к каким-то ключевым моментам культуры, с которой адресат себя соотносит. Связь культуры и программы, предписывающей индивиду определенное поведе-

¹ Лотман Ю. М. О семиотическом механизме культуры / Семиосфера. СПб.: Искусство, 2000. С. 488.

ние (то есть определенный набор мотиваций), по Лотману, такова: «Программа направлена в будущее — с точки зрения составителя программы, культура обращена в прошлое — с точки зрения реализации поведения (программы). Из этого следует, что разница между программой поведения и культурой функциональна: один и тот же текст может быть тем или другим, различаясь по функции в общей системе исторической жизни данного коллектива»¹. Культура, иначе говоря, представляет собой множество текстов и событий, видимое ретроспективно, как целостный, связный нарратив, с точки зрения какой-либо общемировоззренческой парадигмы, которая в своих конкретных исторических особенностях зависит от сегодняшнего положения данной культуры — от тех вызовов, которые бросают ей иные культуры, от географических, экономических и т. д. обстоятельств, в которых она существует, и от ее «сегодняшнего» самоописания.

Следовательно, сопоставляя философские, религиозные и другие идеологические системы, мы сопоставляем те возможные последствия, которые может повлечь их принятие индивидом, — его поступки, продиктованные внушенными данной идеологической системой мотивациями. В этом отношении философия интересна тем, что она, в отличие от религии, не предполагает слепого доверия к авторитету и требует критического отношения к любым формам дискурса, однако такая критика не может развиваться совершенно без опоры и не превратиться при этом в интеллектуальный анархизм и релятивизм, парализующий всякую умственную активность, хоть немного выходящую за необходимые для обслуживания повседневных практических интересов рамки, поэтому философ *volens nolens* вынужден опереться на какую-то систему представлений, используя ее как отправную точку критики культуры, так что компаративное исследование должно опираться не только на рассмотрение синхронического контекста философского учения, но и на его историю, на то, кто был предшественником данного философа, какие учения послужили ему основой и стартовой площадкой его философствования — словом, здесь важна не только синхрония, но ничуть не менее и диахрония — те траектории развития философской, религиозной, художественной мысли, по которым эволюционировала данная культура в данный период.

*

*

*

Здесь перед нами открывается та культурная сфера, которая напрямую связана с прошлым данной цивилизации. При сопоставлении различных философских систем компаративист отталкивается, во-первых, от своего собственного прошлого (от усвоенных им в процессе обучения и воспринятых из повседневной социальной практики установок), а во-вторых, от своего представления о прошлом изучаемой культуры. Таким образом, компаративистское исследование представляет собой столкновение двух историй — истории той цивилизации, к которой принадлежит сам компаративист, и истории цивилизации, один из текстов которой он изучает. Более того, в действительности это даже не история, понимаемая как последовательность событий, которая якобы имеет имманентный ей смысл, а дискурс об истории — сконструированный историком нарратив, сюжет, играющий роль концептуальной схемы, через которую только и видится история и которая заставляет историка концентрироваться на одних событиях, придавая им особый смысл и значение, а в других видеть не заслуживающие внимания случайности. Важно заметить, что все это касается не только изучаемой компара-

¹ Там же.

тивистом культуры, но и его собственной, которая выступает в его исследовании как концептуальный субстрат, а потому не ставится под вопрос ее происхождение и то, с каким историческим произволом ее появление и развитие связано¹.

Все это требует от нас учитывать свою собственную позицию в той культуре, к которой мы принадлежим. Компаративист — часть социального мира своей цивилизации и поэтому деятельность его, в том числе и концептуальные схемы, которыми он пользуется, анализируя иную культуру, определена его же собственным прошлым — конструктом, который он более или менее некритически воспринял из окружающей его коммуникативной среды.

