

**ПРИОРИТЕТНЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ «ОБРАЗОВАНИЕ»  
РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ**

---

**М.В. ТЛОСТАНОВА  
Н.И. ПЕТЯКШЕВА**

**ФИЛОСОФСКАЯ КОМПАРАТИВИСТИКА**

**Учебное пособие**

**Москва  
2008**

# ПРЕДИСЛОВИЕ

*Памяти Н.И. Петякшевой*

Философская компаративистика — новая учебная дисциплина в отечественном образовательном пространстве. Как научная область, в нашей стране она также стала развиваться недавно, тогда как зарубежом в последние три десятилетия сравнительная философия переживает весьма активное переосмысление и даже переходит в некое новое качество. Хотя данный предмет появился в учебных планах ряда российских университетов, а в некоторых случаях компаративистика даже заявлена в качестве главной области специализации, методологические основания, поле, задачи и цели этой дисциплины остаются расплывчатыми и слабо определенными.

На протяжении советского времени с его засильем монофилософских подходов, компаративистика могла развиваться только в рамках истории философии, причем желательнее древней, а также региональных исследований — востоковедения, латиноамериканистики, африканистики и т.д. В СССР происходило вырождение компаративных исследований в безопасный поиск локальных сходств, влияний и связей, либо в масштабные и ничем не подкрепленные типологизации, основанные на четко предписанной идеологической и интеллектуальной основе.

Как отмечает Н. Кирабаев, “сегодня мы всё больше и больше понимаем, что нам не хватает того, что было потеряно с “уходом” исторического материализма. Это проблемы общей теории философии и социологии, а также философские традиции социальной критики. Мы больше сравниваем и описываем, нежели занимаемся критикой в процессе сопоставления” (Кирабаев 2007: 88). Этот минимализм современной компаративистики волнует многих ее представителей, которые все больше обращаются к социальным проблемам и к попыткам создания новой критической теории на основании компаративной философии.

С развалом СССР в России появились и новые области социального и гуманитарного знания, ранее не институализированные в силу идеологических соображений, также основанные на сопоставительных практиках разного рода. Прежде всего это касается цивилизационной антропологии и культурологии. Однако, вышесказанное касается скорее узко предметных, дескриптивных в основе своей компаративных исследований. Если же говорить о методах, имеющих отношение к сравнительной философии, то здесь мы должны вспомнить таких ученых как М.М. Бахтин и Ю.М. Лотман, внесших важнейший вклад в осмысление проблемы диалога в гуманитарных науках и различия как основы сравнения. К сожалению, в силу узкой специализации гуманитарного знания в нашей стране, зачастую их работы оставались неизвестны философам, занимавшимся компарацией, потому что проводились по ведомству других дисциплин. Помимо общей необходимости освобождения от описательности и родимых пятен востоковедения (а значит неизбежно и ориентализма) и филологизма, одной из насущных проблем отечественной компаративистики является разработка эпистемологии других регионов земного шара, выходящих за рамки знакомой дихотомии Восток-Запад.

В России издается крайне мало учебников и учебных пособий по данной проблематике. Исключение составляет выпущенный в 2004 году в Петербурге учебник профессора А.С. Колесникова, возглавляющего Центр философской компаративистики и социогуманитарных исследований на базе Факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета. В Межвузовском центре гуманитарного образования по философской компаративистике и на кафедре Истории философии РУДН работа по созданию учебника велась безвременно ушедшей из жизни в январе 2008 г. Н.И. Петякшевой, профессором, доктором философских наук, автором целого ряда интересных работ по компаративистике, преподававшей в течение многих лет курс по сравнительной философии. В ходе изложения мы будем неоднократно обращаться к ее работам по различным проблемам сравнительной философии.

В целом же, сборники статей, коллективные монографии и другая литература, издаваемая по сравнительной философии нередко отличаются прикладным, описательным, минималистским характером, не вдаваясь в проблемы общеметодологических подходов и игнорируя важнейший момент необходимости осмысления и постановки под сомнение самих исторических, идеологических, эпистемологических оснований науки, которой они заняты. Именно эту цель и ставит перед собой учебное пособие, которое читатель держит в руках или видит перед собой на экране компьютера. Вместо того, чтобы концентрировать внимание на конкретных и достаточно узких, прикладных проблемах компарации, оно обращается постоянно к методологическим вопросам, особенностям эволюции философской компаративистики и изменениям самих ее оснований. Вместо привычного хронологического изложения материала в учебном пособии применяется комплексный подход, сочетающий рассмотрение исторических особенностей становления философской компаративистики с анализом ее наиболее актуальных проблем последних десятилетий, связанных с переходом в новое качество (интеркультурная философия, транскультурная философия, императивная философия, кросс-культурная философия и т.д.).

Таким образом, учебное пособие делится на две части. Одна рассказывает, в основном, о генеалогии этой дисциплины, акцентируя внимание на ее изначальных ограничениях, обусловленных комплексными особенностями формирования этой науки в прочной связи с риторикой модерности и порождаемой ею традицией восприятия другого как присвоения или отторжения, постоянно сопоставляет "темную" и "светлую" сторону компаративистики, проблематизируя эту область научных исследований и проводя историческую деконструкцию ее целей, задач, научного аппарата и методов.

Вторая же часть концентрируется на методологических тупиках компаративистики и возможных путях выхода из них, предлагаемых западными и незападными теоретиками сегодня. При этом и само учебное пособие является компаративным в том смысле, что оно постоянно — явно и подспудно — сопоставляет три совершенно различные, хотя и находящиеся в постоянном диалоге или, иногда, споре модели исторического развития компаративных исследований — западную, незападную и российскую, раскрывая причины появления определенных локально и исторически обусловленных моделей компарации.

Некоторые темы, освещение которых предполагается в учебном курсе "Философская компаративистика", не вошли в данное учебное пособие или освещены предельно кратко. Это касается развития компаративистики в России, генеалогии герменевтического начала в компаративных студиях, взаимоотношений компаративистики и постмодерна, современных исламских и африканских компаративных исследований и т.д. Данные темы вполне доступны для самостоятельного изучения, так как существует большое количество опубликованных источников, как отечественных, так и зарубежных. Кроме того ограничения объема не позволяют нам осветить их в полной мере.

В центре внимания современной, переосмысленной компаративистики, освобождающейся от ориенталистских родимых пятен, стоят проблемы герменевтики. Это делает философскую компаративистику важным предметом в процессе выравнивания перевеса технократического типа образования и знания и реабилитации гуманитарного знания, действующего в сфере понимания, вчувствования, а также актуализации критического, а не только позитивного знания. Сами особенности становления, развития и кризиса компаративистики, осознаваемого и практикующими ее философами, связаны с неизбежным повышенным вниманием к проблемам европоцентризма и логоцентризма. Соответственно, важнейшей целью этого курса, связанной с самой сутью научной области, которой он посвящен, является и корректировка европоцентристских форм знания, и введение в интеллектуальное и образовательное пространство иных эпистемологических моделей, рассматриваемых в диалогических отношениях с западной философской традицией.

Учебное пособие носит междисциплинарный характер и находится на стыке истории философии, философской антропологии, культурологии, постколониальных и деколониальных и гендерных исследований, а также других гуманитарных дисциплин. Это не случайно, поскольку сама и сама философская компаративистика по определению является интердисциплинарной областью и на протяжении всего своего существования пересекалась и вступала в диалог с разными социальными и гуманитарными

науками. Сегодня происходит еще более активный процесс размывания границ между философским и другим гуманитарным знанием в рамках компаративистики.

Еще один крен, который призвано устранить данное учебное пособие — это традиционная для компаративистики дихотомия Восток-Запад и внимание, в основном, к трем философским традициям — условно говоря, европейской, китайской и индийской. Мы намеренно больше внимания уделили конкретным примерам новейшей кросс-культурной и транс-эпистемологической философии, не связанной с этими традиционными топосами компаративистики, но выходящими в лишь недавно вошедшие в поле ее внимания Карибский регион, Африку, Латинскую Америку, арабо-исламскую философию и т.д.

Книга, которую читатель держит в руках или видит перед собой на экране компьютера, представляет собой гипертекст не только в прикладном смысле компьютерных технологий, но и в более глубоком логико-композиционном значении. Она намеренно написана вне привычной иерархической линейности логоцентрического позитивистского научного дискурса. Ее части не всегда вытекают одна из другой, не выстроены по цепочке, но напротив, достаточно самостоятельны и связаны друг с другом горизонтально. Она не построена на принципе векторной, последовательной подачи материала от начала к концу. Проблематика учебного пособия освещается в разных главах с разных сторон, причем между этими частями существуют внутренние переключки и связи, порой ассоциативные. Это не только требует от читателей известной подготовки и сотворчества, а также умения мыслить ризоматически, но и дарует им дополнительные возможности восприятия, не ограниченные жесткими рамками навязываемой автором концепции. Книгу можно начать читать с любого места, пропускать в ней отдельные сегменты и вновь возвращаться к ним позднее при необходимости. В этом смысле большим подспорьем послужит сквозной глоссарий учебного пособия. Подобный стиль — не дань моде. Он оказался обусловлен и самим предметом, о котором идет речь, и эпистемологической позицией автора.

В данном учебном пособии намеренно задана двойная перспектива видения философской компаративистики, которая постоянно соотносит исторический контекст, связанный с историей модерности, ее риторики и ее моделей знания и самый современный срез социальной реальности, связанный с глобализацией и ее трактовкой иною. Ведь переосмысленные модели компаративистики, такие, как интеркультурная философия, неизменно соотносятся с проблематикой альтерглобализма. В методологическом смысле практически все учебное пособие выстроено на эпистемологических, онтологических и этических установках и понятиях так называемого деколониального проекта, идеальной моделью межкультурных отношений в котором выступает транскulturация, а в философском смысле — транс-эпистемологический диалог, реализуемый путем плюритопической герменевтики. Автор пособия разделяет основные принципы группы по изучению модерности/колониальности (или деколониального проекта) и является уже в течение длительного времени активным участником этого международного проекта, практически не известного в нашей стране.

Таким образом, в учебном пособии ставится еще одна дополнительная задача — представить отечественному читателю основные наработки, понятия, теории группы по изучению модерности/колониальности. А сама тема — генеалогия и современные проблемы кросс-культурной философии — как нельзя лучше подходит для решения этой побочной, но важной задачи, так как в рамках этого проекта компаративистика рассматривается как яркое проявление риторики модерности и реализация механизмов ее самопровозглашения, тогда как транс-культурное, транс-эпистемологическое, транс-ценностное начало лежит в самой основе деколониального сознания и мышления как идеальной модели будущего.

Хотя подобные курсы и читаются в ряде университетов России, но они нередко носят дескриптивный и узко историко-философский характер, не затрагивая современных проблем и не подвергая деконструкции основы описываемого предмета. В данном же учебном пособии и в курсе упор сделан как раз на самые актуальные, активно дискутируемые в мировой науке вопросы связанные с состоянием и перспективами развития философской компаративистики и с ее переходом в новое качество. Учебное пособие отличается от других методических материалов по философской компаративистике диалогической выстроенностью, постоянным соотношением западных и незападных путей трактовки различных проблем

сравнительной философии, обнажением контекстуальной обусловленности ее основных категорий и терминов, последовательно проведенным на протяжении всего курса анти-европоцентристским подходом.

Если вопросы взаимодействия, разнообразия, диалога эпистемологических традиций и возникали в разных дисциплинах и курсах раньше, их интерпретация чаще всего носила достаточно традиционный характер в рамках истории философии, социальной философии, культурной антропологии, цивилизационных исследований, но не касалась категорий и проблематики таких новых и практически не существующих в отечественной традиции междисциплинарных отраслей гуманитарного знания, как пост и де-колониальный дискурс, культурные исследования, специфические гуманитарные аспекты глобализации, постнациональных исследований и т.д. Данный курс как раз и направлен на устранение этого зияния и вводит в отечественный образовательный процесс новую проблематику и пути ее решения, открывая отечественный образовательный процесс для интер-дисциплинарных проектов, которые станут характерны уже для образования XXI века.

#### **ПРИМЕЧАНИЯ**

*Кирабаев Н.* Философская компаративистика и социокультурная критика. Выступление на межвузовской конференции "Проблемы философской компаративистики" в рамках "Дней Петербургской философии" 16 ноября 2007 г. // Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики "Хора", № 1-2, 2007, стр. 87-91.

# Тема 1. ПРЕДМЕТ, ЗАДАЧИ, ЦЕЛИ, МЕТОДЫ И НАУЧНЫЙ АППАРАТ ФИЛОСОФСКОЙ КОМПАРАТИВИСТИКИ

*"Компаративная философия как открытое, методологически точное, герменевтически бдительное и, в то же время, преданное экзистенциальным проблемам сравнительное исследование человеческих ориентаций в мире — все еще находится в стадии зарождения".*

Вильгельм Хальбфасс

## 1. ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС КОМПАРАЦИИ

Компаративистика в современном понимании и наиболее общем смысле представляет собой комплекс социальных, гуманитарных и естественных дисциплин, основным методом и формой существования которых является сравнение, которое, как гласят многочисленные определения самих компаративистов, позволяет выявлять общее и особенное в изучаемых явлениях, а также причины этих сходств и различий, выдвигать общие теоретические гипотезы и их эмпирические подтверждения. Компаративистика охватывает языкознание, литературоведение, фольклористику, биологию, правоведение, экономику, политологию, этнографию, философию, социологию, историографию, антропологию и др. Как отмечает А.С. Колесников, "сравнение, компарация как способ существования критичности свойственно человеческому мышлению вообще. Можно сказать, что компарация имманентна биопсихической сущности человека, в этом заключается ее онтологический аспект. Индивид, сравнивая, проявляет свободу своей мысли. Общество, предоставляя условия для интеллектуальной свободы критических сопоставлений-сравнений, воссоздает идеальную модель самосознания, выходящую за пределы конкретной культурно-исторической традиции. Таким образом, развивающееся сравнение становится актом обретения внутренней свободы, а компаративистика — реальным осуществлением *свободомыслия* (Колесников 2003: 22) (Web-кафедра философской антропологии <http://www.anthropology.ru/>).

Гносеологический же статус сравнения связан с самим характером человеческой деятельности, которая обуславливает его как простейшую разновидность умозрения. По словам Н.И. Петякшевой, "механизм компарации действует в процессе определения понятий на основе фиксации родовидовых отношений исследуемого предмета по признакам сходства и различия. Сравнительный подход имплицитно содержится в любой научной деятельности, так как лежит в основе самых элементарных классификаций в любой области знания" (Петякшева 2007: 960).

## 2. КОМПАРАТИВИСТИКА И ЛОГИЧЕСКИЕ ПРИЕМЫ И ОПЕРАЦИИ

Компаративисты, как правило, рассматривают методологические основы своей дисциплины в рамках приемов познания, свойственных формальной логике, что отнюдь не облегчает задачу определения специфики этой науки, да и вообще ставит под сомнение правомерность выделения ее как отдельной научной дисциплины. По-видимому, скорее следует говорить о компаративном методе, который может выполнять самые разные функции и не абсолютизировать сравнение как таковое, а рассматривать его как одно из средств познания.

Практически все компаративисты выделяют анализ и синтез как два основных подхода сравнительной философии, которые предполагают в конкретном применении к компаративной философии рассмотрение определенного диалога или спора философских и интеллектуальных традиций и непременно выявление "мотивов и фундаментальных целей построения этой концепции. Кроме того, аналитический подход предполагает рассмотрение концепции, идеи уже как результат анализа и интерпретаций предшествующих систем, как содержание некоего диалога философских и культурных традиций. Истинное содержание исследуемой концепции можно выявить, имея в виду принципиальную незавершенность и открытость ее для последующих трактовок и интерпретаций" (Колесников 2003: 22-23).

### 3. МЕТОДЫ КОМПАРАТИВИСТИКИ

В обычных перечислениях методов компаративистики наблюдается некоторое смешение категорий разного порядка, либо тавтология. Так, среди этих методов наиболее часто фигурируют сравнение, сопоставление, диалог, [аналогия](#), параллелизм, типологизация и даже интерпретация. Здесь имеет место быть явная эклектика и анахронизм подходов, так как некоторые элементы так называемых логических индуктивных канонов Дж. С. Милля, рассматриваемые им как основа научного познания и контекстуально и исторически обусловленные его позитивистской позицией, оказываются здесь перемешаны с категориями герменевтики, имеющими совершенно иное происхождение, логику и основания. Мало кому удавалось четко выразить различие между сравнением и сопоставлением, аналогия представляет собой, по-видимому, возможный результат сопоставления на основании сходства, как и поиск параллелизмов.

Интерпретация — слишком туманное, расплывчатое и многозначное понятие, чтобы использовать его в качестве одного из методов, наряду с аналогией, а диалог — концепт, далеко выходящий за рамки только лишь прикладного метода компаративистики в сферу путей и способов познания и восприятия мира и человека, особенно если его понимать в герменевтическом смысле.

Компаративистика несомненно может способствовать утверждению диалога как *нормы* философского мышления и самого историко-философского процесса, рассматриваемого тогда именно в коммуникативном разрезе как диалог философских культур и идей, но при этом диалог нельзя все же рассматривать как инструмент компаративистики. Таким образом, по сути мы возвращаемся к одному единственному “законному” методу компаративистики, который, собственно, и дал ей название, а именно, к сравнению, к поиску сходств и различий. Здесь же начинаются и сложности. Ведь сравнение — операция предельно отвлеченная и идеальная, ни одно сравнение нельзя в принципе довести до конца в реальности. “Сходство” в наиболее отвлеченном философском смысле представляет собой общность неких качеств между понятиями или предметами. Это отношение родственное равенству. Если у пары объектов есть хотя бы один общий признак, можно говорить о сходстве объектов этой пары. Различие представляет собой также в наиболее общем философском смысле сравнительную характеристику объектов на основании того что признаки, присутствующие у одних объектов, отсутствуют у других. В силу невозможности сравнения по всем параметрам, для установления сходства и различия пользуются так называемыми релевантными или определяющими атрибутами, но они также носят не абсолютный, а весьма условный характер.

Итак, в основе сравнения лежит поиск сходств и различий, причем, как мы увидим в дальнейшем, эволюция компаративного метода идет в направлении от сходства к различию и многие компаративисты считают, что сравнительную философию, начиная со второй половины XX века можно скорее назвать наукой поиска различий и выяснения их смысла и ценности. А в основе наиболее простых и базовых форм сравнения как логической операции лежит аналогия (от древне-греческого “соответствие, сходство”) в значении сходства предметов (явлений и процессов) в каких либо свойствах и познания путем сравнения. Для успешного применения аналогии между сравниваемыми феноменами должно иметься как различие, так и подобие. Основа сравнения или *tertium comparationis* должно быть более знакомым, чем то, что подлежит сравнению. В так называемой метафизической аналогии предполагается, что сходство и различие вещей существуют в единстве, а физическая аналогия требует хотя бы их рассмотрения в нераздельности.