Итак, история как нарратив, в том числе и история философии, представляет собой ментальный конструкт, особенности которого продиктованы личной позицией автора, а она, в свою очередь, обусловлена, во-первых, его местом в социальных практиках, а во-вторых, теми текстами, с которыми он сталкивался в процессе обучения и которые повлияли на становление и развитие его мировоззрения. Существует ли история вне и помимо таких мировоззренческих призм, через которые исследователи прошлого читают летописи, письма и ученые трактаты? Если понимать историю как внутренне связанный процесс закономерного развития общества в целом и его институтов (экономика, государство, культура в узком смысле слова и т. д.), то, по всей видимости, мы должны ответить на этот вопрос отрицательно, ибо такая связность предполагала бы наличие привилегированного «базиса истории» — того типа социальных или культурных отношений, который оказывает решающее влияние на развитие всех без исключения обществ и государств — западных, восточных, древних, современных, — любых. Те данные, которыми располагает современная историческая наука, не позволяют однозначно утверждать даже, что такой базис действительно существует, не говоря уже о том, чтобы выяснить, каков он и что он из себя представляет.

Более того, само построение истории как нарратива имеет причиной не столько какие-то особенности исторической реальности самой по себе, сколько специфику субъекта. «Непрерывная история — это необходимый коррелят основополагающей деятельности субъекта: гарантия того, что все ускользнувшее от него может быть вновь ему возвращено; уверенность в том, что все, что рассеивает время, будет восстановлено во вновь соединенном единстве; залог того, что однажды субъект сможет завладеть в форме исторического сознания всем тем, что в силу своего отличия удерживалось на расстоянии, восстановить над ним свое господство и найти там то, что вполне может быть названо его местопребыванием. Сделать из исторического анализа дискурс о непрерывном, а из человеческого сознания сделать первичного субъекта всякого становления и всякой практики — таковы две грани одной и той же системы мышления²». Иначе говоря, непрерывная история и самостождественный и при этом самостоятельный субъект предполагают друг друга — одно невозможно без другого. Все это означает,

¹ «Культура и, в особенности, ассоциирующиеся с ней социальные деления и иерархии сформированы естественным образом при содействии государства, которое, учреждая их одновременно в вещах и умах, придает культурному произволу видимость полной естественности», — замечает французский социолог Пьер Бурдьё. См.: Бурдьё П. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля. Пер. с франц. Н.А. Шматко / Поэтика и политика. Под ред. Н.А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1999. С. 130.

² Фуко М. Археология знания. Пер. с франц. М.Б. Раковой, А.Ю. Серебрянниковой. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия»; Университетская книга, 2004. С. 52.

что реконструкция истории — это не что иное, как реконструкция субъекта, который привязывает себя к определенным историческим событиям и процессам и идентифицирует себя как представителя общества, для которого эта история — то же, что для самого субъекта его биография. Но, подобно истории, биография также представляет собой конструкт — не в том смысле, что события, составляющие ее, вымышлены или являются плодом конфабуляции, а в том смысле, что каждое новое событие, кардинально меняющее ход жизни субъекта, заставляет его пересматривать и переоценивать свое прошлое, то есть *переописывать себя*. Такое же переписание требуется и цивилизации тогда, когда она сталкивается с радикально новым вызовом, вынуждающим цивилизацию и общество изменить взгляд на себя, то есть приписать себе новое место в жизни и для этого переоценить свое прошлое, рассмотрев его через новую концептуальную схему.

При этом такое переписание предполагает, что прошлое данной цивилизации становится для нее иным. Иначе говоря, цивилизации приходится каждый раз, с каждым новым вызовом заново примирять себя с прошлым, то есть вступать с ним в коммуникацию. То же самое происходит и на уровне индивида: попав в радикально новую ситуацию, человек пересматривает свое прошлое и пытается найти там прежде всего то, что поможет ему примириться с новым положением дел, и не только примириться, но и понять его, а значит, решить для себя, что из этого положения дел может быть достигнуто, какие цели в данной ситуации имеет смысл ставить и какие пути для достижения этих целей ему открыты.

В таких обстоятельствах прошлое очерчивается перед столкнувшейся с вызовом цивилизацией как потенциальный текст, аналогичный, например, материалам, отрывкам и наброскам, по которым писатель создает текст романа: необходимо рассыпать прежнюю мозаику и сложить ее заново так, чтобы были использованы не только те кусочки смальты, которые уже ранее составляли рисунок, но и новые, так что в результате получается новый рисунок. Для выполнения такой задачи сама история (как структурированная какой-либо концептуальной схемой последовательность событий) должна быть прочитана как текст, благодаря чему, собственно, и становится возможной коммуникация между прошлым и настоящим, а значит, и формирование проектов будущего.

Все это приводит к пониманию самого бытия цивилизации — и культуры как мировоззренческого уровня цивилизации — как диалогического процесса: современность постоянно полемизирует с древностью, соглашается с ней, уточняет ее, и лишь это дает ей возможность существовать, то есть отвечать на все новые вызовы истории, для чего в рамках культуры и, шире, цивилизации должна иметь место постоянная творческая активность.

«Творческим сознанием, — писал Лотман, — мы будем именовать интеллектуальное устройство, способное выдавать *новые* сообщения. Новыми же сообщениями мы будем считать такие, которые не могут быть выведены однозначно при помощи какого-либо заданного алгоритма из некоторого другого сообщения». И далее: «Передача сообщения — не единственная функция как коммуникативного, так и культурного механизма в целом. Наряду с этим они осуществляют выработку *новых* сообщений, то есть выступают в той же роли, что и творческое сознание мыслящего

индивида»¹. Но выработка новых сообщений возможна лишь при условии, что система открыта, то есть способна получать и усваивать новые сообщения. Иными словами, для генерации новых сообщений необходимо постоянное взаимодействие разных способов кодирования информации — их взаимный перевод, адаптация, взаимное уточнение, только благодаря которым даже при константном содержании сообщений в данной коммуникативной системе все же генерируется новая информация. «Минимальной работающей семиотической структурой является не один искусственно изолированный язык или текст на таком языке, а параллельная пара взаимно-непереводимых, но, однако, связанных блоком перевода языков. Такой механизм является минимальной ячейкой генерирования новых сообщений. Он же — минимальная единица такого семиотического объекта, как культура»². Иначе говоря, для формирования структуры, способной генерировать новые сообщения, коммуникация — *conditio sine qua* поп, а это означает, что культура в целом, даже будучи замкнутой, вынуждена рассматривать свое прошлое как «иное» и противопоставлять себя своей же собственной истории, из чего возникает необходимость либо перевода языка древности на язык современности (понимая здесь термин «язык» расширительно, как знаковую систему вообще), если прошлое понимается как самостоятельная культура, имеющая свою собственную структуру и столь же полная смыслов, что и современность, либо интерпретации прошлого как «варварства», то есть как полного отсутствия в прошлом какой бы то ни было культуры. Современность в обоих случаях понимается как состояние культуры (и цивилизации), принципиально отличное от прошлого.

Легко заметить, что то же самое происходит и при столкновении двух культур или двух цивилизаций. Иная культура понимается либо именно как *культура*, но *иная*, — и тогда возникает необходимость перевести ее категории и формы мысли в *наши*, — либо как полное отсутствие культуры, варварство, — и в этом случае иное не воспринимается как организованная коммуникативная структура и представляется лишь как хаос — социальный, культурный, нравственный, художественный и т.д.: «"Своя культура" рассматривается как единственная. Ей противопостоит „не-культура" других коллективов. [...] При этом „своя" культура противопоставляется чужой именно по признаку „организованность" - „неорганизованность". С точки зрения той культуры, которая принимается за норму и язык которой становится метаязыком данной типологии культуры, противостоящие ей системы предстают не как другие типы организации, а как не-организации. Они характеризуются не наличием каких-либо *других* признаков, а *отсутствием* признаков структуры»³. Естественно, что в этом случае ни о какой философской (и любой другой) компаративистике, конечно, говорить не приходится. Но точно так же никакая компаративистика не представляется возможной тогда, когда иная культура понимается как одинаковая с «нашей», ибо в этом случае всякая попытка сравнения из-за совершенного сходства сравниваемых предметов окажется непродуктивной. Поэтому компаративное исследование становится возможным лишь тогда, когда иная культура понимается как *иная* и как *культура*.

¹ Лотман Ю.М. К построению теории взаимодействия культур / Семиосфера. С. 606, 607.

² Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров // Там же. С. 151.

³ Лотман Ю.М. О метаязыке типологических описаний культуры // Там же. С. 462.