Атрибутивная аналогия переносит основание подобия двух вещей с первого члена аналогии на второй. В пропорциональной аналогии каждый из членов содержит некие черты, в которых он одновременно подобен и неподобен другому. В основе первых научных исследований в области компаративистики нередко стояло так называемое умозаключение по аналогии. Знание о каком-то более изученном или знакомом предмете переносилось по аналогии на менее изученный, но сходный, по мнению исследователя, по существенным свойствам объект. Аналогия оставалась главным средством компаративного анализа в тот период, когда компаративистика существовала в своей позитивистской фазе. Более подробный разговор об этом впереди. Однако, гуманитарные формы компаративистики в XX веке

отказались от аналогии и стали все чаще обращаться к метафоре, как более адекватному инструменту компаративистики и ключу к пониманию другого знания и представления о мире, а также к диалогизму.

#### **4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ ПО АНАЛОГИИ**

Вспомним, как в формальной логике и классической европейской методологии познания определяют сравнение и аналогию. Это – базовые логические приемы мышления, используемые и в науке, и в повседневной жизни, и в философии. С помощью сравнения выявляется сходство и различие сравниваемых предметов, то есть наличие у них общих и различных свойств. Сравнение приводит к правильному выводу, если сравниваемые понятия однородны и сравнение осуществляется по таким признакам, которые имеют существенное значение. Сравнение подготавливает почву для применения аналогии. С помощью аналогии сходство предметов, выявленное в результате их сравнения, распространяется на новое свойство (или новые свойства). Однако, при ближайшем рассмотрении выясняется, что оба условия правильности сравнения весьма относительны, а само сравнение легко обнаруживает свою условную природу всего лишь риторического приема, а не объективной реальности. Сравнение же по аналогии, в силу своей тесной связи с метафорой и переносом значения, напрямую связано с философией языка, а к предполагаемой объективной реальности имеет лишь косвенное отношение. Классическое рассуждение по аналогии имеет следующий вид:

А обладает свойствами А, В, С, Д;

В обладает свойствами А, В, С;

Вероятно В обладает и свойством Д.

Здесь ключевым словом является слово “вероятно”, обозначающее правдоподобный, а не достоверный характер заключения по аналогии. Поэтому она не является доказательством, но может служить основой гипотезы, причем далеко не всегда верной, что очень хорошо иллюстрируется историей ранней компаративистики, одной из ветвей которой был как раз поиск аналогий, иногда беспочвенных. Но даже позитивист Милье признавал, что его методы подобия, различия, остатков и сопутствующих изменений помогают установить только самые простые, эмпирические (причинные) связи между свойствами непосредственно наблюдаемых нами явлений. И даже в этом случае не обойтись без гипотезы и ее уточнения, тем более если речь идет не о материальной реальности, а об истории идей. Иными словами, следует признать эвристическую ценность аналогии, но не абсолютизировать ее значение. Единственным исключением здесь может выступить так называемое структурное сходство, основанное на принципе изоморфизма, используемое как понятие в математике и потому к гуманитарным наукам имеющее лишь опосредованное отношение. В компаративной же философии такой основой сравнения даже в наиболее отвлеченном виде выступает крайне релятивная вещь – возможные образцы, архетипы, единицы философского мышления, которые в разных комбинациях входят в системы различных мировых философов.

#### **5. ЯБЛОКИ И АПЕЛЬСИНЫ: НЕМНОГО О ЛОЖНОЙ АНАЛОГИИ**

Возьмем пример, связанный с английской идиомой “сравнивать яблоки и апельсины”, смысл которой как раз и высмеивает умозаключения, основанные на ложной аналогии, подчеркивая такие различия между сравниваемыми предметами и явлениями, которые делают их в принципе несопоставимыми, как яблоки и апельсины или, в других языках, “яблоки и груши”, “картофель и маниоку”, а может быть даже, с некоторым налетом абсурдности, “бабушки и жабы” или “лошадь и самовар” или “яблоки и демократию”, как это предлагает Ю. Волох (Vолоkh 2005). Во всех случаях один из элементов уподобляется другому и затем ему выставляется оценка, в зависимости от большего или меньшего сходства: образно говоря, яблоко ругают за то, что оно не является хорошим апельсином. Иными словами, в этой идиоме, не случайно воспроизводимой практически во всех языках, есть еще один скрытый смысл, очень важный для осмысления компаративной методологии вообще — какой из элементов сопоставления имплицитно воспринимается как норма, а какой — как отклонение от нее, какие критерии сравнения при этом используются. Ведь сама процедура компарации не возможна без явного или неосознанного выбора



такой точки отсчета. Соответственно сравнивая, мы должны по крайней мере стремиться сопоставлять “яблоки” с “яблоками”, чтобы не обидеть “апельсины”. Однако, эта логическая прозрачность, в которую к тому же сразу же вкрадывается этический элемент — на самом деле кажущаяся и очень легко рассыпающаяся, в зависимости от выбранных нами оснований сравнения, как это было показано целым рядом ученых. Иными словами, сама операция сравнения является не нормативным утверждением, а дескриптивным по своей сути и уже поэтому отличается относительностью даже в рамках формальной логики.

В конечном счете оказывается, что сравнивать можно все, что угодно, даже яблоки и апельсины. Так, в русском языке как и в греческом, эта идиома теряет смысл, потому что присутствует необходимое формальное основание для сравнения. Ведь русское слово “апельсин” этимологически означает “китайское яблоко”. Но что это доказывает? Лишь то, что само по себе сравнение не может быть научной дисциплиной. Компаративистика — это способ интерпретации, причем далеко не абсолютный, а не наука.

## **6. ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ КАТЕГОРИИ РАЗЛИЧИЯ В ПОСТМОДЕРНИЗМЕ**

Дальше сложности только продолжают. Ведь в философии понятие различия перегружено смыслами и поэтому употреблять его без оглядки на всю существующую сегодня традицию осмысления различия мы уже не можем. А значит не можем и не вспомнить понятие различия (*différance*, в русских переводах также “различие”, “различение” и “разграничение”), введенное французским деконструктивистом Жаком Дерридой в 1967 году в пике структуралистскому бинаризму и истории всей европейской метафизики. Деконструируя бинарное понимание отличия, основанное на четком делении знаков по признаку наличия или отсутствия у них неких маркированных элементов как единственных показателей различия между двумя терминами оппозиции, Деррида предложил концепцию “различания” как разграничивания, как прежде всего временной отсрочки, отстояния по времени, ведь французское слово “*différer*”, на основе которого Деррида и составил свой неографизм, означает и “различаться” и “отсрочивать”. Этот временной разрыв влечет и разрыв в пространстве. Получается, что различание отличается от различия своей длительностью, тем, что оно представляет собой процесс, “систематическое порождение различий”.

Особенно четко Деррида сформулировал эту мысль в книге “Диссеминация”: “Не позволяя себе попасть под общую категорию логического противоречия, различание дает возможность учитывать дифференцированный характер модусов конфликтности или, если хотите, противоречий” (Derrida 1972: 403). Получается, что различание не просто уничтожает, примиряет или снимает в гегелевском смысле противоположности, но позволяет им одновременно сосуществовать в рамках процесса дифференциации. Тем самым в категории различания выражается спор Дерриды с метафизикой, абсолютизовавшей определенные категории — сущность, душу, дух, материю, становление, свободу, чувственный опыт, язык, науку и т.д. Все они, согласно Дерриде, выражают тотальность и замкнутость на себе самой рациональности модерности. А различание фокусируется на игре присутствия и отсутствия и на совершенно другой генеалогии — это бессознательное Фрейда (след), философия Ницше, хайдегеровское разрушение онто-теологии, понятие жертвы Ж. Батая и т.д. Хотя Деррида не ставил себе целью расшатать компаративные подходы, сама его атака на логоцентризм западной философской традиции и обнажение внутреннего иррационализма европейской рациональности косвенно, конечно, ставит под сомнение и компаративную методологию как один из любимых инструментов западного логоцентрического субъекта.

Еще более интересно поступил Жиль Делез, когда освободил понятие различия от связи с такими привычными категориями формальной логики как тождество, подобие, аналогия и противоположность. Ж. Делез и Ф. Гваттари попытались доказать в работе “Различие и повторение”, что различия несводимы к чему-то идентичному, что они только лишь соотносимы друг с другом. Ученые привлекли внимание к тому что не может быть некоего объективного стандарта, который позволил бы объективно определить “величину различия” одного явления по отношению к другому. Все они образуют по отношению друг к другу децентрированную подвижную сетку. Следовательно, не может существовать

некого универсального кода, который бы определял все семиотические системы. Есть лишь "бесформенный хаос" (Deleuze, Guattari 1968: 356).

## **7. ПРИКЛАДНЫЕ, ДИАХРОННЫЕ, ИМПРЕССИОНИСТИЧЕСКИЕ И ДРУГИЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ КОМПАРАТИВИСТИКИ**

Наиболее часто встречающееся сегодня определение философской компаративистики трактует ее как отдельную отрасль философского знания, которая основывается на постоянном диалоге источников и голосов мыслителей из разных культурных, языковых и философских традиций. Сразу же обращает на себя внимание некоторая зыбкость этого определения, как в смысле расплывчатости самого поля и предмета исследований (сравниваться в компаративистике может, в сущности, что угодно, элементы из самых разных областей философии (The internet encyclopedia of philosophy <http://www.iep.utm.edu/>) — от проблемы человека до морали, от эстетики до онтологии), так и в смысле описания ее метода (диалог), положенного в основу определения и выступающего как единственный отличительный признак, но не обладающего при этом все же достаточно убедительным моносемантическим потенциалом в рамках традиционного философского знания (ведь под диалогом можно понимать самые разные вещи и это слово далеко не всегда воспринимается сугубо как философский метод). Чаще всего диалог рассматривается здесь как герменевтическая модель, которая оценивается в рамках западных трактовок и понимания герменевтики, что заведомо суживает ее потенциал.

Более концептуальным и современным, хотя также отличающимся некоторой импрессионистичностью, является определение компаративной философии, предложенное одним из ведущих специалистов в этой области в России А. Колесниковым: В "универсальном", "внутреннем" или глубоком смысле философская компаративистика означает выход за пределы всех культурных различий к универсальности и уникальности человеческой души, экзистенции, соотносении и "совпадении" "уникального" с "уникальным". В "локальном", "внешнем" смысле философская компаративистика означает выявление сходств и различий, общего и особенного в философских учениях, традициях и культурах и их типологию (Колесников 2004).

Можно пойти другим путем и ограничиться более прикладным определением компаративистики, просто раскрыв композицию ее основных элементов, не затрагивая при этом проблему целей и задач. Так, по словам Н.И. Петякшевой, философская компаративистика "заключает в себе теорию компаративистики, исследующей различные области сравнений... и сравнительно-исторический метод (подход)" (Петякшева 2007: 960).

Некоторые исследователи предпочитают сугубо диахронный подход к определению философской компаративистики, подчеркивая лишь особенности генеалогии ее зарождения и тесную связь с ранним востоковедением, тем самым не только заведомо суживая область ее применения, но и снимая вопрос о цели, задачах и методах [кросс-культурной философии](#). Так, В.К. Шохин утверждает, что "философская компаративистика или сравнительная философия — область историко-философских изысканий, предметом которой является сопоставление различных уровней иерархии (понятия, доктрины, системы) философского наследия Востока и Запада" (Шохин 2004).

Действительно, открытия индо-европейских параллелей явились катализатором рождения философской компаративистики. Хотя с самого начала в ней помимо прикладной задачи типологизации философских систем Востока и Запада присутствовала хоть и в зачатке более общая проблематика сравнительных исследований в контексте "теории миграции", впервые сформулированной в философском смысле Ф. Шлегелем. Кроме того, оценивать сегодняшнюю компаративистику как всего лишь сравнение Востока и Запада представляется анахронизмом.

Вероятно, вполне правомерно употреблять термин "философская компаративистика" в отношении исторического развития этой дисциплины и ее состояния в XIX и отчасти в первой половине XX в., но ее сегодняшний статус и те кардинальные изменения, которые произошли в методологии, основных подходах и инструментах этой научной области за последние несколько десятилетий, свидетельствуют о

том, что она перешла в совершенно новое качество, возможно, требующее и нового имени. Подробнее об этом — впереди, но следует упомянуть ряд появившихся недавно моделей и терминов, обозначающих качественно новый этап ее существования. Это кросс-культурная философия, согласно Этану Милзу (Mills 2007), это ["импаративная философия"](#), предложенная [Раймундо Паниккаром](#) (Panikkar 1988), это философия сплава или "фьюжн философия" Сидеритса (Siderits 2003), это [интеркультурная философия Р. Форнета-Бетанкура](#) (Fornet-Betancourt, Tamayo-Acosta 2005), наконец, это [транскультурная](#) и деколониальная философия, основанная на [плюритопической герменевтике](#) и разрабатываемая международным проектом модерности/ деколониальности (Mignolo 1995).

А.С. Колесников называет компаративную философию "экзотическим" направлением историко-философского исследования и указывает, что ее предметом являются "не только философские культуры великих цивилизаций ("философских цивилизаций"), но и проблемы, связанные с различиями и сходством между ними. В этом последнем смысле компаративную философию можно назвать метафилософией или "философией философии" (Колесников 2003: 12).

## **8. УНИВЕРСАЛИСТСКОЕ И ПАРТИКУЛЯРИСТСКОЕ НАПРАВЛЕНИЯ КОМПАРАТИВИСТИКИ**

С самого начала в развитии компаративистики прослеживаются два направления или цели — это идея утверждения синтеза философских систем, поиск методологических оснований интегративных процессов в философской мысли и проблема самоидентификации отдельно взятой философской культуры, то есть самобытность мышления определенной традиции. Можно сказать, что основной линией развития компаративистики является постепенный переход от идеи синтеза и создания единой мировой философии к идее понимания другого на основе признания права на различие философских культур и легитимности постижения этих различий в их самоценности и возможности диалога между ним с учетом сложностей эпистемологического, а не только языкового или культурного перевода, феномена неэквивалентности понятий в разных языках и прочной связи мышления и языка.

Компаративисты уже не заняты, как раньше поиском некоего философского эталона, образца, а скорее сконцентрировались на поиске соответствий между различными явлениями в развитии философских традиций и выявлении не только общих закономерностей (что было главной задачей компаративистики в прошлом), но и обязательно различий между ними, пытаясь при этом соблюсти единую методологическую основу, которая бы не была заражена философским европоцентризмом. Последнее далеко не всем исследователям представляется достижимым.

Как отмечает А.С. Колесников, поиск синтетической западо-восточной философии на основании подобию мысли Востока и Запада, как и акцентация только лишь новых и неизвестных элементов в философских культурах, одинаково непродуктивны. В первом случае происходит стирание различия в угоду похожести, во втором случае, уничтожается сама идея сравнения (Колесников 2003: 16). Более афористично эту же мысль выразил Ю.М. Лотман, когда сказал, что у говорящего и слушающего не может быть одинаковых кодов, ведь язык есть "код плюс его история" (Лотман 1992: 13). Тогда при полном подобию говорящего и слушающего исчезнет потребность и сама возможность коммуникации — им будет просто не о чем говорить, не сможет осуществиться перевод с языка моего "я" на язык твоего "ты". В "Семиосфере" Лотман назвал амбивалентные полилингвистические границы самыми горячими точками семиотизации и своеобразными переводящими механизмами, трансформирующими чужие тексты с тем, чтобы они могли быть поняты в нормативном языке определенной культуры, и, вместе с тем, остались в достаточной мере "чужими". Без этого необходимого различия культурный диалог был бы бессмысленным, а при абсолютном различии он стал бы невозможным (Лотман 2000: 262).

Эта проблематика очень активно осмысляется сегодня компаративистами, особенно теоретиками. Так, [Томас Касулис](#) в книге 2002 года "Интимность или целостность" (Kasulis 2002) пытается переосмыслить оппозицию универсального и локального в современном философском диалоге Востока и Запада (в данном случае, США и Японии) и повернуть ее в сторону нового поиска архетипов и наиболее очищенных от шелухи западной традиции основ, на которых строятся философские отношения в той или

иной модели. В соответствии с этим он выделяет культуры, ориентированные соответственно на интимность и на целостность и показывает пути их взаимодействия, причины непонимания и способы выстраивания определенных отношений.

В свете основного деления на два направления компаративистики – универсалистское и партикуляристское, следует отметить, что современная компаративистика пытается примирить эти казалось бы противоположные тенденции, ведь одним из ее главных методологических оснований является движение от частного к общему как основной принцип анализа. Сравнительный анализ актуализирует исследование генезиса универсального мировидения из исторических оснований отдельных культур. В компаративном разрезе эти основания рассматриваются в зависимости от историко-культурных традиций данного общества. При этом обнажается зависимость истоков философской рефлексии от конкретных этно-исторических типов культуры. Тогда поиск всеобщих универсальных оснований происходит от регионального к всеобщему, что меняет саму логику или перспективу философской рефлексии, помещая ее начало в локальное, инаковое, в различие. Таким образом, не отказываясь совсем от универсального, компаративистика, по мысли Н.И. Петякшевой, просто идет к нему своими путями — “снизу”, а не “сверху” (Петякшева 2007: 962). Это движение обусловлено общим кризисом философии как европейского феномена и постепенным дезавуированием натурализованного в сознании человека модерности западноевропейского представления о том, что есть философия и какова нормативная логика развития научного знания вообще и философского в частности.

Следует подчеркнуть изначально междисциплинарный характер компаративистики и постоянно растущее интер-дисциплинарное начало в ней, ее встречи и диалоги со сравнительным религиоведением, языкознанием, мифологией и фольклористикой в XIX веке, с социологией и антропологией, а также с цивилизационными исследованиями на рубеже XIX и XX вв., герменевтический и культурологический крен в середине XX вв., наконец, постмодернистские и постколониальные переключки в последние несколько десятилетий.