При сопоставлении современности с прошлым неизбежно их (хотя бы частичное) противопоставление. История как конструкт обретает здесь некоторую самостоятельность, становится относительно замкнутым множеством текстов, которые теряют в большей или меньшей степени связь с породившей их ситуацией и превращаются в самостоятельные факты культуры. Между историей и современностью пролагается граница. Культура современности замыкается как целостность, противопоставленная как своему же собственному прошлому, так и одновременным ей иным культурам, и ее самопонимание становится возможно лишь благодаря этому противопоставлению: я есть то, чем я отличаюсь от других. При этом данная культура, понимаемая здесь как некоторое множество текстов и способов их построения (дискурса), оказывается коммуникативно «закрытой». Здесь «под „закрытостью" понимается не термодинамическая изолированность, а всего лишь оперативная замкнутость, что означает: рекурсивное условие возможностей собственных операций исходя из результатов собственных операций. Ведь нужно исходить из того, что реальные операции возможны лишь в мире, существующем *одновременно* с ними. Прежде всего, это исключает, что одна операция может оказывать влияние на другую. Если это все-таки должно стать возможным, то лишь в непосредственном подсоединении одной операции к другой. Такие рекурсивные отношения, в которых завершение одной операции является условием возможности некоторой другой операции, приводят, однако, к дифференциации систем, замыкание которых зачастую реализуется благодаря высококомплексным структурам, и к тому, что окружающий их мир существует одновременно с ними. Этот результат мы и называем *операционной закрытостью*¹. В результате этого все, что является внешним для данной системы (как социальной, так и культурной), может войти в эту систему не самостоятельно, а лишь в качестве образа. Иными словами, культура прошлого или чужая культура должна быть переведена на «наш» язык, в категории «нашей» культуры, и лишь тогда станет возможным их понимание и постижение. «Внешняя культура, для того, чтобы вторгнуться в наш мир, должна перестать быть для него внешней. Она должна найти себе имя и место в языке той культуры, в которую врывается извне. Но для того, чтобы превратиться из чужой в свою, эта внешняя культура должна, как мы видим, подвергнуться переименованию на языке внутренней культуры. Процесс переименования не проходит бесследно для того содержания, которое получает новое название»². Таким образом, интериоризация Иного предполагает неизбежное искажение или, точнее, реконструкцию, при которой в чужой культуре усматриваются прежде всего те особенности и характеристики, которые чем-то важны для нашей культуры в тех обстоятельствах, в которых она находится сегодня. То есть внешнее относительно данной культуры пространство представляет собой лишь конструкт. «То, что подразумевается под „реальностью", поэтому может быть лишь внутренним коррелятом системных операций, — а никак не качеством, присущим предметам познания помимо тех, которые выделяют их по роду и виду. Реальность поэтому есть всего лишь индикатор для успешных проверок связности и последовательности в системе. Реальность вырабатывается внутри системы»³ и именно по этой причине представляет собой конструкт, который,

¹ Луман Н. Общество как социальная система. Пер. с нем. Л. Антоновского. М.: Логос, 2004. С. 101.

² Лотман Ю.М. Культура и взрыв / Семиосфера. С. 116.

³ Луман Н. Реальность массмедиа. Пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М.: Практис, 2005. С. 16.

однако, ничем онтологически не отличается от самоописания данной системы (культурной или социальной), тоже являющегося конструктором.

Иными словами, как история философии, так и философская компаративистика выступают здесь как один и тот же тип деятельности, только направленный на разные объекты: в первом случае это собственное прошлое данной культуры, во втором — иная культура. Сама же эта деятельность заключается во взаимной адаптации текстов или массивов текстов: описание прошлого или иной культуры необходимо встроить в описание «нашей современной» культуры.

Однако не следует забывать, что всякая культура существует главным образом в сознании своих носителей, то есть антропологическая составляющая играет в ней далеко не последнюю роль, поэтому, рассматривая культуру, необходимо учитывать, что тексты порождаются не сами по себе, а посредством индивидуального сознания, в котором и заключены представления как о своей культуре, так и о культуре и обществе прошлого и о культурах и социальном устройстве других народов, помня при этом также, что само индивидуальное сознание является результатом усвоения индивидом социальных практик данной цивилизации, ее культурного наследия и характерных для той социокультурной ситуации, в которой находится индивид, способов порождения текстов.

Любая сколько-нибудь развитая культура в любой произвольно выбранный момент времени представляет собой целый набор самых различных высказываний, обладающих для разных ее носителей разным весом и обычно противоречащих друг другу, и это справедливо как для современности, так и для почти любого момента прошлого данной цивилизации, в котором, как в сокровищнице, хранятся иногда общеизвестные и востребованные, а чаще — полузабытые мысли, образы, воззрения и картины мира. Возникает вопрос: почему, например, философ XX века обратился именно к этим достижениям прошлого, а не к тем? Почему в данных исторических обстоятельствах актуализировались именно эти воспоминания, а не какие-либо другие? Все это, повторим, можно (до известной степени, конечно, и с известной осторожностью) назвать своеобразным «психоанализом культуры», ибо, подобно психоаналитику, исследователь пытается найти в «сознании» «пациента» — культуры в целом — точки напряжения, вызванные конфликтом одинаково весомых, но противоречащих друг другу представлений и снять его, сведя базовые пропозиции, конституирующие культуру в ее сути, в единую и непротиворечивую систему.

Таким образом, компаративное исследование может проводиться не только ставшими уже давно привычными методами — посредством сравнения типологически или функционально сходных феноменов в генетически разных культурах, — но и посредством сопоставления, например, форм дискурса на разных стадиях эволюции одной и той же философской системы. Более того, возможна и такая стратегия проведения исследования в философской компаративистике, при которой исследуемый объект помещается в необычные для него условия, в которых могут раскрыться не замеченные ранее его грани. Это в чем-то подобно герменевтическому методу, при котором попытки восстановить исходный, изначальный смысл данного текста, изображения или ритуала оказываются вторичными, а на первый план выходит прояснение того смысла реликта древности, который возможен только в условиях современности — точнее, в условиях, культурно чуждых этому реликту, но, весьма вероятно, способных встроить его неким образом в новую систему ценностей и мировоззренче-

ских представлений, в которой он вполне может обрести новые, не свойственные ему ранее функции и взять на себя совершенно определенную смысловую нагрузку. Это можно было бы, наверное, назвать философским экспериментом. В этом смысле такой экспериментальной проверкой и выявлением еще не открытых функциональных возможностей философских понятий являются самые различные культурные практики — западные культы неориенталистского типа («Общество Сознания Кришны», например), попытки внедрения восточных форм и приемов искусства в западное, философское переосмысление восточных понятий и представлений в свете западной интеллектуальной традиции (примером чему могут служить концепции Гегеля и, конечно, Шопенгауэра), а западных — в восточной (Радхакришнан, Дасгупта, Чаттопадхья в Индии, Ху Ши, Лян Цичао, Фэн Юлань в Китае, Нисида Китаро и Накамура Хадзимэ в Японии и многие другие; суть этих попыток сводится, в общем, к тому, чтобы описать западную культуру в терминах, выработанных в восточных — индийской, китайской и т. д. — философских традициях).

Вся эта проблематика, в свою очередь, связана с вопросами самоидентификации личности. Любой человек с момента рождения адаптируется к какой-то определенной культуре, то есть к системе высказываний, исходящих от значимых для него отправителей (родители, учителя, люди, считающиеся мудрыми и т. п.) и принуждающих его к определенным поступкам, что в значительной мере детерминирует личностные особенности данного индивида; собственно, сама личность оказывается результатом взаимного приспособления биологических потребностей особи и культурных требований, протекающего внутри индивидуальной психики. Таким образом, то, как сформируется личность, что войдет в ее эго-концепцию, зависит от того, в какие коммуникативные системы индивид включен, и, следовательно, философ, а особенно — историк философии становится в деле формирования культуры ключевой фигурой, ибо именно он решает, какие достижения прошлого будут актуализированы в современном дискурсе, а какие так и останутся забытыми и известными лишь узкому кругу специалистов.