## **9. КОМПАРАТИВИСТИКА И ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

Несомненно, что компаративный подход присутствует во всяком историко-философском исследовании, потому что становление философской идеи всегда проходит сравнительную стадию. Она представляет собой рефлексивную философскую идею, ее развитие через самосознание. И само историко-философское познание развивало структурные компоненты компаративного подхода, такие как выявление ключевых понятий, определение историко-культурных предпосылок формирования той или иной концепции, осмысление различных контекстов важных для интерпретации (культурного, социального, религиозного, психологического и др.). Но хотя эти элементы присутствовали всегда в историко-философском знании как интенция, как метод, как тип исследования или даже “жанр”, как называет компаративистику Н.И. Петякшева (Петякшева 2007: 962), сравнительная философия формируется и позже других компаративных дисциплин, и позже других разделов философии и прежде всего истории философии, частью которой она обычно считается в нашей стране.

Подобное различие между философскими таксономиями России и Запада пытается обосновать А.С. Колесников, подчеркивая, что “рассмотрение философии как общей методологии познания привело к ослаблению внимания к философским идеям и учениям как к самосознанию культуры и специфической форме теоретического мировоззрения, имеющей не просто антропологический, но и личностный смысл. Этого не произошло на Востоке и отчасти в России, где дифференциация культуры длительное время обозначалась лишь как слабая тенденция” (Колесников 2003: 13). Иными словами, получается, что недостаточная мета-философичность российского знания, ранее осознававшаяся как дефект, тот факт, что философия в России не доросла до статуса философии в рамках господствующей в модерности [геополитики знания](#), неожиданно сослужили ей хорошую службу, в современную эпоху болезненной [ксенофилии](#) и актуализации в глобальном масштабе проблем взаимодействия философских культур, позволив занять ей, хотя бы гипотетически, виртуально, место “третьего голоса” в диалоге. Чтобы реализовать эту интенцию,

однако необходимо освободиться от тенет понимания философии как науки сугубо западной, что в России представляет особую сложность.

Однако вернемся к истории философии и месту компаративистики в ней. По-видимому, можно говорить об изменении наполнения понятия истории философии под воздействием более широкого вхождения в ее поле компаративных методик, что в свою очередь оказалось возможным лишь в ситуации философского плюрализма и утверждения диалога как основы гуманитарного знания и нормы современной истории философии. История философии тогда превращается в сравнительную историю различных философских культур, определяемых внешними и внутренними особенностями развития философской мысли.

## **10. МЕСТО КОМПАРАТИВИСТИКИ В ТАКСОНОМИИ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН НА ЗАПАДЕ**

В таксономии философских дисциплин в Западной Европе и США место компаративистики определяется несколько иначе. Там она стоит в одном ряду, но имеет важные отличия от [философской регионалистики](#) и так называемой всемирной философии. Регионалистика концентрируется, как можно догадаться из определения, на конкретном регионе (Китая, Индии, Африки и т.д.) и как правило не прибегает к компарации, особенно вне исследуемого региона. Так, известная работа Гегеля, сравнивающая философские системы Фихте и Шеллинга, приводимая традиционно в качестве примера предтечи компаративной философии, на самом деле в строгом смысле является примером регионалистики, потому что не выходит за рамки Европы.

[Всемирная философия](#) представляет собой антипод регионалистики, универсалистски стремящийся к созданию некой конструктивной, интегративной философии, принимающей во внимание все многообразие философских традиций во всех человеческих культурах всех времен и народов и направленной к созданию из них некоего общего смыслового единства, некоего универсального способа видения и интерпретации мира. Всемирная философия нередко вырастает из компаративистики, являясь как бы ее следующим логическим шагом и обнажая не всегда проявленное в кросс-культурной философии универсалистское просветительское начало поисков общности разума всего человечества. Однако различия между всемирной философией и компаративистикой очень важны. В идеале кросс-культурная философия ограничивается достаточно конкретными и узкими проблемами компарации (сравнивает несколько философов из разных традиций или четко определенные философские проблемы, как они реализуются в разных традициях), что позволяет ей действительно слышать голос и мнение другого, не искажая его, не растворяя его в общем потоке некой спекулятивной модели, создаваемой приверженцем всемирной философии, где присутствуют лишь некоторые вырванные из контекста и заведомо искаженные элементы мышления другого, которые не противоречат создающейся универсалистской условной модели всемирной философии.

Что касается философской регионалистики, то здесь мы не можем, к сожалению, обойти идеологические моменты, связанные с ее появлением в самых разных вариантах в социальных и гуманитарных науках в середине XX века. Что такое региональные исследования? Это дитя корпоративного университета, который рождается после Второй мировой войны, в эпоху холодной войны, где на первый план выходят социальные науки вместо гуманитарных. Но это еще и эра массовой деколонизации, что порождает особый тип или отрасль социальных исследований, который и называется регионалистикой (Mignolo 2003, Тлостанова 2004). И здесь можно провести своеобразную параллель — если западный [ориентализм](#), в том числе и в философской области, соответствовал эпохе главенства гуманитарного знания, то есть, кантовско-гумбольдтианскому университету с его расцветом позитивистски понятых гуманитарных наук, таких, как та же компаративистика во всех видах, то региональные исследования явились уже порождением социальных наук, которые целиком подавили собой гуманитарные. Прежняя цивилизаторская миссия в этот период сменяется на так называемый дискурс развития и модернизации и теперь уже американский университет начинает навязывать остальному миру путем своих социальных наук определенный тип модернизации и знаний.

Распределение научного труда в эпоху холодной войны можно упрощенно представить так: социология и экономика были прерогативой первого мира как “развитого и демократического”. СССР выступал для Запада в качестве объекта в силу идеологических причин, а антропология оставалась дисциплиной о третьем мире, который производил с точки зрения Запада лишь культуру. По настоящему последствия корпоративного университета стали ясны только с концом холодной войны, с распадом СССР, когда они автоматически стали переноситься на все страны бывшего первого, второго, третьего и четвертого миров. Введение в программу университетов компаративистик самого разного рода — от литературной до антропологической, политологической и философской — явилось яркой иллюстрацией этого процесса. Они представляют собой как бы переходные дисциплины между двумя эпохами — компаративной и социальных наук, пытаясь не всегда успешно их совместить и примирить.

## 11. НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ГЕНЕАЛОГИИ КОМПАРАТИВИСТИКИ И ЭТАПАХ ЕЕ РАЗВИТИЯ

Генеалогия и причины развития компаративистики в разные периоды истории схематично прослежены А.С. Колесниковым в следующем пассаже: “Философская компаративистика в начальной стадии была движима профессиональным интересом исследователей, отдельных мыслителей и была отчасти инициирована развитием культурного обмена. В XX в. в связи с крахом колониализма и выходом на арену стран “третьего мира” было актуализировано выяснение их роли в мировой философии, как и проблемами диалога, коммуникации, языка, постмодернизма, идентичности и, наконец, в 90-х годах XX века глобализма” (Колесников 2003: 14).

Но взгляды внимательно в те вехи развития компаративистики, которые предлагает выделять ученый. В XIX веке движителями компаративных штудий у него выступают энтузиасты – одиночки и туманно-обтекаемый “культурный обмен”. Тогда как на самом деле интерес европейских капиталистических империй модерности к восточному и в меньшей мере другому незападному “иному” в это время был связан прежде всего с колониализмом и формированием и поддержанием “колониальной матрицы современности”, в терминах [Э. Дусселя](#). А одиночки-энтузиасты либо доказывали своими трудами, не всегда осознанно, европейское философское превосходство, либо разочаровавшись в модерности, занимались [экзотизацией](#) иного и, в конечном счете, его присвоением. Ярчайшим проявлением этой специфически европейской шизофрении стал ориентализм, подробнее речь о котором впереди.

Формулировка А.С. Колесникова в отношении XX века также вызывает некоторое недоумение. Он говорит, что в связи с выходом на арену стран “третьего мира” было актуализировано выяснение их роли в мировой философии. Здесь налицо воспроизводимая снова и снова западная парадигма *изучения* иного как объекта, для которой важно не услышать его голос и узнать о его философии из первых рук, а выяснить (подразумевается, что силами западных ученых, хотя об этом и не говорится прямо) его роль в мировой философии, смысл которой определялся европейским сознанием, исходя из европейского опыта и посредством европейских критериев.

## 12. ОСОБЕННОСТИ СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОГО МЕТОДА

В XIX веке сравнительный метод существовал в гуманитарных и социальных науках, в основном в форме сравнительно-исторического подхода, в рамках которого сформировались основные виды исторических сравнений. Практически все они дожили до наших дней и продолжают существовать в рамках компаративистики в виде отдельных компонентов, хотя некоторые из них актуализированы в большей мере, чем другие. В целом сравнительно-исторический метод был призван выявлять и сопоставлять уровни в развитии изучаемого объекта, происшедшие изменения, а также определять тенденции развития. Среди видов исторического сравнения было принято выделять сравнительно-сопоставительный метод, выявляющий природу разнородных объектов, историко-типологический метод – изучение сходства конвергентных, не связанных по происхождению явлений, историко-генетическое сравнение, изучающее феномены, имеющие генетическую связь в их диахронном развитии и историко-диффузионное сравнение, при котором исследуются взаимовлияния различных явлений, основанные на заимствовании.

В конце XIX — начале XX века к этим методам присоединились и другие, связанные с негативной реакцией на позитивизм и поисками выхода из его тупиков, а значит, и с переосмыслением компаративных штудий. Примером последнего можно считать представление [В. Дильтея](#) о сравнительном методе как индивидуализирующем сравнении, которое носит антипозитивистский характер и по существу связано с зарождением герменевтики в ее современном понимании, а также теорию культурного синтеза его последователя Э. Трельча. В этом же ряду следует упомянуть и теорию идеальных типов в интерпретации М. Вебера, согласно которой в науках о культуре, в силу особенностей их объекта, понятия не могут быть целью научного исследования и не являются отражением эмпирической реальности, но могут быть лишь средством ее упорядочения. Понятия наук о культуре имеют идеально-типический характер и ученый должен постоянно осознавать статус и специфику применяемых им понятий. Вебер доказывал, что в отличие от естественных наук, науки о культуре пользуются понятиями, не выводимыми путем генерализации из реальности, но представляют собой мысленные конструкты, дающие идеальную картину феноменов и процессов. Получалось, что идеальный тип — это утопия, от которой по определению нельзя требовать объективности или связи с реальностью и единственным критерием ее релевантности является внутренняя непротиворечивость самой себе. Конструирование идеально-типических понятий и есть для Вебера фундамент методологии наук о культуре. Они задают направление формирования гипотез и являются средством сравнения и измерения действительности. Наконец, важным источником переосмысления компаративных методологий на рубеже XIX и XX веков стали взгляды О. Шпенглера и А. Дж. Тойнби, оперировавших различными сопоставительными техниками в сфере сравнения цивилизаций и выстраивания их типологий, речь о которых впереди.

### **13. МИКРО- И МАКРОКОМПАРАТИВНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

Методология историко-философского сравнительного анализа в отечественном понимании основывается на классификации объектов сравнения по признакам масштабности и содержательности. Микро-компаративные исследования могут изучать тексты даже одного философа (в эволюции его взглядов), сравнивать взгляды двух или более мыслителей на одну проблему или же сравнивать философские системы различных философов. Строго говоря, только последние два пункта могут относиться к компаративистике в западном понимании, при условии, что они сравнивают философов разных культурных традиций. Макрокомпаративистика в большей мере пересекается с кросс-культурной философией. Она сравнивает философские школы и целые направления исторические и национальные типы и формы философии, а также философию и другие гуманитарные и социальные науки. Как и всюду, сравнение выступает не целью, а средством расширения возможностей историко-философского исследования.

### **14. ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ В КОМПАРАТИВНОМ РАЗРЕЗЕ И РИТОРИКА МОДЕРНОСТИ**

Наконец, еще одна проблема, которую мы не можем не обозначить в предварительном обсуждении предмета и метода философской компаративистики, это проблема генезиса философии и переосмысления самой ее природы с учетом неевропейских эпистем и космологий, отмеченная стремлением избежать изоляционизма, монологизма и центризма в трактовке этого вопроса. Здесь камнем преткновения является легитимация и натурализация в эпоху модерности европейских представлений о том, что есть философия, а что ею не является, какой она должна быть, когда и где она началась, иными словами, западоцентризм (оксидентализм), тесно связанный с панлогизмом. Европейской эпистеме, начиная с XVI века, удалось не только успешно и убедительно провести положительную демаркацию себя в противовес другим, но и навязать это представление всему человечеству как норму, провозгласив себя единственной точкой отсчета, мировым центром. Более того, актуализация философского осмысления различия, основанная на процедурах компарации, тесно связана с возвышением Европы в эпоху модерности и с возникновением "мировой системы", а дискурс различия является важным инструментом провозглашения и поддержания европейского превосходства.

Интеллектуальная операция, лежавшая в основе оксидентализма, заключалась в том, что "временная традиция" европейской современности стала все больше основываться сама на себе и вписывать свое собственное прошлое в свое же собственное настоящее. Отправной точкой в этом логическом процессе стала колонизация Средневековья и создание современностью своего "временного колониально-эпистемологического различия" со средними веками. Не случайно именно в эпоху Ренессанса в европейской истории было установлено различие между "древними" и "современными". Определение "древние" относилось к собственному прошлому Европы, а термин "примитивные народы" касался истории за пределами Европы, которая воспринималась либо как "прошлое" (Китай, Индия), либо как "будущее истории" (Америка), или вовсе как люди без истории (Африка). Сегодня мы воспринимаем это деление как гегелевское, но на самом деле его основы были заложены еще в XVI веке в тесной связи с колонизацией Нового Света, со страхом вторичной периферической в тот момент европейской культуры перед исламской и тюркской ойкуменой, чье предвозрожденческое геополитическое доминирование было бесспорным, с такими более локальными событиями, как объединение восточного и западного христианства для борьбы с турками и отказ последних от эллинистических и византийских основ исламского мира. Именно тогда закладываются основы мифа о том, что эллинизм был напрямую связан с Европой, как и о том, что он мог претендовать на обширный и всеохватный универсализм, не хуже исламского в XV веке. Именно эта всем известная генеалогия, согласно которой Запад = эллинизм + римское наследие + христианство, несколько подкорректированная эпохой Просвещения, легла и в основу компаративистики, неразрывно и тесно связанной с риторикой модерности. Эта идеологическая "диверсия" приобрела окончательные формы в конце XVIII – начале XIX в., "похитив" греческую культуру в качестве европейской и западной, и затем поместив ее в центр мировой истории, а греческую философию сделав эталоном философии вообще.

Как отмечает Э. Дуссель, это "просветительское видение, подобно сплошной цементной стене скрывает, отгораживает от нас старую "разобценную Европу", Европу "темных веков", которая до XV века, по самым оптимистичным сценариям, была всего лишь периферией исламского, индийского и китайского миров — то есть, "Востока", гораздо более изысканного и развитого со всех точек зрения, нежели "центр" Старого Света...вплоть до конца XVIII века. От Гегеля, Маркса, Конта до Вебера — включая Фрейда, Гуссерля, Хайдеггера, Поппера, Левинаса, Фуко, Лиотара и Хабермаса — европоцентризм продолжает торжествовать, не будучи оспорен никем" (Dussel 2002: 232).

Оксидентализм существовал в самых разных формах — христианской, секулярной, капиталистической, колониалистской, но неизменно основывался на оправдании насилия и безоговорочной вере в благородную миссию модерности. [В. Миньоло](#) называет этот постоянный элемент мышления и культурного и политического воображаемого современности замороженностью, очарованностью модерностью, как едва ли не главным ее составляющим (Миньоло 2003). Без [оксидентализма](#), без особого пространства формулирования знаний и представлений о мире, осознающего себя как западное, но скрывающего при этом свой локальный характер, не возникло бы спустя три столетия и ориентализма, связанного с имперской экспансией Британии и Франции в Азию и Африку. Оксидентализм закреплял гео-историческое место западной культуры и фиксировал привилегированное пространство провозглашения или формулирования определенной теории. Теология и география того времени создали своего рода нулевую точку для рассмотрения мира и формирования суждений о нем. Эта точка зрения отрицала все остальные и порождала жесткие эпистемологические границы, которые были вновь подтверждены в XVIII веке, когда теология и тео-политика знания уступили место светской эго-логии и эго-политике знания (Mignolo, Tlostanova 2006). Начиная с эпохи Ренессанса и до сих пор, остальной мир описывается, интерпретируется и оценивается именно с западной точки зрения. Тогда модерность представляет собой всего лишь самописание европейской роли в истории, а не онтологический исторический процесс как таковой.

В XVIII веке люди, жившие за пределами Европы, стали локализоваться уже во времени, а не в пространстве. И светское понятие выпавших из истории или находящихся в ее прошлом народов заменило идею "неверных", характерную для христианской космологии. Миф и дискурс модерности породили и дискурс традиции как своего *иного*, а идея оксидентализма как универсализации западной цивилизации



стала единственной точкой отсчета и недостижимым идеалом для остального мира. Колонизация Нового Света сыграла ключевую роль в формировании западоцентризма (оксидентализма) в христианском европейском сознании. А сам он стал выполнять функцию периферии западного мира, без которой Европа не смогла бы осознать себя как центр мира вообще, как средоточие экономической и политической жизни, социальных отношений и, самое главное, стать той особой архимедовой точкой наблюдения за миром и классификации остального человечества. В период модерности легитимность этому взгляду придавало отождествление западной точки зрения со взглядом Господа. В период [второй модерности](#) такую легитимацию предоставила обожествленная оксиденталистская наука. При этом европейская идея суверенной власти, лежавшая в основе европоцентризма, реализовывала себя именно через отношения с иным, прежде всего, в форме колониалистского европейского проекта.

Парадигма бинарных оппозиций, подобных оппозиции современность/традиция — это примета второй или светской модерности, Западной Европы (главным образом, Англии, Франции и Германии после реформации). Все, что предшествует этой канонизированной истории, и прежде всего европейское Возрождение, оказывается помещено в разряд пред-модерности или в период ранней модерности. Так путь к модерности прокладывается в очередной раз по узкой геополитической тропе европоцентристского исторического времени, предполагающей превосходство настоящего (а не прошлого) и того типа человека, который основывался на ренессансном идеале, то есть, парадигматического белого европейца, выводя тем самым всех остальных за рамки истории модерности и человечества (Trouillot 1995).

Понятие модерности, начиная с эпохи Просвещения, стало автоматически означать Запад, Историю, Государство, Рациональность, а выпавший из модерности колониальный мир вне пределов Европы стал связываться с традицией, ритуалом, мифом, общиной, эмоциями, изгнанными в сферу того, *о чем* рассказывается, то есть, лишенного субъектности. В этой парадигме оставалась и остается невидимой и скрытой [“колониальность власти”](#) и тот факт, что современность не возможна без колониальности.