Отсюда следует, что основной задачей историка философии выступает не само по себе исследование, а исследование, направленное на решение каких-то нынешних, насущных задач цивилизационного строительства. Отбор материала осуществляется им в зависимости от того, какие проблемы современности он полагает первостепенными, а это, в свою очередь, зависит от того, какова интеллектуальная атмосфера времени, в котором он живет, и прежде всего воззрения его референтной группы и проблемы, актуальные именно для нее; его же собственная деятельность смещает существующий дискурс: какие-то вопросы отступают из фокуса культуры на периферию, какие-то — оказываются, наоборот, в центре внимания. Иными словами, историк философии (и историк вообще, в широком смысле) зависит от человеческого мира, в котором он существует, в той же степени, в какой и человеческий мир зависит от историка: личная самоидентификация исследователя — его эго-концепция, его представление о самом себе, своем предназначении в этом мире, своих индивидуальных особенностях, своих правах и обязанностях — влияет на других людей, а другие — на него, однако отношения эти неравноценны, ибо, очевидно, писатель или философ в культурном отношении много более влиятельны, чем рабочий или домохозяйка, хотя бы уже потому, что обладают большим доступом к аудитории, а слово их обладает много большей принуждающей силой (способностью создавать мотивации), поэтому

проблема самоидентификации человека, несущего ответственность за культуру, приобретает в философии если и не исключительный, то, по крайней мере, весьма ощутимый вес.

Индивидуальная самоидентификация формируется, таким образом, в процессе коммуникации, или, иными словами, она имеет интересубъективный базис. Однако, помимо самоидентификации личностной, существует также и самоидентификация культурная — те суждения, в которых субъекту приписываются или предписываются те или иные свойства только потому, что он принадлежит к какой-то определенной культуре. И точно так же, как межличностная коммуникация осуществляется с опорой на уже сформировавшуюся эго-концепцию участников коммуникации, взаимодействие культур происходит благодаря тому, что в каждой из них имеется представление о самой себе (реальной и идеальной, то есть фактически цивилизация имеет две эго-концепции — «я такая, какая есть» и «я такая, какой мне хочется быть»), а также представление о своем партнере по коммуникативному процессу, которое будет определять действия представителей этой культуры, но неизбежно будет отличаться от эго-концепций представителей культуры-партнера.

Таким образом, субъективность представляет собой сложную систему представлений личности о себе и о другом, где под термином «другой» понимается как иной носитель той же культуры, так и носители других культур, причем эта система тем более сложна, чем интенсивнее и разнообразнее коммуникативные процессы, в которые вовлечена эта личность. В этом случае философия предстает своеобразной технологией коммуникации и взаимного приспособления индивидов, технологией обретения «солидарности». Как пишет Рорти, «нам нужно продолжать пробовать расширять понимание нашего "мы" настолько, насколько мы можем. Этот лозунг подталкивает нас к дальнейшим экстраполяциям в направлении, которое устанавливается через определенные события прошлого — присоединение к „мы“ семьи из соседней пещеры, затем племени на том берегу реки, потом племенного союза по ту сторону горного хребта, затем неверующих по ту сторону моря»¹.

Как видим, работа историка философии в этом отношении мало чем отличается от работы специалиста по интеркультурной коммуникации. Разница в том, что в последнем случае культура, которую познают и достижения которой используют, жива, развивается и может воздействовать на «нашу» культуру самостоятельно, а «мы» не можем, как правило, решать, каким будет это воздействие (по времени, по силе, по направлению), тогда как в первом никакого развития в самом по себе изучаемом объекте не происходит и он не оказывает на «нас» такого непредсказуемого воздействия, как живая культура, хотя и в этом случае вполне возможны ситуации, когда от нас, современных людей, требуется переосмысление своего отношения, например, к временам Вед, Гомера или Гостомысла, — если историки и археологи открывают что-то радикально новое и опровергающее (или, во всяком случае, серьезно изменяющее) наши традиционные и ставшие привычными представления о самих себе, о взрастившей нас культуре и о ее прошлом². В этом случае нам приходится заново искать ответ

¹ Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. Пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 248.

² Это можно проиллюстрировать таким, на первый взгляд, примитивным бытовым примером: ребенок вдруг узнаёт, что выросшие его и любимые им родители — в действительности приемные. Естественно, это вызовет известные психологические трудности даже у взрослого, а ребенка или подростка

на вопрос о нашей собственной сущности, то есть о месте нашей личности в социуме, а нашего социума — в универсуме, то есть пытаться определить для себя какие-то социальные ролевые матрицы, в пределах которых мы можем не просто существовать, но и быть понятными другим людям. Понятность же эта предполагает учет человеком в своих жизненных проектах тех ожиданий, которые другие люди имеют относительно него, и реализацию по мере возможности этих ожиданий. Иными словами, ответ на вопрос «кто я?» — это встраивание индивида или группы в то, что Ф. Бок называет «культурной формой», определяя ее так: «Культурная форма — это набор взаимосвязанных и частично произвольных ожиданий, пониманий, верований и соглашений, разделяемых членами социальной группы, который, как это можно показать, воздействует или воздействовал на поведение некоторых членов данной группы»¹.

Таким образом, философская компаративистика имеет своей задачей не просто выявление сходств и различий между разными философскими системами. Ее смысл — в обеспечении процесса интеркультурной коммуникации, в структурировании культурного опыта и отдельного человека, и коллектива с целью более четко определить свои и только свои жизненные перспективы, установить, «в чем смысл жизни», посредством противопоставления себя Другому, но в то же время — и использования опыта Другого и расширения своего горизонта за счет горизонта Другого без утраты ощущения своей самостождественности, то есть без слияния до полной неразличимости с этим Другим. Ее цель — сопоставлять не только сами философские воззрения, но и тот смысл, который они имели в рамках породившей их культуры, те функции, которые они в ней выполняли, и те формы поведения, которые они в конечном итоге санкционировали, исследовать, как осуществлялась реализация этих функций, какие понятия, представления, формулы для этого использовались. А так как управление мотивациями членов общества и, следовательно, их поведением производится посредством слов и предложений, объединенных в тексты, то главным объектом сопоставления становится именно текстовое наследие культуры. Текст же центрирован вокруг некоторого ряда общих для данного коллектива воззрений, представлений, стереотипов мышления и, как правило, стремится или вывести их из неосознаваемой формы в осознаваемую, облечь их плотью слов, или модифицировать их, что возможно только тогда, когда модификация, будучи направленной против одних стереотипов, опирается для этого на другие.

Надо отметить здесь, что такая работа могла быть проведена только теми, кто (в идеале) одинаково причастен к обеим культурам, диалог которых он пытается обеспечить. Для этого не столь важно, какая из них является референтной для него, но имеет большое значение степень его образованности, знакомства с иной культурой и, что особенно весомо, уровень толерантности: он должен быть таким, чтобы мыслитель, пытающийся играть роль посредника, воспринимал чужую культуру не как объект, взаимодействие с которым неизбежно, поэтому надо постараться его как можно лучше понять *prima facie* ради собственного комфорта, а как субъект, имеющий равную с «нами» ценность и равные права. Иначе говоря, интеркультурная ком-

может довести и до суицида из-за невозможности справиться с тяжелым кризисом самоидентичности, с бессилием найти ответ на вопрос «Кто я?».

¹ Бок Ф.К. Структура общества и структура языка — <http://www.philology.ru/linguisticsl/bock-75.htm>, 30.XI.2004.

муникация начинается только тогда, когда начинается «миттлер-диалог», то есть диалог, осуществляемый через такого посредника, «человека двух миров» и обеспечивающий эволюцию культуры; собственно, само «развитие культуры может быть описано как непрерывная цепь *диалогов* по схеме "Свое — Посредник — Иное", когда через посредника Иное становится Своим»¹.

S.L. Burmistrov

The Philosophical Comparativistics and the History of Philosophy

The article is dedicated to the problem of relations between philosophical comparativistics and history of philosophy. History of philosophy is considered as a discipline, which is analogous to philosophical comparativistics as a system of methods to compare patterns of philosophical rationality in different cultures, since in the process of investigation in the sphere of history of philosophy culture considered and a philosophy produced by it appear as principally other culture forms, though tied with modern culture by the succession of traditions of philosophy. But since a scholar is bound by historical circumstances in which he exists as a social agent, included in his own specific culture, then both philosophical comparativistics and history of philosophy appear as discourses dealing with only mental constructs: the scholar compares not the cultures themselves, but images of these cultures in his mind, images built with the conceptual structures offered by the scholar's own culture.

¹ Середкина Е.В. Коммуникационный подход и фигура Посредника в философско-компаративистских исследованиях // Запад — Восток — Россия: философия в компаративистской перспективе. Материалы конференции. Под ред. проф. А.С. Колесникова. СПб.: б.и., 2005. С. 35.