Постпросвещенческая модерность касается времени, а скрываемые ею имперско-колониальные отношения акцентируют пространство, но модерность неразрывно связана с пространством, как бы ни пытались это скрыть ее апологеты. Более того, можно сказать, что модерность неотделима от своеобразной европейской колонизации времени, в результате которой возникли расхожие исторические мифы, стадии развития, периоды, такие, например, как придуманный задним числом миф о тесной и непосредственной связи европейской традиции с греко-римским и иудейско-христианским наследием, на котором строилась в течение длительного времени и компаративистика.

## **15. ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ СОВРЕМЕННОЙ КОМПАРАТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ**

Завершая этот предварительный разговор о предмете и методах философской компаративистики, следует отметить, что эта научная область не существует в вакууме. Она постоянно обогащается путем диалога с новыми философскими направлениями и с другими социальными и гуманитарными дисциплинами — лингвистикой, герменевтикой, социологией, историей, антропологией и т.д. Подробнее об этой внутренней эволюции сравнительной философии и ее саморефлексирующем импульсе будет сказано в последующих темах. Однако, уже здесь хотелось бы отметить что компаративистский подход в философии постоянно переосмысляет сами механизмы компарации — сравнение, сопоставление, параллелизм, аналогию, интерпретацию, реконструкцию, что способствует более глубокому и диалогическому раскрытию механизма взаимодействия универсального и партикулярного в мышлении, выявляет логику ассимиляции идей той или иной философской школы, традиции, концепции в процессе становления новой философской культуры. По словам А.С. Колесникова, современная компаративистика показывает, *“как универсальные философские принципы преломляются через призму истории и культуры данного региона, эпохи”* и, с другой стороны, как *“своеобразные “повороты” философской проблематики в контексте регионального философского дискурса, заимствование и переосмысление концепций и понятий западноевропейской (восточной, африканской, латиноамериканской, буддийской, конфуцианской и т.д.) мысли служат выражению собственной культурно-философской самобытности.* (Колесников 2003).

Несмотря на тотальное воздействие постмодерна, остается актуальным и типологический подход, согласно которому определенная философская мысль интерпретируется в общефилософских категориях, а затем анализируется логика ее развития в контексте межкультурного взаимодействия. Здесь современная компаративистика обращается к таким методам, как содержательно-интуитивный, формально-рационалистический и инструменталистский.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

Колесников А. Кросскультурное взаимодействие в современном мире и диалог, 2004.  
[http://www.anthropology.ru/ru/texts/kolesnikov/russia\\_01.html](http://www.anthropology.ru/ru/texts/kolesnikov/russia_01.html)

Колесников А. Философская компаративистика в истории идей, 2003.  
<http://ideashistory.org.ru/pdfs/03kolesnikov.pdf>

Лотман Ю. Культура и взрыв. М., 1992.

Лотман Ю. Семиосфера. Санкт-Петербург: "Искусство СПб", 2000.

Миньоло В.Д. "Стойкое очарование (или эпистемологическая привилегия современности и куда двигаться дальше) // Личность. Культура. Общество. Том V, вып. 3—4 (17—18), 2003, стр. 87-115.

Петякшева Н. Компаративистика // Культурология. Энциклопедия. В 2 т. М., 2007, т. 1, стр. 960-963.

Тлостанова М. "Судьба университета в эпоху глобализации" // Высшее образование для XXI века. Сборник по материалам научной конференции 22-24 апреля 2004 г. под ред. И.М. Ильинского. Издательство Московского Гуманитарного Университета, 2004, стр. 285-293.

Шохин В. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия.  
<http://www.philosophy.ru/iphras/library/shohin.html>

Derrida J. La Dissemination. P., 1972.

Deleuze J. & Guattari F. Difference et repetition. P., 1968.

Dussel E. World System and "Trans"-Modernity. *Nepantla. Views from South*. № 3.2, 2002, P.221-244.

Fornet-Betancourt R., J. J. Tamayo-Acosta. *Interculturalidad, Dialogo Interreligioso Y Liberacion*. Editorial Verbo Divino, 2005.

Kasulis T. P. *Intimacy or Integrity*. University of Hawaii Press, Honolulu, 2002.

Mignolo W. *The Darker Side of the Renaissance* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

Mignolo W. "Globalization and the geopolitics of knowledge. The role of the humanities in the corporate university" // *Nepantla. Views from South*. 4.1., 2003, pp. 97-119.

Mignolo W. D. and Tlostanova M. "Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge". *European Journal of Social Theory* Vol. 9, No 1, 2006, pp. 205-221.

Mills E. "From Comparative to Cross-cultural philosophy", 2007.  
<http://www.hawaii.edu/phil/gradconf/file/Mills.pdf>

Panikkar R. "What is comparative philosophy comparing ?" // *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, Pp. 116-136.

Siderits M. *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*. Ashgate, 2003.

Trouillot M.-R. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. B., 1995.

Volokh E. On comparing oranges and apples, 2005. [http://volokh.com/archives/archive\\_2005\\_11\\_27-2005\\_12\\_03.shtml](http://volokh.com/archives/archive_2005_11_27-2005_12_03.shtml) - 1133478928

## ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ К ТЕМЕ 1

1. В чем состоит онтологический и гносеологический статус компарации?
2. Каковы основные методы компарации?
3. Назовите основные виды аналогии и механизм сравнения по аналогии.
4. Нормативный и дескриптивный элементы в операции сравнения.
5. Трактовка различия в современной философии и переосмысление компаративизма.
6. Диахронные, прикладные, описательные толкования компаративистики.
7. В чем суть эклектизма и синкретизма.
8. Два основных направления в развитии философской компаративистики.
9. Соотношение компаративистики и истории философии в России.
10. Западная таксономия философских компаративных дисциплин.
11. Виды исторического сравнения.
12. В чем различие между микро- и макро-компаративными исследованиями.
13. Проблема генезиса философии через призму компаративистики.

## Тема 2. СТАНОВЛЕНИЕ КОМПАРАТИВИСТИКИ КАК НАУЧНОГО МЕТОДА

*"Когда я сталкиваюсь с легендами о похищении произведений и перемещении их с Востока на Запад или с Запада на Восток, у меня неизменно возникает одна мысль: если вселенная снов, называемая нами Миром, это дом, куда мы входим неосознанно, как лунатики, то литературы можно уподобить стенным часам, развешанным в комнатах этого дома, к которому мы хотим привыкнуть. И в таком случае: 1) Глупо говорить, что какие-то из этих часов, тикающих в комнатах дома снов, показывают время правильно, а какие-то неправильно, 2) Глупо говорить, что какие-то из механизмов спешат на пять часов, потому что по той же логике они могут опаздывать на семь, 3) Если какие-то часы показывают без двадцати пяти десять, а через некоторое время без двадцати пяти десять покажут другие часы, глупо делать вывод, что вторые часы подражают первым".*

Орхан Памук "Черная книга"

### 1. ПОЧЕМУ КОМПАРАТИВИСТИКА ВЫДЕЛЯЕТСЯ В НАУЧНЫЙ МЕТОД В ПОСТПРОСВЕЩЕНЧЕСКОЙ ЕВРОПЕ?

Фундаментальный вопрос, который сразу же возникает в связи с осмыслением генеалогии компаративистики, это вопрос о том, не *как* сравнивать, а *что* и *зачем*, а также *когда* и *почему* она возникла как наука и кто был в этом заинтересован. Если же говорить о современном ее состоянии, то мы, как и в случае с другими областями социального и гуманитарного знания, прежде всего должны ответить на вопрос: каков смысл того, что мы делаем, какое знание мы продуцируем, зачем и для кого.

Хотелось бы отметить, что в самом вопросе "что именно мы сравниваем?" заложена не только проблема метода для сравнения сходств и различий, но главное и то, что сходства и различия структурируются властными отношениями — имперскими (Европа — Россия) и имперско-колониальными (Британия — Индия). А имперско-колониальные властные отношения в современном/колониальном мире, в свою очередь, в большой мере структурированы расовыми отношениями или расизмом на глобальном уровне. Имеется в виду не биологический расизм, а эпистемологический, ярким проявлением которого явилась и ранняя компаративистика как дисциплина.

В качестве самостоятельной методологии и теории компаративистика формируется только в Европе эпохи второй модерности, то есть, в просвещенческий и постпросвещенческий период. Так,

спекулятивная социальная философия просветителей постоянно обращалась к компарации как иллюстративному средству для подтверждения выдвигаемых ими идей. Это касается работ Тюрго, Кондорсе и Монтескье, который писал, что в каждом различии есть единообразие и в каждом изменении — постоянство. Подобно другим просветителям, он полагал, что существуют некие общие законы развития обычаев, нравов, культур, политических систем и гражданских институтов разных народов и стран, полагая, что задача исследователя — обнаружить закономерности проявления единого человеческого разума и классифицировать эти проявления на основе сравнения. Подходя к своему прообразу сравнительного метода в диахронном ключе, Монтескье в известной работе “О духе законов” проанализировал, как различные ценности, темпераменты, способы мышления и восприятия мира (дух народа) и даже климатические и географические условия влияют на разные формы правления.

Современному человеку хорошо видны европоцентристские и расистские основания этих умозаключений, связанные с бытовавшей в просвещенческой Европе иерархией человечества, ярко выраженной в построениях Канта и Гегеля. Для Канта просвещение было сознательным отходом человечества от состояния виновной незрелости, связанного с ленью и трусостью, как недопустимым экзистенциальным этосом (Kant 1954: 384). Такими незрелыми в моральном смысле, близкими к природе существами были для него америнды, африканцы, индийцы. Пользуясь принципами компарации, Кант создает классификацию народов и “рас” земли, прибегая по умолчанию к европейской идее человека как норме и оценивая всех остальных по степени удаленности от этого идеала. В классификациях, приведенных в “Антропологии с прагматической точки зрения” (Kant 1978), Кант предлагает определения индивида, национального характера, расовые классификации и даже дефиниции человечества как вида. В его рассуждениях о национальных характерах ярко проявляется легитимированное к этому времени превосходство Западной Европы и логика имперско-колониального различия, в соответствии с которой Англия, Франция и Германия объявляются самыми цивилизованными нациями на свете. А испанцам уготована роль представителей уже уходящей империи первой модерности. Причем их вторичность предсказуемо объясняется не вполне европейским (а частично арабским) происхождением. Об арабах же говорится, что это самые благородные люди на Востоке, но их темперамент имеет склонность к авантюризму. А горячее воображение араба, что с точки зрения Канта являлось большим недостатком, заставляет его видеть мир в искаженных и неестественных образах. Кант заканчивает свою антиарабскую инвективу замечанием, что даже распространение религии арабов было великой авантюрой (Kant 1960: 109).

Что касается остальных наций, то они отнесены Кантом к третьему типу национального характера, ведь даже если они и принадлежат Европе, но не ее “сердцу”. Тем самым Кант прокладывает дорогу будущему гегелевскому троичному геополитическому делению Европы на “сердце” (Англию, Францию и Германию), Юг и Северо-восток (Hegel 1956). Когда он размышляет о будущем мира, то предполагает, что все нации земли будут организованы в конце концов в соответствии с теми терминами и условиями, которые он описал в отношении Западной Европы.

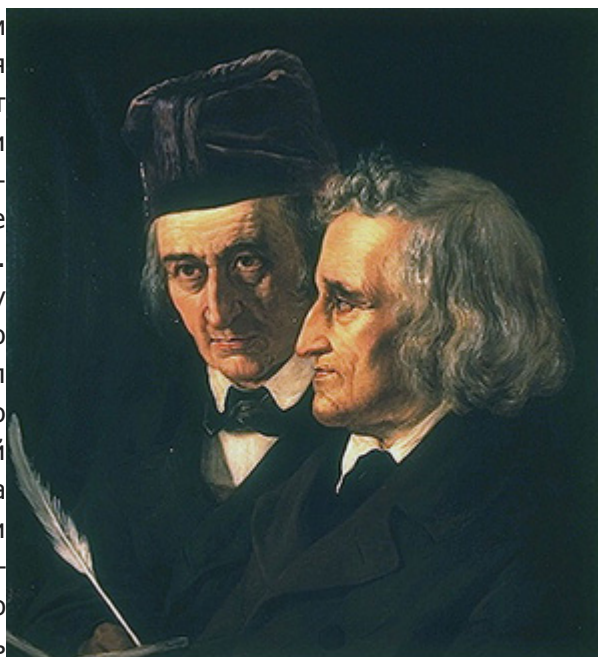
Самопредставление модерности, сложившееся в Европе на рубеже XVIII и XIX веков заведомо исключало пространственное измерение, акцентируя время, поскольку было связано с возобладавшими в этот период идеями мировой истории, прогресса, [эволюционизма](#) и т.д. Типичный пример в данном случае — гегелевская философия истории, где мировой Восток по отношению к Европе был расположен в прошлом, там, где началась история, но где она более не находилась. Китай, Индия и Япония уже не сосуществовали с Европой. Они принадлежали другому “времени”. “Настоящее” же истории находилось в Европе. Гегель утверждает, что история движется с Востока на Запад. Азия — это прошлое, Европа настоящее, а “молодость” Америки предопределила ее как будущее и продолжение европейской истории. Сначала христианство, а начиная с XVIII века, светские дискурсы цивилизаторской миссии и [ориентализма](#), взяли на себя роль некой измерительной линейки для классификации народов земли, а их основным инструментом стала компаративистика.

## 2. СТАНОВЛЕНИЕ СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОГО МЕТОДА

Важным фактором развития компаративистики послужили естественнонаучные достижения начала XIX века, предшествовавшие появлению дарвинизма. Прежде всего они касались биологии и таких ее областей, как сравнительная анатомия, эмбриология и физиология, а также палеонтологии. Компарация лежала в основе деятельности зоолога Ж. Кювье, его научного оппонента Э.-Ж. Сент-Илера, геолога Ч. Лайеля и др. Как отмечает В. Шохин, «среди основополагающих установок естественнонаучного компаративизма, оказавшихся перспективными и для гуманитарных наук, можно выделить прежде всего две. Объектом научного сравнения становится все в большей мере форма, а не функция, что и предопределяет возрастание роли морфологии и значения, придаваемого понятию гомологии (подобие, отсылающее к общему происхождению биологических форм). Разрабатывается и понятие исходной модели-архетипа (Р. Оуэн) как объясняющей развитие реально засвидетельствованных конкретных типов» (Шохин 2004).

Большое влияние на формирование сравнительно-исторического метода оказало развитие в XIX веке сравнительно-исторического языкознания, фольклористики, сравнительной мифологии и сравнительного изучения религий, а ближе к концу века и сравнительно-исторического литературоведения. Лингвистическая компаративистика питалась популярной тогда идеей о родстве языков, связанной с общим стремлением самых различных наук от фольклористики до эмбриологии доказать единство и общее происхождение человека. Родство языков трактовалось историко-генетически (как факт происхождения от одного общего праязыка). Сравнительно-историческое языкознание занималось установлением степени родства между различными языками в форме генеалогической классификации языков, реконструкцией праязыков, исследованием исторических процессов изменчивости в группах и семьях языков. Необходимость в таком системном подходе в языкознании возникла в определенном историческом и властном контексте. К концу XVIII—началу XIX века господствующими языками второй модерности, у которых была монополия на философское знание, стали три языка — английский, французский и немецкий. Открытие санскрита в этот период и гипотеза индоевропейских языков позволили в очередной раз выстроить языковую генеалогию европейского превосходства, основанную на гегелевском представлении об историческом прогрессе.

Методика сравнения родственных языков затем была перенесена по аналогии в область изучения мифологий и фольклора. Важное место здесь принадлежит братьям Якобу и Вильгельму Карлу Гримм. Они внесли существенный вклад в становление сравнительно-исторического метода в гуманитарных науках — прежде всего, языкознании и фольклористике, изучении мифа. Принадлежа к так называемому гейдельбергскому кружку немецкого романтизма, братья Гримм составили его радикальное крыло, поскольку в центре их взглядов стоял культ патриархального прошлого, прежде всего национального и народно-низового (что в случае их родной Германии было крайне проблематично), замешанный на скрупулезном изучении и сохранении в первозданности первоисточников — народных сказок, преданий, мифов — «природной, естественной, истинной поэзии», по терминологии братьев Гримм, в которой выражалась непосредственным образом бессознательная творящая душа народа, имеющая божественное происхождение.



Элизабет Мария Анна Жерико-Бауман.  
«Братья Гримм». 1855. Берлинский Музей.  
[http://en.wikipedia.org/wiki/Brothers\\_Grimm](http://en.wikipedia.org/wiki/Brothers_Grimm)

Важным шагом развития сравнительного метода стала работа Я. Гримма "Немецкая мифология" (1835), в которой он собрал и систематизировал сведения о мифологических представлениях древних германцев и исследовал их связь и родство со скандинавскими мифологиями. Миф рассматривался Я. Гриммом как продукт бессознательно творящего народного духа. После выхода книги произошла своего рода реабилитация мифа в европейском сознании и родилась целая мифологическая школа в филологии, которая занимала центральное место вплоть до второй половины XIX века.

Важнейшую роль в становлении компаративистики сыграли и собственно филологические штудии. В сравнительном литературоведении принято различать поиски типологических аналогий литературного процесса и литературные связи и влияния. Именно последнее вышло на первый план в начале XIX вв. Тогда-то и выступил Гете со своей известной идеей "всеобщей мировой литературы" (weltliteratur, в романтическом шлегелевском варианте — "universalpoesie"), которая должна была включить в свой состав самое ценное, что было создано всеми народами на всех ступенях исторического развития. В основе своей это была универсалистская и просветительская идея, ставшая в компаративном литературоведении на долгое время некой абсолютной величиной, не ставящейся под сомнение. Гете был очарован открытой им для себя экзотической восточной поэзией и придумал термин "мировая литература", описав с его помощью набор языков и культурных опытов современной ему Западной Европы. Он выразил наивную и утопическую надежду, что грядущая "мировая литература" приведет к усилению уважения и понимания между народами. В представлении Гете — носителя космополитизма образца ранне-романтической эпохи, экспансия мировой переводной литературы была просто неизбежна из-за усиливавшихся международных контактов, прежде всего, коммерческих. Но глобальное художественное мышление Гете, конечно, воспринимал в сугубо европоцентристском ключе. Отсюда и историческая ограниченность и герметичность понятий, подобных гетевской утопии "мировой литературы", ведь писал он свою "Заметку о мировой литературе" во время Наполеоновских войн и страны, входившие для Гете в это новое поле "мировой литературы", скорее всего ограничивались Францией, Англией, Германией, составлявшими для него "мир". Идея "мировой литературы" оказалась очень созвучна и романтизму с его универсализмом и космополитизмом особого рода и один из первых вариантов действительно мировой теории культуры можно найти в художественных манифестах европейских романтиков, в частности, С.Т. Кольриджа. Гете писал о возможности "мировой литературы", вырастающей из культурной неразберихи и смешения, принесенных войнами и конфликтами, акцентируя при этом бессознательный элемент в культурной жизни и производстве той или иной нации или индивида.



Теодор Бенфей, немецкий филолог  
[http://en.wikipedia.org/wiki/Theodor\\_Benfey](http://en.wikipedia.org/wiki/Theodor_Benfey)

Если в первой половине XIX века в Европе главенствовала упомянутая выше мифологическая школа с ее романтическим народничеством, иногда переходившим в национализм, а затем также сравнительная по сути, но ограниченная по смыслу и охвату теория заимствований или "бродячих сюжетов" Т. Бенфея, то во второй половине XIX века к этим источникам присоединяется позитивизм и связанная с ними культурно-историческая школа распространяет свое влияние не только на антропологию и этнографию, но и ложится в основу уникального на тот момент компаративного проекта русского ученого А.Н. Веселовского, создателя исторической поэтики как оригинального сравнительно-исторического подхода, сочетавшего фольклористику с изучением мифологий, и явившегося в итоге основательно выстроенной и законченной теорией культурного творчества с сильным теоретическим и обобщающим началом.



Ф. Макс Мюллер

в молодости (фотография)  
[http://en.wikipedia.org/wiki/Max\\_M%C3%BCller](http://en.wikipedia.org/wiki/Max_M%C3%BCller)

Важно упомянуть в связи со становление компаративистики и имя Фридриха Максимилиана Мюллера — филолога, специалиста по общему языкознанию, востоковеда и основоположника сравнительного метода изучения религий. В книгах “Сравнительная мифология” (1856) и “Введение в науку о религии” (1873) [Ф. Макс Мюллер](#) использовал разработанные к тому времени методы сравнительной филологии и рассмотрел развитие религий и мифологий по аналогии с развитием языка и мышления, указывая на их генетическую связь и критикуя существовавшие классификации религий (деление на истинные и ложные, естественные и откровенные, политеистические, дуалистические и монотеистические, на генотеистические и атеистические и т.д.) (Comparative religion <http://www.comparative-religion.com/>). В соответствии с научными представлениями того периода, ученый выделил три языковых и, соответственно, религиозных центра: арийский, семитский и туранский, проанализировал существовавшие классификации религий, провел сопоставление священных текстов различных религий, делая в духе времени упор на общее, а не особенное, на выявление в результате компаративного анализа специфики религии как таковой. Макс Мюллер был сторонником концепции “естественного” происхождения мифов, утверждая, что мифологию, родившуюся из персонификации явлений природы, можно назвать “болезнью языка”. Мифологической и формировавшейся примерно в тот же период антропологической школе в сравнительном изучении религий противостояла так называемая “теория диффузий” или миграционная теория, подробнее речь о которой ниже.

### **3. РОЖДЕНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ НАУК И ОЧЕРЕДНОЕ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ДИХОТОМИИ МОДЕРНОСТЬ/ТРАДИЦИЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА**

Возникновение сравнительного религиоведения было еще одним проявлением европейского беспокойства по поводу *другого*, который обнаруживал по мере развития эмпирической науки все больше свойств, не позволявших легко отбросить его на основании не принадлежности к цивилизованной и разумной части человечества. Назревала в очередной раз и необходимость адекватной классификации иного знания, религии, мифологии, культуры, литературы, философии и т.д. для определения своего по принципу от противного. Поскольку огульно отрицать эпистемологическую (равно)ценность древнеиндийской философии или древнескандинавской поэзии стало невозможным, понадобилось применить хорошо известный философский инструментарий модерности для очередного доказательства европейского превосходства. Имеется в виду противопоставление модерности и традиции, как своей, так и чужой, перевод географии в хронологию. Тем самым удалось на время обезопасить европейское знание, помесив его прочно в настоящее, а различные экзотические философии, религии, языки заведомо принадлежали области традиции, выпадали из истории в буквальном или переносном смысле и значит, по определению были неполноценны. Никому из первых компаративистов не пришло бы в голову сравнивать современные европейские языки с современными индийскими или тем более африканскими языками, сопоставлять позитивизм с какой-либо современной ему философской доктриной Китая, поскольку китайское, индийское, африканское знание утрачивало звание философии, как только оно пересекало границу модерности.

Сравнительный метод получает статус основного в различных научных дисциплинах лишь в XIX веке, когда, собственно, и происходит рождение социальных и гуманитарных наук в той форме, в какой мы их знаем сегодня. По словам индийского философа-компаративиста [Дайи Кришны](#), “компаративные исследования — это не просто сравнения. Это сравнения между обществами, культурами и цивилизациями. Пересекая границы между “мы” и “они”, компаративистика неизбежно представляет собой попытку посмотреть на то, что по определению является другой реальностью, с точки зрения, которая к этой реальности не имеет отношения. Противоречие, лежащее в самих основах компаративистики, затушевывается призывом к универсализму всего знания и идентификацией знания как такового с привилегированным “мы”, с чьей точки зрения ведется оценка всех остальных культур и обществ. Корни такого привилегированного положения лежат в политической и экономической власти общества, членом

которого является, как правило, компаративист. Антропологические исследования, из которых выросло большинство сравнительных исследований вообще, были по сути довеском экономического и политического владычества нескольких западноевропейских государств над остальным миром в последние 300 лет или около того. По мере того как эта экспансия сопровождалась не только феноменальным ростом в некоторых традиционных областях знания, но и демаркацией и консолидацией некоторых дополнительных сфер, определяющих новые отрасли знания, легитимировалось и ощущение, что само утверждение европейского происхождения всего *знания* как такового, является вполне оправданным и общепринятым и не требует доказательств” (Krishna 1988: 71-72).

Иными словами, компаративный метод во всех его проявлениях был изобретением имперского субъекта знания, эпистемологического субъекта, который либо сравнивал внутриевропейские конфигурации (к примеру, “три Европы” Гегеля), либо выходящие за рамки Европы, но всегда с тем, чтобы подтвердить европейское превосходство над тем, с чем сравнивали Европу, сохраняя жесткую властную иерархию, которая проявлялась не только в политике, но и в сфере знания. Компаративный метод превратился в методологию лишь с возникновением социальных и гуманитарных наук в Европе XIX века, как об этом убедительно пишет М. Фуко в книге “Слова и вещи” (Foucault 1996) или Валлерстайн в “Открытии социальных наук” (Wallerstein 1996). Здесь они следуют за [В. Дильтеем](#), который уже в конце XIX века разделил науки на [номотетические \(естественные\)](#) и [идеографические \(гуманитарные\)](#) и начал размышлять о процессе, в результате которого победил сциентизм и была окончательно забыта герменевтика.

Рождение социальных и гуманитарных наук именно в это время в Европе было просто необходимым, потому что позволяло организовать правительства и гражданское общество в нациях-государствах и способствовало формированию политэкономии. Эти процессы были тесно связаны с эволюционистскими стадийными концепциями общества, которые, собственно, определили и обосновали саму возможность социальных наук в той форме, в какой мы знаем их сегодня, сделав человеческое общество объектом объяснения в терминах научных оснований и законов, полагая, что оно порождено естественными причинами и его динамика закономерна (Comparative methods in political and Social research <http://poli.haifa.ac.il/~levi/method.html>).

Сравнительно-исторический бум, который пережила Европа в XIX веке, был связан с упрочением наций-государств и национальных идеологий и эпистемологических канонов, с дальнейшим развитием [колониальности власти](#) и мышления, с необходимостью дальнейшей научной или хотя бы кажущейся таковой легитимацией европейского превосходства при полном стирании его восприятия как конкретной локальности.

Процессы универсализации привели к упрочению, с одной стороны, нового имиджа так называемой “мировой культуры”, под которой подразумевалась западноевропейская, как универсальной и общечеловеческой (в это выразилось романтическое влияние), а с другой стороны, к развитию национальных дискурсов во всех областях общественных и социальных наук, связанных с позитивистским толкованием истории, человеческого общества, национальной традиции. Иными словами, речь идет о легитимации Европы в гегелевском понимании и новом витке обынаковления всего остального, выпавшего из истории и прогресса, отнесенного в область “традиции”. Рациональное европейское сознание в этот момент нуждается уже в сугубо научной, а не религиозной основе своих дискриминационных практик и процессов осуществления колониальности власти, бытия и мышления и эту основу как раз и дает ранняя компаративистика.

Не случайно, иллюстративное использование сравнения, характерное для эпохи просвещения, в XIX веке меняется на индуктивное. По словам В.Г. Николаева, “если в XVIII веке данные о разных народах использовались для иллюстрации и подтверждения спекулятивно-дедуктивных философских суждений, то в XIX веке, с распространением эмпирически-индуктивной концепции науки начинается постепенное переосмысление самого способа применения сравнительной процедуры, и сравнение полевых этнографических данных о разных обществах и культурах все более широко истолковывается как источник индуктивного получения обще-теоретических научных выводов (Николаев 2007: 552).



Во второй половине XIX века отдельные идеи будущей философской и цивилизационной компаративистики и различных гуманитарных и социальных наук стихийно складывались в системы знаний. В каждой из них формировался свой взгляд на познание истории, культуры, философии, социума как целого, своя иерархия и система основных категорий, которая затем подвергалась корректировке. В области философии культуры компаративный драйв был характерен практически для всех крупных философов периода. Но по справедливому замечанию Андрияускаса, философия культуры "с течением времени все более утопала в абстрактных спекуляциях и прилагаемых к культуре априорных схемах" (Андрияускас 2007: 50). Не случайно поэтому первенство в компаративных исследованиях к концу XIX – началу XX века перешло из рук философов сначала в руки историков, которые, впрочем, в силу эмпиризма своей науки не справились с задачей реализации сравнительного потенциала (это касается и Ф. Броделя, и А. Тойнби, и Ф. Гизо и мн. др.), а затем – в руки антропологов (Э.Б. Тейлора, Ф. Боаса, Б. Малиновского), которые также сделали акцент на эмпирике полевых исследований в своей реакции отторжения прямолинейных векторных исторических схем Гегеля.

Последней формой существования компаративистики, оказавшей влияние на развитие метода в целом и философской компаративистики в частности следует считать социологию в форме воззрений французской социологической школы и Э. Дюркгейма и позднее в форме школы "Анналов".

#### **4. ГЛУБИННАЯ СВЯЗЬ КОМПАРАТИВНОГО МЕТОДА С ПОЗИТИВИЗМОМ И ЭВОЛЮЦИОНИЗМОМ**

Было ли компаративное беспокойство столь же актуально в исламской традиции, в китайской мысли или в тысячелетней индийской философии? И если да, то когда и в каких формах? Занимали ли их проблемы "влияния", "рецепции" или "сходства" и "различия", выявление общего и особенного в развитии стран и народов? Если мы ответим на эти вопросы, обнаружится сразу несколько интересных моментов — от методологической уязвимости традиционной компаративистики с ее родимыми пятнами позитивизма и эволюционизма, а значит со специфическим и весьма уязвимым пониманием исторического и социального прогресса, развития, с символическим отрицанием пространства ради культа времени, глубоко укорененных в европейской мысли и основанных на европейском опыте и модели рациональности, а также, в более прикладном смысле, с абсолютизацией определенных логических операций упорядочения, классифицирования, таксономий, которые до сих пор фигурируют в качестве основных во многих нормативных определениях компаративистики.

Именно отсюда, из позитивизма, исходит и сохранившееся и сегодня стремление ответить на вопрос "как", а не "зачем" и ограничиться описанием явлений, ведь позитивизм не имеет дела с метафизическими проблемами, удаляя из поля своего внимания любые претензии на раскрытие причин и сущностей. Дитя позитивизма — компаративистика — явно хранит связь с элементами естественнонаучного материализма, и свято верит в способность науки к бесконечному развитию. Правда, сегодня эта связь с позитивизмом трансформировалась в более современные формы, в частности в интерес к логико-методологическим исследованиям, которые все равно имеют позитивистскую основу.

Создатель позитивизма О. Конт, как известно, поставил задачу позитивного изучения законов наблюдаемых явлений и выдвинул требование основывать любые выводы на фактах, на том, что дано позитивно, существует в реальности, а не на философских спекуляциях, тем самым провозгласив разрыв с метафизической традицией, и использовать для получения этих фактов общенаучные методы. В основе позитивизма лежала вера в то, что все подлинное и положительное (позитивное) знание есть результат деятельности отдельных специальных наук, активная пролиферация которых началась в первой трети XIX века, описание ими чувственных феноменов, а философия как мета-наука, претендующая на самостоятельное изучение реальности, вообще не имеет права на существование. В сущности вместо старой философии позитивизм предлагал некий синтез научного знания, состоящий в основном из общих выводов из естественных и общественных наук. Однако, позитивисты все же склонялись к тому, что их синтетические обобщения есть вечное и неоспоримое приобретение науки, что оказалось поставлено под сомнение очень скоро — уже в конце XIX века, вместе с развитием естественнонаучного знания с одной стороны, и психологических исследований, концентрировавшихся на общефилософских вопросах знания,

которых так боялся позитивизм, с другой. Ключевую роль позитивистские установки сыграли не только в сравнительном литературоведении, языкознании, антропологии, но и в зарождавшейся социологии. По словам Николаева, «основным для социологии должен был стать сравнительный метод, состоящий в «рациональном сравнении различных и независимо друг от друга сосуществующих состояний человеческого общества, рассеянный по всей земле». Самому Конту, находившемуся под влиянием французских просветителей XVIII в., не удалось однако избавиться от спекулятивности: он продолжал использовать сравнительный материал в качестве иллюстративного подтверждения априорных теоретических тезисов, в частности, его «закона трех стадий» (близкого к теории общественного прогресса Кондорсе)» (Николаев 2007: 552).

В середине XIX века позитивизм прочно срачивается с эволюционной теорией — второй важнейшей методологической составляющей компаративистики. Сравнительный метод начинает применяться для реконструкции социальной эволюции и культурной истории. Одним из достаточно ранних примеров применения индуктивно-сравнительного метода можно считать книгу основателя британской социальной антропологии Дж. Ф. Мак-Леннана «Первобытный брак» (1865), в которой ученый занимался поисками общих черт и аналогичных институтов в отдаленных по времени и пространству «примитивных» обществах, обращаясь к переосмысленному им понятию «пережитка».

Хотя само понятие «эволюция» стало использоваться впервые в Англии в XVII веке, только в XIX веке эволюционизм укореняется в объяснении существования человеческого общества и культуры. Как известно, эволюционизм основан на идее необратимости культурных изменений — эволюции, развитию, а применение этой модели позволяет оценить рассматриваемую культуру в соответствии с эволюционными критериями. Ключевыми фигурами социо-культурного классического эволюционизма являются американский этнограф Л.Г. Морган, Э. Б. Тайлор и Г. Спенсер, определившие и обосновавшие саму возможность социальных наук в той форме, в какой мы ее знаем сегодня и заложившие сразу же и бомбу замедленного действия, которая привела эти науки в тупик в XX веке.

Английский философ Герберт Спенсер внес весомый вклад в развитие компаративистики вообще и сравнительной социологии, в частности. В духе эволюционизма Спенсер предпринял очередную попытку классификации человечества, распределив известные ему данные о разных обществах по таблицам и таксономиям. Следующим шагом должно было стать собственно сравнение и выявление соответствий в развитии различных социальных институтов. Однако, обобщить и типологизировать результаты своих исследований Спенсеру не удалось, даже при условии некоторой подтасовки фактов и грубых упрощений и необъективных оценок, они не складывались в теорию, а зачастую и противоречили ей. И причиной были отнюдь не только ненадежность и неполнота источников, но, несомненно, и изъяны самого метода.

В рамках социологии Спенсера идея эволюции человеческого общества обрела псевдонаучное измерение и стала еще одним светским основанием обынаковления всего, что не вписывалось в парадигму развития. Если сам Спенсер легко объяснял отсутствие у народа того или иного института его деградацией или недоразвитостью, то в более современных проявлениях эволюционизма, например, в концепции модернизации, сохраняется в сущности та же логика, выделяющая современные развитые общества на основе такой совокупности необратимых социокультурных изменений, которая обеспечивает имеющим ее социальным системам определенные гарантии развития. Затем так называемые модернизационные черты, определенные на основе знакомой точки отсчета — Западной Европы, объявляются факторами общей эволюции и противопоставляются своему темному иному — то есть, традиции.

Э. Б. Тайлор — один из первых британских антропологов, заложил теоретические основы эволюционного направления в этой науке. Самая известная его книга — «Первобытная культура» (1871), в которой он изложил и развил свой метод пережитков и специфически интерпретированный сравнительный метод. Будучи последовательным сторонником дарвинизма, Тайлор пытался и свою науку приблизить по возможности к эволюционистской биологии. Задача науки ему виделась как познавательное движение через исторические детали к великим законам человеческого развития, которые и призвана открывать наука. Магистральной линией истории человечества для Тайлора было прогрессивное развитие. Соответственно он отвергал диффузионистские идеи в любой форме, заметно упрощая социо-культурные

процессы и не принимая во внимание фактор разнообразия культур и одновременного существования нескольких очагов человеческой цивилизации, каждый со своей логикой развития. Поэтому Тайлор и считал, что весь мир есть одна страна, а все дикие племена похожи друг на друга. Вместо логики и системы познавательных процедур свойственной классической науке, Тайлор пользовался априорными гипотезами или тезисами. Сравнительный метод в его интерпретации превращался в упрощенный прием выявления общих черт в культурных элементах всех времен и народов с целью их группировки по различным стадиям эволюции. То есть, компарация носила служебный характер и нужна была лишь в качестве подсобного средства для выявления общих законов эволюции. В реконструкции естественноисторического процесса и этапов эволюции культуры Тайлор искал повторяющееся в явлениях культуры во времени и пространстве. Этот прием в дальнейшем и получил название типологического сравнения и стал важнейшим элементом сравнительно-исторического метода как такового. Однако, уже Тайлор в более поздних работах положил в основу сравнительного анализа метод статистической корреляции, а не эволюционизм в чистом виде, хотя статистика его времени сразу же поставила под сомнение адекватность такого метода хотя бы в силу недостаточности опоры на объективно малое для статистики число доступных примеров для сколько-нибудь серьезных выводов.

Область социальной антропологии в конце XIX века стала быть может самым ярким проявлением компаративного метода. Широко известным образцом сравнительно-исторического анализа этого периода стала книга ученика Тайлора антрополога и филолога Дж. Фрэзера "Золотая ветвь" (1890), в которой автор выстроил теорию развития первобытной духовной культуры на основе концепции происхождения и соотношения магии, науки и религии. Фрэзер искал сходства в нравах и обычаях разных народов и, основываясь на эволюционной модели Тайлора о происхождении религиозных представлений и его учения о роли пережитков и последовательной стадии эволюции культуры, сформулировал модель психического единства человечества, выступая за возможность и необходимость введения универсальных законов бытования и развития духовных явлений.

Таким образом, во второй половине XIX века сравнительный метод в гуманитарных и социальных науках находился в тесной зависимости от социал-дарвинизма и позитивизма. Сходство элементов и черт, которое обнаруживалось в разных культурах и у разных народов расценивалось как доказательство общности их происхождения. По словам В.Г. Николаева, "сравнительный метод использовался преимущественно для построения исторических гипотез и эволюционных рядов развития институтов. Целью сравнения была реконструкция ранних стадий развития человечества. Поскольку чаще всего для сравнения брались народы имеющие общее социальное и культурное происхождение. Получаемые выводы имели высокую степень правдоподобия, но далеко не всегда подтверждались дальнейшими исследованиями других народов" (Николаев 2007: 553).

## **5. ДИФфуЗИОНИЗМ**

Временный закат интереса к эволюционным идеям в мировой науке об обществе и культуре на рубеже XIX и XX вв. привел и к некоторому освобождению компаративистики от эволюционизма на следующие полвека. Первой неэволюционистской формой существования антропологической компаративистики в конце XIX века стал диффузионизм — направление в культурной антропологии и этнографии, зародившееся в Германии и Австрии и противостоявшее в определенной мере эволюционизму. Здесь компарация использовалась для реконструкции культурной истории. Истоки учения заложил географ Ратцель, изучавший явления культуры в связи с конкретными, прежде всего географическими условиями, а не отвлекаясь от контекста их бытования. В основе диффузионизма вместо эволюции лежало понятие культурной диффузии — пространственного перемещения, распространения культуры или ее отдельных элементов из какого-либо центра(ов).

На основе диффузионизма была разработана теория культурных кругов и ареалов (Фробениус, Гребнер и др.), а также достаточно механистическая теория культурных миграций. Человек в диффузионизме предстает как пассивный носитель культуры, а не ее творец. С другой стороны, диффузионистам было свойственно антропоморфное восприятие культур, наделение их полом, душой,

возрастом, имеющим человеческие соответствия, в целом, трактовка культур как живых организмов. В этом смысле они предвосхищали работы Н. Бердяева и О. Шпенглера. Теория культурных кругов и ареалов использовалась для проведения исследований пространственного распространения различных культурных феноменов и определения взаимосвязей. Культурные ареалы или круги представляют собой зоны распространения местных культурных типов и черт.

Теория культурных ареалов и кругов отличается статичностью и внеисторичностью в рассмотрении проблемы взаимодействия человека и окружающей среды (как природной, так и социальной), а также нередко игнорирует более сложные глобальные связи между разными ареалами. Но само сходство культурных форм разных регионов как таковое было недостаточным основанием для нередко далеко идущих обобщений диффузионистов в духе происхождения всего человечества от древних египтян или иранцев.

## **6. СТРУКТУРНЫЙ ФУНКЦИОНАЛИЗМ**

Второй и более влиятельной в первой половине XX века формой компарации в антропологии и социологии стала структурно-функциональная школа, опиравшаяся в теоретическом смысле на труды Э. Дюркгейма. Последний рассматривал компарацию в качестве основы теоретической и прикладной социологии, главного средства доказательства причинных связей, которое должно использоваться в форме метода сопутствующих изменений, почерпнутого из логики Дж. С. Милля. В работе "О разделении общественного труда. Метод социологии" (1895) Дюркгейм писал, что сравнительный метод — единственно пригодный для социологии...Сравнительная социология не является особой отраслью социологии, это сама социология, поскольку она перестает быть чисто описательной и стремится объяснять факты". Дюркгейм считал, что сравнительный метод не должен быть иллюстративным и его следует применять не к интерпретации отдельных изменений, а искать регулярно устанавливаемые и длинные ряды изменений. Для выстраивания таких рядов он предлагал обращаться к фактам, взятым в одном обществе, в нескольких обществах одного типа и в нескольких разных социальных типах.

В последствии подход такого систематического сравнения был продолжен в социальной антропологии XX века в трудах Радклифф-Брауна, который отвергал метод статистической корреляции и целью сравнения считал установление универсальных принципов и закономерностей, в сущности приравнивая социальную антропологию к сравнительной социологии. В 1960 гг. ученики Радклифф-Брауна развили его компаративный метод, выдвинув на первый план интенсивные сравнительные исследования, ограничивающиеся небольшими территориальными локалами и концентрирующиеся на решении достаточно узкого спектра вопросов и научных проблем.

Закономерно, что в 1965 году Э. Эванс-Причард в своей книге "Сравнительный метод в социальной антропологии" пришел к выводу, что за сто лет своего существования он мало что дал этой науке. Одной из причин этой неудачи ученый справедливо считал концентрацию исследователей на проблеме сходства, установления общезначимых корреляций, вместо того, чтобы заняться объяснением различий. К этому повороту от сходства к различию пришла в середине XX века не только антропология, но и практически все гуманитарные и социальные науки, прибегавшие к компаративному методу.

## **7. ОТ СХОДСТВА К РАЗЛИЧИЮ**

Этот поворот очень точно уловил Ю.Лотман в статье "К построению теории взаимодействия культур". В частности, он отмечает, что в популярной до недавнего времени идее стадийного единства, выдвинутой в свое время еще Тайлором, исследователям виделась возможность реализации гетевского замысла "всемирной литературы" (Лотман 2000: 603). Далее Лотман продолжает: "За пределами внимания оставался обширный круг факторов, в которых импульсом к взаимодействию оказывается не сходство или сближение, а различие" (Лотман 2000: 604). Поиски чужого, непонятного, не знакомого, не вписываемого в известные ценности представляются Лотману не только слабо изученными, но и более важными для развития культуры. "Сравнительное изучение культур до сих пор несет на себе отпечаток своей

индоевропейской и мифологической прародины, что сказывается во всей технике выискивания элементов одинаковости...”, — пишет Лотман, парадоксально, но верно заключая, что даже знакомый и относительно “свой” текст должен стать хотя бы отчасти “чужим”, чтобы быть усвоенным в той или иной культуре (Лотман 2000: 604).

#### ПРИМЕЧАНИЯ

*Андрияускас А.* Восток и запад в зеркале современной компаративистской методологии // Диалог цивилизаций как призвание. М., 2007, стр. 46-58.

*Лотман Ю.* “К построению теории взаимодействия культур” (семиотический аспект). Лотман Ю.М. Семиосфера. Санкт-Петербург, 2000, стр. 603-614.

*Николаев В.* Сравнительный метод // Культурология. Энциклопедия. В 2 т. М., 2007, т. 2, стр. 551-555.

*Шохин В. Ф.И.* Щербатской и его компаративистская философия.

<http://www.philosophy.ru/iphras/library/shohin.html>

Foucault M. *The Order of Things*. N.Y.: Pantheon, 1996.

Hegel G.W.F. *The Philosophy of History*. New York: Dover, 1956.

Kant I. “What is Enlightenment ?” [1792] // Peter Gay ed. *The Enlightenment: A Comprehensive Anthology*. N.Y.: Simon & Schuster, 1954.

Kant, I. *Anthropology From a Pragmatic Point of View*, trans.Victor Lyle Dowedel, Book II, Section II. Carbondale: Southern Illinois University Press, [1798] 1978.

Kant I. *Observations on the Beautiful and the Sublime*. Berkeley: University of California Press. [1763]1960.

Krishna D. Comparative Philosophy: what it is and what it ought to be// *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, pp. 71-83.

[http://books.google.com/books?](http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD_CTSbc_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=z15OQmlKo-&output=html)

[pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD\\_CTSbc\\_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=z15OQmlKo-&output=html](http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD_CTSbc_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=z15OQmlKo-&output=html)

Wallerstein et al. *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

## ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ К ТЕМЕ 2

1. Естественнонаучные основания компаративистики.
2. Особенности становления сравнительно-исторического языкознания и его влияние на выработку компаративных методов в целом.
3. Зарождение сравнительной фольклористики и мифоведения.
4. Сравнительно-историческое литературоведение и сравнительная философия – точки пересечения.
5. Роль позитивизма в становлении компаративного метода.
6. Роль эволюционизма в становлении компаративистики.
7. Сравнительный метод в руках разных гуманитарных и социальных наук в XVIII-XIX вв.

### Тема 3. ПРЕДПОСЫЛКИ СТАНОВЛЕНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ КОМПАРАТИВИСТИКИ В XIX ВЕКЕ

*У меня есть серьезные основания полагать, что Маленький принц прилетел с планетки, которая называется "астероид В-612". Этот астероид был замечен в телескоп лишь один раз, в 1909 году, одним турецким астрономом. Астроном доложил тогда о своем замечательном открытии на Международном астрономическом конгрессе. Но никто ему не поверил, а все потому, что он был одет по-турецки. Уж такой народ эти взрослые! К счастью для репутации астероида В-612, турецкий султан велел своим подданным под страхом смерти носить европейское платье. В 1920 году тот астроном снова доложил о своем открытии. На этот раз он был одет по последней моде, — и все с ним согласились.*

Антуан де Сент-Экзюпери  
"Маленький принц"

#### 1. ЗАЧАТКИ ФИЛОСОФСКОЙ КОМПАРАТИВИСТИКИ В ДОСОВРЕМЕННЫЙ ПЕРИОД

Хрестоматийным примером древней философской компаративистики является сравнительный анализ разных форм правления Аристотелем и Платоном, попытки сравнения быта и нравов различных народов и объяснения их сходств на этой основе Геродотом, зачатки сопоставления различных философских взглядов в труде Диогена Лаэртского "О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов". Это, условно говоря, протоевропейские примеры или связанные с генеалогией европейского знания. Что же происходило в остальном мире? Следует отметить, что в Азии культурные и философские традиции сплавлялись одна с другой, сталкивались и взаимодействовали гораздо чаще и раньше, чем в Европе, остававшейся вплоть до XVI века маргинальной во всех смыслах, что породило целую традицию трактовки иного мышления и иного сознания. Например, это касается проникновения буддизма в Китай через Индию и Центральную Азию и, соответственно, проблемы рецепции чужой философии конфуцианством и даосизмом, которая варьировалась от неприятия до усвоения, но в целом всегда носила компаративный характер, хотя зачастую и неосозанный. Сравнительный пафос лежал и в основе буддистских штудий, в рамках которых компарация основывалась на сопоставлении китайских и иных по происхождению традиций и, соответственно, трактовок буддизма. То же касается и даосизма и конфуцианства, которые вступали в диалог и нередко меняли лицо, благодаря взаимодействию с местными традициями в тех странах, куда они проникали (Корея, Цейлон, Япония, Таиланд, Вьетнам и т.д.)

Свои варианты протокомпаративных штудий существовали и в исламской ойкумене. Назовем лишь знаменитый труд средиземноморского исламского ученого, историка, философа юриста, писателя XIV века ибн-Хальдуна "Мукаддима" (введение, пролегомены) к незаконченной им книге Китаб Ал-Ибар, задуманной как исламская интерпретация мировой истории досовременного периода. Это была едва ли не первая в своем роде попытка историка установить закономерности смены политических и социальных институтов в жизни общества и в сущности является примером сравнительной философии истории. Книга отличалась рациональностью и стройной композиционной логикой. Автор сначала рассматривал влияние физического окружения на человека, затем анализировал кочевые социальные организации и природу власти в них, как и природу взаимоотношений таких ранних обществ друг с другом и с городскими оседлыми культурами. В работе ибн-Хальдуна выстраивалась своеобразная логика исторического прогресса от



Ибн-Хальдун

<http://www.islam.ru/science/scholars/haldun/>

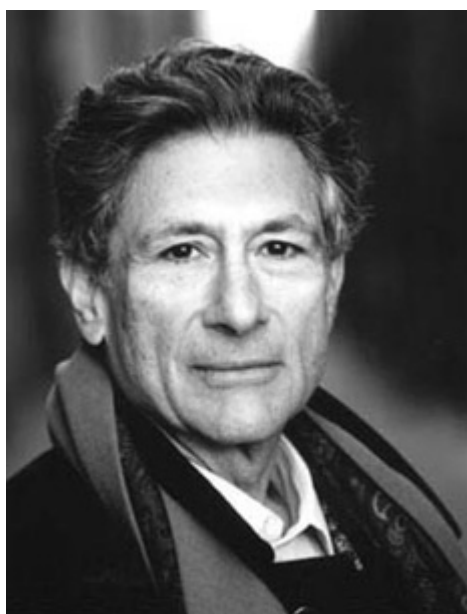
номадических обществ к городским цивилизациям как наиболее развитым формам человеческого сообщества (Ibn Khaldun 2005).

## 2. ЭЛЕМЕНТЫ ФИЛОСОФСКОЙ КОМПАРАТИВИСТИКИ В ЭПОХУ ПЕРВОЙ МОДЕРНОСТИ

Интерес к компарации особенно возрос по объективным причинам в эпоху модерности, начиная с периода завоевания Нового Света, когда она стала основным методом описания культур коренных народов Америк испанскими миссионерами – вершителями кампании по “искоренению идолопоклонства”, в виде зачаточной сравнительной этнографии, основанной на христианском мифе деления людей на три континента, каждый из которых связывался с одним из сыновей Ноя (Азия — с Симом, Африка — с Хамом, Европа — с Иафетом). Позднее к ним добавилась Америка, но уже в самой этой христианской классификации была заложена идея будущего превосходства Европы, хотя окончательные очертания она обрела лишь в XVIII веке с изобретением понятия расы. Географическое положение Иафета, по сравнению с Симом и Хамом, обусловило иерархию будущих карт мира, на которых Европа неизменно выступала в качестве центра мира, а рисующий карту европеец и вовсе занимал положение вне мира, будучи в некой точке божественной внеаходимости.

В этот момент люди делились, по европейским представлениям, главным образом на христиан и неверных. При этом они были локализованы в пространстве, а не во времени. Ведь христианство не связывало “неверных” с недоразвитостью или отсталостью (как временным измерением). В XV и XVI веках еще не могло быть “отрицания современности”, которое возникнет в европейском Просвещении и, особенно, в гегелевской философии истории. Поэтому “неверные” не были примитивными или отдаленными по времени. Они либо помещались в далекие географические пространства, либо — в другую веру. Говоря языком современной философии, это делало сравнение затруднительным и даже невозможным, поскольку всячески подчеркивалась несовместимость и несоотносимость разных культурных миров. К тому же, в рамках тео-политики, а затем и эго-политики знания всему другому отказывалось не только в способности мыслить философски, но нередко и в самой человеческой природе. Иными словами, уже здесь была налицо глубоко невинная природа самой процедуры компарации, когда она касалась гуманитарных вопросов.

## 3. КОМПАРАТИВИСТИКА И ОРИЕНТАЛИЗМ



Эдвард Саид

[http://www.brown.edu/Departments/Joukowsky\\_Institute/Harmansah/byexiles.html](http://www.brown.edu/Departments/Joukowsky_Institute/Harmansah/byexiles.html)

Как отмечал [Ануар Абдель-Малек](#) в статье, написанной более 25 лет назад, “необходимо срочно предпринять критический пересмотр и провести переоценку общих концепций, методов и концептуального аппарата, через которые Запад получал свои знания о Востоке на всех уровнях и во всех сферах” (Абдель-Малек 2001: 271). За прошедшие годы эта задача не потеряла своей актуальности, особенно в нашей стране, где осмысление ориентализма как научной идеологии и культурной практики находится в зачаточном состоянии. Само понятие [ориентализма](#) было впервые сформулировано палестинским ученым, основателем постколониальных исследований [Эдвардом Саидом](#) в одноименной книге 1978 года (Said 1978), которая явилась для многих философов-компаративистов весьма тревожным сигналом, поскольку ставила под сомнение само дальнейшее безмятежное существование их науки. В этой работе Саид представляет (Ближний) Восток в качестве одного из фантастических дискурсивных конструкторов, создаваемых Западом, чтобы успешно проводить стратегии объективации и



Обложка книги Э. Саида «Ориентализм»  
<http://www.wmich.edu/dialogues/texts/orientalism.htm>

очуждения иного, “незападного” субъекта, формируя тем самым различные теории и практики как культуры колонизатора, так и колонизируемой. Опираясь на работы Мишеля Фуко, Саид деконструирует западные представления о культурном каноне, раскрывает сущность идеологии “экзотизации”, сводящей образ “иной” культуры к примитивному набору стереотипов. Рассмотренная им культурная стратегия “ориентализма” — западного стремления представить все “восточные” культуры как низшие, недоразвитые и угрожающие “высшей” цивилизации — стала одной из центральных, противоречивых категорий постколониального проекта, выходящих к более глобальным понятиям этноцентризма и евроцентризма. Однако, несмотря на попытку деконструкции бинарных оппозиций, на которых основано западное доминирование, теория Оrientsа и сама отчасти явилась структуралистским примером дихотомического мышления, связанного с некритическим и чрезмерно упрощенным толкованием условных понятий “Востока” и “Запада”, а также с неразрешенной проблемой абсолютной/неабсолютной инаковости Востока по отношению к западной эпистемологии (China in Western thought and culture. *Dictionary of the history of ideas* <http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv1-48>).

Таким образом, генетически зарождение компаративистики было связано с ориентализмом и соответственно с дихотомией Восток-Запад. По словам А. Андрияускаса, “в истории цивилизации Старого света особое значение приобретало то, что условно можно назвать культурно-герменевтическим диалогом Востока и Запада. Выясняя его истоки, характер и исторические модификации, постоянно сталкиваемся с глубоко укоренившейся в нашем сознании и в многочисленных исследованиях классического компаративизма антитезой “Восток-Запад”. Эти две метафорические, тесно связанные между собой культурологические категории отражают дихотомный взгляд на историю цивилизации” (Андрияускас 2007: 47). Они “представляют собой “полярные структуры в единой цивилизационной системе Старого Света ...и символизируют единство мира и человеческой истории, универсальную историю цивилизаций, культур, религий, науки, технологии, искусства” (Андрияускас 2007: 49) (The Orientalist Painters [http://orientaliste.free.fr/index\\_eng.html](http://orientaliste.free.fr/index_eng.html)).

Ряд теоретиков делит ориентализм условно на два вида — “невинный” и откровенно колониалистский. Так упомянутый выше Абдель-Малек отмечает, что первое направление хотя и сложилось в период европейской гегемонии, когда население Востока как условного конструкта было для европейцев безоговорочно “объектом”, достигло определенных успехов в изучении древних цивилизаций, публикации древних рукописей, создании определенных методологий исследований и т.д., которые дали толчок к рефлексии этой проблематики на самом Востоке. Однако Абдель-Малек спешит подчеркнуть, что “это направление не стало преобладающим в рамках ориентализма...Другое направление исследований охватывало группу ученых, бизнесменов, военных и колониальных чиновников, миссионеров, журналистов и авантюристов, основная цель которых состояла в обследовании территории, предназначенной для оккупации, и в воздействии на сознание народа, чтобы обеспечить его подчинение европейским державам...Несмотря на очевидные различия между этими направлениями, все еще можно говорить об определенном сходстве в использовавшихся ими общих концепциях, методах и научном аппарате. Существовала базовая общность интересов (*далеко не бескорыстных* - М.Т.) по отношению к тому другому миру, который вскоре был назван третьим по отношению к истории (Абдель-Малек 2001: 271-272).



В.В. Верещагин «После удачи». 1868. Холст, масло.  
<http://naholste.info/?t=6&s=43>





Российский востоковед  
Василий Владимирович Бартольд.  
<http://www.nlr.ru/ar/staff/bart.htm>

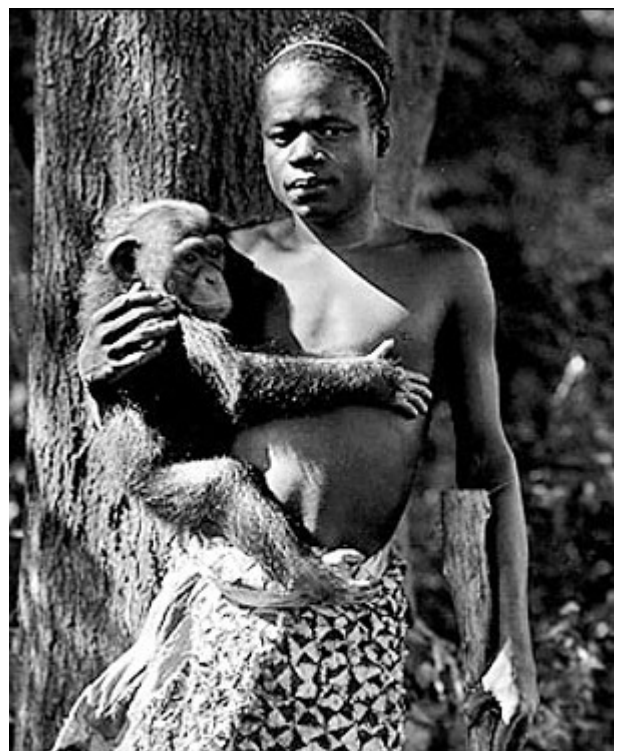
Классический ориентализм XIX века, легший в основу философской и цивилизационной компаративистики этого периода, включал следующие установки: рассмотрение Востока и его народов как объекта изучения, отмеченного абсолютной и неизбывной инаковостью по отношению к европейскому субъекту. Восток воспринимался как пассивный, не обладающий суверенной властью над самим собой и ролью агента в мировой истории. В такой ситуации выведения Востока за пределы модерности

единственно значимым его вариантом для европейца оставалось некое древнее философски отчужденное начало, которое обладало качеством инаковости даже в отношении самого современного Востока (отсюда тезис о том, что восточные народы деградировали в современности перестали соответствовать собственной древней мудрости, утратили связь с нею) и требовало определения извне, с якобы не зараженной субъективностью позиции Запада.

В целом, XIX век был веком процветания расовых таксономий, которые к этому времени сменили окончательно религиозные таксономии человечества, трансформировав чистоту крови в цвет кожи и в этнические характеристики, а вместо неверных народов было сформулировано понятие примитивных. Поэтому Восток чаще всего рассматривался в этот период в рамках этнических и расовых типологий, которые могли принимать более или менее откровенно расистский вид и смысл.

Хотя следует отметить, что уже в философской мысли Просвещения существовали и другие импульсы, как правило связанные с дескриптивным подходом, не стремившиеся к упрощению и бинаризации реальной картины культурного и ментального многообразия населяющих мир людей. Но Ерасов отмечает: "Тем не менее, на более высоком уровне обобщения вновь и вновь срабатывал принцип крупномасштабного дуализма, питаемый возросшей в этот период степенью господства Запада над глобальной колониальной системой" (Ерасов 2001: 249). Даже откровенно расистская, европоцентристская и крайне провинциальная схема исторической последовательности развития основных стадий универсального духа Гегеля рассматривается Ерасовым больше в положительном смысле, по видимому в силу своей эволюционной составляющей, поскольку Гегель хотя бы включает Китай, Индию и Персию в качестве таких древних стадий, через которые человечество прошло, но где оно больше не находится. Но всем известно, что Запад и даже не просто Запад, а "сердце Европы" является для Гегеля высшим уровнем реализации универсального духа, нравственной свободы и высших достижений человеческой культуры. В его системе произошел важнейший для второго этапа модерности сдвиг — перевод географии в хронологию, на основе которого очарованные пространства древнего Востока стало возможным сослать в другое время — не время модерности, а значит время не актуальное и потому безопасное для главенства Запада.

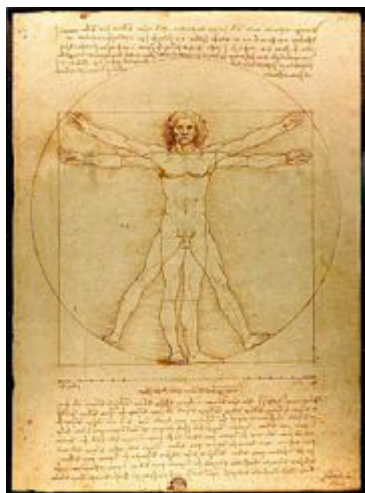
**4. ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ТАКСОНОМИИ КАК АРГУМЕНТ В ПОЛЬЗУ ЕВРОПЕЙСКОГО ПРЕВОСХОДСТВА** С каким бы знаком не трактовать гегелевскую философию истории, представляется не совсем правомерным само противопоставление дескриптивного и дихотомного подходов. Первый рассматривается Ерасовым как хотя бы гипотетическое присутствие вероятности отхода человечества от гегелевской парадигмы. Однако, тезис о неисчерпаемом разнообразии человечества, хотя внешне и противостоял дихотомным иерархиям, в сущности базировался на той же европоцентристской и прогрессистской основе, поскольку разнообразие вовсе не предполагало равенства. Иначе европейское и американское сознание конца XIX — начала XX века не



Ота Бенга – пигмей из Конго, выставленный в обезьяннике зоопарка Бронкса, 1906 г.  
[http://media.npr.org/programs/atc/features/2006/09/ota\\_benga/bronx\\_lg.jpg](http://media.npr.org/programs/atc/features/2006/09/ota_benga/bronx_lg.jpg)

интерпретировало бы идею человеческого разнообразия так, как это произошло на самом деле, не устраивало бы зоопарковых выставок такого разнообразия и шоу уродов, как выражения имперского доминирования и европейского превосходства. Хрестоматийными примерами здесь могут выступить случай Сарты Бартман (Готентотской Венеры), привезенной из Африки и выставившейся в обнаженном виде по всем музеям естественной истории Европы, чьи гениталии после смерти, в 1815 году были заспиртованы и выставлены в Музее человека в Париже, как наглядное доказательство примитивной сексуальности низших рас; случай пигмея Ота Бенги, еще одного живого экспоната выставки человеческого разнообразия, проходившей в Сент-Луисе в 1904 году. Ота Бенга иллюстрировал недостающее звено, самую низшую ступень в прогрессе человечества. Что это, как не яркое подтверждение того, как легко совмещались интерес к иным культурам, как к экзотике, стремление о них побольше узнать — с четкой и глубоко укорененной в сознании белого европейца или американца идеей того, что он и есть воплощение нормы для всего человечества, а все что не он сам человеком-то назвать в полной мере нельзя.

Европейская Ренессансная модель человечества стала господствующей, а огромные группы людей оказались классифицированы как второсортные или вовсе не люди. Поскольку авторами ренессансной концепции человека были итальянские гуманисты, они себя самих представили в качестве квинтэссенции универсальной концепции человека ("hu-man"), а все остальное человечество отныне было отклонением от этой нормы. Идеальный человек моделировался на основании существования, опыта и внешнего вида европейца и в этом смысле был тоталитарной концепцией. Так появились уже позже, в XIX веке homo Sinicus, homo Africanus, homo Arabicus и даже homo Aegypticus, но все они определялись как отклонение от нормального человека – европейца.



Витрувианский человек  
Леонардо да Винчи (ок. 1492)  
[http://www.guide-to-symbols.com/\\_images\\_pub2/vitruvian.jpg](http://www.guide-to-symbols.com/_images_pub2/vitruvian.jpg)

Индейцы, африканцы, азиаты и другие "иные" помещались в самый низ человеческой иерархии или вовсе выносились за ее пределы, ближе к естественному состоянию, миру фауны или воображаемых монстров. Пропорции человеческой фигуры Леонардо Да Винчи стали важнейшей частью процесса универсализации определенного представления о человеке и прямого и косвенного оправдания утраты ценности человеческой жизни, если она принадлежала индивиду, не соответствовавшему этим представлениям. Европейская ренессансная концепция человека легла в основу исторической, демографической и расовой матрицы современного мира. Раса, в данном случае, связана не с цветом кожи или чистотой крови, а с распределением индивидов согласно степени их близости к/сходства с общепринятым идеалом человечества и человека.

[В. Миньоло](#) формулирует следующим образом суть мыслительных операций, которые лежали в основе ориентализма: "Расовые классификации, начиная с XVIII века основанные на цвете кожи, а не на чистоте крови, нельзя понять, не принимая во внимание именно фактор чистоты крови. Переход от чистоты крови к цвету кожи идет параллельно с переходом от главенства религиозных дискурсов, основанных на вере, к главенству светских дискурсов, основанных на разуме. Постоянство наборов знаний, которые распределяются между "очарованными" и "современными" местами, между современным и традиционным знанием, между африканской философией и философией как таковой, было связано с пластичностью современности в том, как она использует колониальность власти и, следовательно, западный "расизм". В "современном пространстве", эпистемология была сначала христианской, а затем уже белой. В "очарованных пространствах" мудрость, а не эпистемология была поначалу нехристианской (и именно поэтому христианство оставалось заодно с его критиками, светскими философами), а потом — цветной..." (Mignolo 2002: 933)

Европейский Ренессанс предложил логику, согласно которой философы Просвещения и их последователи в XIX веке смогли формулировать и переосмысливать наполнение бинарной оппозиции современность/ традиция. Причем роль науки XIX века состояла в большей мере в "заполнении пропусков" области до начала европейской истории, в соотношении с которой Ренессанс мог помыслить себя как Возрождение. Понятие "нового" начало ассоциироваться с современностью. По мысли В. Миньоло, "до

модерности” стало временем, к которому относились язычники и неверные, осмысленные посредством христианской риторики. Вне ее их просто не могло существовать. Потому что именно христианство, а начиная с XVIII века, светские дискурсы цивилизаторской миссии и ориентализма, взяли на себя роль измерительной линейки для классификации народов. Различие стало одним из столпов современности/колониальности. И язычники, и неверные, которые сосуществовали с носителями модерности во времени и на общей территории, становились аналогами неверных в пространственном измерении и на чужой территории. Тем самым оправдывалось насилие по отношению к ним (Mignolo 2002).

## 5. ОРИЕНТАЛИСТСКИЙ КРЕН В АРХАИКУ И АНАХРОНИЗМ

В соответствии с таким специфическим пониманием оппозиции модернность/традиция наиболее ценным для ориентализма становилось по определению изучение прошлого восточных культур, народов, их философии, которой, впрочем, тогда отказывалось в праве называться философией. Такая позиция основывалась на негласном признании, что восточные народы уже прошли пик своего развития и обречены на деградацию в модерности, где места им нет. Поэтому с середины XIX века принципы изучения Востока опирались в основном на античную историю и историю погибших древних цивилизаций, чтобы обеспечить полное отсутствие связи с модерностью.

Изучение прошлого восточных культур (будь то языки, религии, в меньшей мере философия) оставалось глубоко мифологизированным в рамках риторики модерности, так что живые языки или религиозные традиции рассматривались как мертвые и застывшие. Как отмечает Абдель-Малек, даже общее усиление иррационализма в Европе в сфере ориентализма выразилось совершенно специфическим образом – в актуализации изучения религиозных феноменов и парапсихической и эзотерической сферы (Абдель-Малек 2001: 273). В целом же ориентализм оставался в рамках двух полюсов качания в европейской интерпретации иного – от [демонизации](#) к [экзотизации](#). Наконец, голос самого человека Востока, пытавшегося рассказать миру о своей культуре, эпистемологии, мироощущении, вплоть до середины XX века оказывался неслышанным Западом, если только не был отмечен колониальной мимикрией.

Хотя приверженцы компаративистики грешат иногда потугами утяжелить историческую давность своей дисциплины и найти примеры [кросс-культурной философии](#) уже начиная с XVIII века, в частности в работах философов-просветителей, открывавших для себя иные культурные и интеллектуальные традиции, Гегеля, достаточно дилетантски рассуждавшего о китайской культуре и философии, но все эти предкомпаративные штудии страдали одним общим изъяном, от которого компаративистика не освободилась до конца и сегодня. Это монологизм, отсутствие реального интереса в *другом* как философе, в его мнении, в его ментальном мире, отношении к *другому* как к изучаемому объекту, иными словами, неготовность к настоящему диалогу с ним. В соответствии с гегелевским пониманием истории и прогресса, в область компаративистики могли по определению войти только лишь восточные древности, поскольку они были заведомо отнесены к области вне истории, к области прошлого человечества и следовательно не представляли опасности для европейского *своего*, не могли в принципе расшатать его нерушимое превосходство. Кроме того, анахронические компарации древних восточных философских систем с современными европейскими также заведомо ставили их в невыгодное положение. Хрестоматийные примеры первых европейских попыток сравнительной философии обычно включают труды [А. Дюперрона](#), Ф. Шлегеля, У. Джонса, [Ф. Макс Мюллера](#), увлекшихся Индией, чье интеллектуальное наследие Европа активно открывала для себя в начале XIX века.

## 6. РОЛЬ "ОТКРЫТИЯ" САНСКРИТА В РАЗВИТИИ КОМПАРАТИВИСТИКИ

Важнейшим событием для протокомпаративных штудий было “открытие” санскрита европейцами. Это событие “снабдило” их древними корнями, которые они давно искали для “утяжеления” собственного веса. В Европе XVII-XVIII вв. произошло присвоение и искажение древнегреческой цивилизации в качестве европейского основания, а в XIX веке санскрит казался источником доказательства еще более древнего происхождения Европейской традиции. Тот факт, что санскрит разделял общие черты



Абрахам-Гиацин Акетиль Дю Перрон  
французский ориенталист  
<http://en.wikipedia.org/>

со многими европейскими языками был использован для насаждения теории о миграциях с Запада, которые якобы принесли в Индию высокую культуру. Термин *arya* в индийских текстах был неверно интерпретирован как "раса". Так и появился миф об ариях, сформулированный в наиболее законченной форме впервые немецким индологом Францом Боппом, развитый и популяризированный в работах Шлейхера, объединившего языковедение и дарвинизм, и, наконец в трудах Ф. Макса Мюллера.

С "открытием" санскрита в европейской истории идея связывается имя [Уильяма Джонса](#). Один из первых европейских ученых-индологов, Джонс предпринял сравнительное исследование индийской и древнегреческой философии, которые кодировались в тот момент как восточная и западная, и выделил аналогии между учениями вайшешики и ионийцев, санкхьи и пифагорейцев, Джаймини и Вьяса и Сократа и Платона. Основания для аналогий между пифагорейством и санкхьей ученый находил в особом понимании значения чисел в этих философских школах. Сравнение Аристотеля и Готамы основывалось на сходстве в разработке ими проблем логики. Основатель вайшешики Канада сопоставлялся с Фалесом в плане разрешения ими натурфилософских проблем. Патанджали же сравнивался с Зеноном-стоиком в трактовке им проблем этики. В духе времени этого исследователя интересовал вопрос об истоках данных аналогий, наличие общего источника индийской и греческой философии, своего рода "философского праязыка", по аналогии с поисками праязыка в лингвистике того периода. Он пришел к выводу, что "Пифагор и Платон черпали из того же источника, что и мудрецы Индии" (Шохин 1998:25).

Французский ориенталист А. Дюперрон, переводчик на латынь персидского переложения Упанишад "Сирри-Акбар", предложил исследовательский принцип равноправия в изучении индийских и древнегреческих философских текстов. Он считал, что индийские тексты следует анализировать в соответствии с теми же научными принципами и критериями, что и античные, а уже после их изучения переходить к сравнительному анализу индийских и древнегреческих первоисточников.

## 7. Ф. ШЛЕГЕЛЬ И ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ



Фридрих фон Шлегель  
<http://ru.wikipedia.org/>

Ф. Шлегель увлекся древнеиндийской философией в самом начале XIX века. Он изучал недавно открытый санскрит и со свойственной ему романтической восторженностью писал, что все, абсолютно все имеет индийское происхождение". По его мнению, все остальные древние цивилизации — от Египта до Древней Иудеи — вышли из Индии, но не всем им суждено было понять до конца индийские истины. Шлегеля интересовали вопросы влияния восточных учений на развитие античной философской мысли, например, учение Пифагора о переселении душ можно было, на его взгляд, объяснить через индийское учение о реинкарнации. По мысли отечественного индолога С.Ф. Ольденбурга, это была первая фаза в развитии востоковедения, которая характеризовалась некритическим отношением к изучаемому восточному материалу, это было полное увлечение и слепая вера в восточное предание.

В 1808 году Ф. Шлегель издал книгу "Исследование языка и мудрости индусов", где поставил проблему выяснения родства санскрита и европейских языков. Важным моментом для Шлегеля была не только красота и древность санскрита, но и его способность выражать сложные философские идеи. Третья глава книги "Исторические идеи" представляла собой пример романтической антропологии, где автор выстроил гипотезу происхождения западного человека от древних жителей Индии. Величайшие нации (иначе говоря, современные европейские), по мнению Шлегеля, прямо или косвенно, по происхождению, являются индийскими колониями, основанными проповедниками. Такого рода интуитивистская компаративистика

оказалась в конечном счете довольно опасной, поскольку ничего не утверждая, не опираясь на факты, но лишь строя предположения, она тем не менее ввела в национальное немецкое и шире — европейское сознание определенные понятия, которые затем были известным образом искажены в XX веке и использованы как инструменты легитимации насилия. Дело в том, что хотя ученый и не пользовался в своем труде терминами “арийский”, “индогерманский”, но само понятие арийской расы формируется именно, начиная с его книги. Как отмечает А.И. Патрушев, первым пропагандистом идей Ф. Шлегеля стал его брат Август Вильгельм, который сделал на их основании “патриотические и даже националистические выводы: “Если Восток является местом, откуда начинается возрождение человеческого рода, то Германия должна рассматриваться как Восток Европы” (Патрушев 2007: 983).

## **8. Ф. МАКС МЮЛЛЕР О ЗАДАЧАХ И МЕТОДАХ КОМПАРАТИВНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**

Основатель сравнительного религиоведения Ф. Макс Мюллер, никогда не бывавший в Индии — основном предмете своих исследований, в 1899 году опубликовал работу “Шесть систем индийской философии”, где основываясь на принципе аналогии, представил в законченном виде возможную методологию и задачи компаративного исследования. Ученый писал: “До тех пор, пока невозможно доказать исторически, что греки могли свободно общаться с индусами на греческом или на санскрите по вопросам метафизическим... будет лучше принять факты каковы они есть. А именно считать греческую и индийскую философии продуктами умственной жизни Греции и Индии, а на основании их часто поразительного сходства следовать простому убеждению, что в философии имеется сокровищница истин, составляющих общее достояние всего человечества, — истин, которые могут быть открыты всем нациям, если они будут искать их упорно и честно” (Мюллер 1995: 377).

Примечательно, что уже у Мюллера появляется тезис о необходимости принимать во внимание не только “родовые” сходства между монистическими философскими учениями, но непременно и различия. В качестве примера он приводит воззрения Шанкары и Спинозы: между ними есть много параллелей, но существует и важное различие. Истина Спинозы одномерна, а Шанкары — двухмерна, поскольку мир расценивается с позиции конвенциональной и конечной истины. Еще одним важным вкладом в становление философской компаративистики следует считать идею Мюллера о необходимости разрабатывать как ретроспективную, так и перспективную компаративистику, иными словами, обращаться не только к сравнению философских систем прошлого, но и проецировать их в будущее. Эту проблематику он формулировал в вопросе, что может дать индийская философия европейской философии в будущем ?

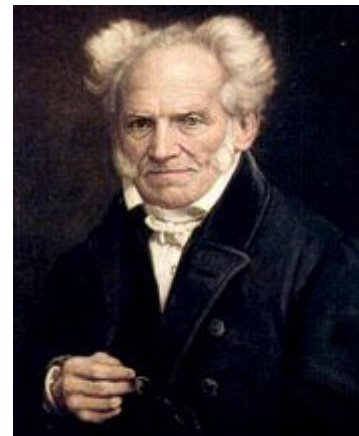
Макс Мюллер сыграл определенную роль и в распространении [арийского мифа](#). В лекции, прочитанной им в Кеймбридже в 1882 году, он отмечал: “Даже корень был арийским, не семитским, не туранским. Он обладал исторической индивидуальностью, это было творение наших предков. Он представляет нить, которая соединяет нас в нашем мышлении и речи с теми, кто стоял у истоков и впервые думал и говорил от нашего имени и чьими мыслями и словами до сих пор пользуется человечество, даже если оно и отделено от них тысячами и сотнями тысяч лет...Я выступаю не за гондов, бхиллов, санталов и другие неарийские племена. Я говорю об ариях и более или менее цивилизованных обитателях Индии” (Muller 1961: 46).

На основании изучения древних рукописей, Макс Мюллер сформулировал идею арийского человека, который у него предстает затем в нескольких ипостасях — греческой, римской, германской, кельтской и славянской. Прикрываясь критериями научности и объективности, европейская ориенталистика предоставляла различные подтверждения расовым таксономиям, идеям превосходства одного языка или физиологического типа над другим.

Французский философ [Ж.М. де Жерандо](#), которого также часто относят к первым европейским компаративистам, был автором трехтомника “Сравнительная история философских систем, рассмотренная исходя из принципов человеческого сознания” (1804). Исследователь выдвинул теорию изначальных идей и в качестве критерия типологизации разных философских систем использовал их отношение к эмпиризму и рационализму.

## 9. КОМПАРАТИВНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ФИЛОСОФИИ А. ШОПЕНГАУЭРА

Наконец, еще одна весомая фигура западной философии, которую связывают обычно с зарождением философской компаративистики, это А. Шопенгауэр, поставивший впервые проблему типологизации философий в контексте поиска их основных архетипов. Одним из таких архетипов, выявленных и подробно и доказательно рассмотренных Шопенгауэром, стало различие феноменального и ноуменального уровней реальности. Шопенгауэр, в отличие от Шлегеля, не разделял постулаты "миграционной теории". Он не допускал возможным влияние индийской логики на развитие аристотелевской, поскольку, с его точки зрения, древнегреческая традиция была и сама в состоянии подготовить и произвести на свет разработанную логическую теорию. Однако это были чисто спекулятивные рассуждения. Важно то, что философа не интересовала возможность перехода от параллелей между философскими системами Запада и Востока к поискам "восточных корней" западных мифологем, как это было в случае со многими другими ранними компаративистами, пошедшими по стопам Шеллинга.



Артур Шопенгауэр  
<http://ru.wikipedia.org/>

Шопенгауэра интересовала сама возможность выявления наиболее общих типологических связей между западной и восточной философией вместо поиска конкретных проявлений заимствования и связей и контактов. В древней восточной философии известного иррационалиста и "апологета пессимизма" Шопенгауэра привлекло именно то, что было непонятно в ней европейцам. Он сам это прекрасно осознавал, когда писал, что причины непонимания европейцами китайской философии лежат в том, что европейцы "воспитаны на вере в оптимизм, в Китае же, напротив, само существование рассматривается, как зло, а мир — как юдоль страданий, в которой лучше бы вовсе не находиться (ср. шопенгауэровское "наличный мир есть наихудший из возможных миров"), а также из-за несомненно присущего буддизму и индуизму, идеализма, воззрения, которое в Европе известно только как своего рода парадокс ряда странных философов, а в Азии входит даже в содержание народной веры (Шопенгауэр 1993: 99).

Известно, что оригинальная философская система Шопенгауэра сложилась из самых разнородных элементов, но в основе ее лежали кантовская модель, философия Платона, древнеиндийская и брахманистская философские системы. Для обсуждаемой нами темы особенно важно знакомство Шопенгауэра с индуистскими "Упанишадами", философией санкья, ставившей целью указание пути к прекращению всех человеческих страданий и мучений, основы которой он почерпнул из работы Ишвара-Кришны "Санкья-карика", мифологического эпоса "Пураны" и начальных сведений о буддизме и, в частности, о философской школе мадхьямиков.

Последнее было важно для философа, поскольку его интересовала дилемма свободной воли человека. Кроме того, интересной для него оказалась и концепция нирваны, которая была инкорпорирована в его этическую систему, а также учение о нереальности материального мира (шунья). Конечно, европейское востоковедение, на достижения которого он при этом опирался, делало лишь первые шаги и многие суждения Шопенгауэра оказались ошибочными, поскольку он следовал за теми не всегда достоверными источниками, которые были на тот момент доступны. Как отмечают Б. Мееровский и И. Нарский, "Упанишады" привлекли Шопенгауэра тем, *как именно* в них была выражена "противоположность высшего сущностного мирового начала, Брахмана, и порожденной им сферы видимости (майя, "покров обмана"), которая распадаясь, возвращает всех нас в бездну бессознательного" (Мееровский, Нарский 1993: 638).

Сам Шопенгауэр в предисловии к первому изданию "Мира как воли и представления", писал о глубинном единстве трех истинных выражений одной и той же философии: "Философия Канта — единственная, основательное знакомство с которой предполагается в том, что будет здесь изложено. Но если сверх того читатель провел еще некоторое время в школе божественного Платона, он будет тем лучше подготовлен и восприимчив к моему учению. Если же он причастен и к благодати Вед, доступ к которым,

открытый Упанишадами, является в моих глазах величайшим преимуществом нашего еще молодого столетия перед предыдущими, ибо я полагаю, что влияние санскритской литературы окажется не менее глубоким, чем возрождение греческой в XV веке, — если, говорю я, читатель посвящен еще и в древнюю мудрость индуизма и воспринял ее, то он наилучшим образом подготовлен для того, что я собираюсь ему сообщить....ибо....каждое из отдельных отрывочных изречений, составляющих Упанишады, можно вывести как следствие из сообщаемой мной мысли, хотя это отнюдь не означает обратное — что ее можно найти уже там” (Шопенгауэр 1993: 128).

Последнее замечание говорит о том, что несмотря на интерес и уважение Шопенгауэра к индуизму, в его сознании существовала строгая иерархия философских учений, в которой индийский интуитивизм был приготовлением к его собственной идеальной философской системе, стоящей на вершине шопенгауэровской пирамиды.

В этой работе Шопенгауэр пытается выявить типологические связи между, условно говоря, западной и восточной философией, причем последовательно соотносит древнеиндийскую традицию с философией Канта, выявляя параллели в трактовке различных уровней истины и учения о “кажимости”. На протяжении всей книги Шопенгауэр проводит постоянные тройные параллели между позициями Канта, Платона и индийской философии. Так, например, он устанавливает аналогию кантовского “явления”, платоновского “становящегося” и его эйдоса и индуистского покрывала Майи, как выражения невозможности дойти до внутренней сущности вещей в процессе познания (негативное познание в терминологии Шопенгауэра). На протяжении всей книги Шопенгауэр колеблется между типологической дифференциацией Канта, Платона и индуистов и сущностным единством всех трех истинных выражений одной и той же философии.

В книге “Мир как воля и представление” Шопенгауэр проводит постоянное сопоставление своей этики с буддийской и христианской, обнаруживая их внутреннее родство, суть которого состоит в отрицании “воли к жизни”. В частности, в разделе “Синология” философ отмечает, что китайское представление о том, что “дух неба следует выводить из того, что есть воля человеческого рода”, столь удивившее английского переводчика, полностью совпадает с его собственным учением (Шопенгауэр 1993: 102), также опирающимся на мысль о единстве индивида и сущего, и лежащим в основе его концепции сострадания.

Строго говоря, как и в случае с Гегелем, Шопенгауэра нельзя назвать представителем компаративной философии, ведь его занимали не буддизм или индуизм как таковые, а возможность на их основе, как и на основе Канта и ряда других европейских мыслителей, выстроить собственную оригинальную интегративную новую философскую систему. Реконструкция метаисторических архетипов философии была интересна Шопенгауэру лишь постольку, поскольку эти архетипы проявились в ряде восточных и западных учений, чтобы затем завершиться в его собственной системе. Можно сказать, он был скорее представителем [всемирной философии](#), а не компаративистики как таковой. Картина эволюции философии от древнеиндийской, через древнегреческую к Канту и затем самому Шопенгауэру в полной мере соответствовала эволюционистским представлениям эпохи в целом и историософии нелюбимого им Гегеля, в частности. Но существовал еще один красноречивый изъян Шопенгауэровской системы, который выделил В. Шохин: “Рассмотрение древних и новых учений в качестве “частичных аспектов” его системы заставляет задуматься о бессознательном усвоении им того, что крупнейший индолог XX столетия П. Хакер называл *инклузивизмом* — особой стратегией индуистов и буддистов, позволявшей им выдавать чужие учения за элементы собственных. Именно вследствие своего “компаративистского инклузивизма” Шопенгауэр не задался вопросами: действительно ли его практический идеал совпадает с христианским и буддистским, а те друг с другом? Действительно ли в Упанишадах, у Платона и Канта (его “предтечей”) разведение явлений и сущности осуществлялось принципиально одинаковым образом? Действительно ли, наконец, формула “Ты еси то” может быть реальным основанием нравственности?” (Шохин 2004).

Границы шопенгауэровской открытости и кросс-культурной толерантности не простирались слишком уж далеко, оставаясь в рамках современной ему модели генеалогии знания, разрешавшей поиски сходств и генетических схождений с древней философией Востока, которая даже если и продолжала

существовать одновременно с европейской, то в соответствии с господствующей моделью истории и прогресса, основанной на переводе географии в хронологию, была вынесена все равно за скобки модерности и, тем самым, косвенно дисквалифицирована, но решительно отказывалась признать наличие философии в других пространствах – реальных и ментальных, которые постоянно своим присутствием в настоящем ставили под сомнение превосходство европейского разума. Прежде всего имеется в виду исламская философия и исламский мир в целом, о которых Шопенгауэр высказался в откровенно ксенофобском ключе, отказываясь признавать их общие источники с так называемой западной философией. Чего стоит хотя бы его утверждение о том, что Буддизм есть самая высшая религия, чьи этические учения общеприняты по всей Азии, исключая те районы, где преобладает “отвратительное” учение ислама.

## **10. МОДЕЛЬ PHILOSOPHIA PERENNIS ПАУЛЯ ДОЙССЕНА**

Продолжателем шопенгауэровской линии развития компаративистики в XIX веке стал санскритолог и историк философии [Пауль Дойссен](#), автор книги “Система веданты” (1883), разделивший шопенгауэровское стремление к построению на основе метаисторических философских архетипов некой модели вековечной философии (*philosophia perennis*), чью генеалогию он прослеживает от Древней Индии к современной Европе, включая и самых последних по времени философов (Шопенгауэра, Ницше). Мыслитель провел самое полное и убедительное в XIX веке сопоставление философии Упанишад с западной в своей многотомной работе “Всеобщая история философии” (Deussen 1894), тем самым попытавшись создать синтез двух вариантов существования компаративистики в XIX веке – описательного историко-философского и универсалистского, обращенного к созданию всеобщей интегративной философии всех времен и народов. Дойссен выявляет типологическое родство различных систем, которые рассматривает как разные стадии развития одной и той же философии. Это позволяет ему сохранить идею европейского интеллектуального превосходства посредством прогрессивистской парадигмы. Его интересуют не конкретные влияния, пересечения и заимствования как таковые, он идет скорее от общих философских категорий, пытаясь выявить сходства и различия в их реализации в разных системах мысли в разные периоды истории. Не адресованным, однако, все равно остается важнейший вопрос о том, на основании какой традиции такие категории были первоначально выработаны и затем использованы в качестве основы сравнения.

Хотя в 1894 году ученый во “Всеобщей истории философии” размышляет о желательности обогащения западной традиции индийскими обертонами с целью расшатывания монополии гегелевской философии на истину и рациональность, в целом, его попытка остается примером критики господствующей эпистемы модерна изнутри, с европейских позиций и поэтому ожидать от нее радикального разрыва с последней, конечно, не приходится. Отсюда и соответствующие европоцентристские выводы о том, что вечная или скорее, внеисторичная эзотерическая философия хотя и зародилась в Индии, но научное обоснование получила только у Канта и Шопенгауэра и, следовательно, по-настоящему понять индуизм можно только посредством немецкой философии XIX века. Дойссен допускает и ограниченную возможность трактовки кантовских трудных мест посредством “индийской мудрости”, но его негласная ценностная иерархия отводит в итоге этой “мудрости”, даже не удостоенной называться философией, очень скромное место. Суть логических операций, лежавших в основе компаративистики Дойссена, точно сформулировал В. Шохин, отметив отсутствие у историка философии конца XIX века отсутствие культурологического историзма. Он “ведантизирует” Канта, проецирует “ведантизированного” Канта на саму веданту, а затем “прочитывает” через них и Платона (Шохин 2004).

## **11. РАЗВИТИЕ ДИФфуЗИОНИСТСКИХ ВЗГЛЯДОВ В РАБОТАХ Т. КОЛЬБРУКА**

Меж тем, на протяжении всего XIX века в прообразе философской компаративистики продолжала пользоваться уважением и упомянутая выше миграционная теория, ставившая в центр внимания ученых ключевую для всей компаративистики XIX века модель поиска универсальных, общечеловеческих основ и источников происхождения тех или иных идей, философских архетипов и



моделей мышления. Ярче всего эта модель проявилась в филологии, но и в зарождавшейся философской компаративистике эта импрессионистическая струя сравнительных исследований также оказалась на тот момент самой влиятельной. Одним из ярких представителей диффузионизма был английский индолог [Т. Кольбрук](#), автор "Очерков религии и философии индусов" (1823-1824) — первого научного изложения учений даршан, с которым был знаком Шопенгауэр. Кольбрука занимала гипотеза пифагорейско-индийских параллелей. Он считал, что они не могли быть случайными, что одна из двух сторон должна была быть заимствующей, и склонялся к мысли, что заимствующей стороной были пифагорейцы, а не индийцы.

Индологов середины XIX века занимала проблема индийского происхождения теории Пифагора о переселении душ ( [Шохин В. Ф.И. Щербатской](#) и его компаративистская философия. <http://www.philosophy.ru/iphras/library/shohin.html>). В частности, поиском доказательств этой гипотезы занимался переводчик "Санкхья-карики" (1852) Б. Сен-Илер. Косвенное подтверждение он нашел, обратившись к диалогам Платона ("Федон", "Тимей", "Государство" и др.), который заимствовал у Пифагора, почерпнувшего достаточно много у древних индийцев. Сен-Илер сделал вывод, что аналогии между древнегреческой и древнеиндийской философией достаточно многочисленны и глубоки, чтобы их можно было считать случайными (Saint-Hilaire 1852).

Однако, не вся индология XIX века разделяла эту гипотезу. Так, норвежский индолог Х. Лассен в книге "Индийские древности" (1857) отрицал возможность индийских влияний на древнегреческую философию классического периода. Однако, Лассен допускал косвенное индуистское влияние на более позднюю философию гностиков и неоплатоников посредством буддизма (II-III вв.). Гностики разделяли такие положения, близкие буддизму, как множественность духовных миров и небес, дуализм духа и материи, отождествление духа со светом. Неоплатоники, по мнению Лассена, испытали влияние санкхьяики, что выразилось в их вере в непричастность духа страданиям и изменениям, обретающимся в материальном мире. В представлении неоплатоников о том, что человек может быть счастлив и во сне, когда душа его бодрствует, ученый видел след веданты (Lassen 1858) ( [О. Розенберг](#). Проблемы буддийской философии. <http://psylib.org.ua/books/rozeo02/index.htm>).

В 1874 году диффузионизм нашел свое продолжение в работе К. Шлютера "Метафизика Аристотеля – дочь учения санкхьи Капилы". Шлютер опирался на различные древние и современные гипотезы о неклассическом и "варварском" происхождении греческой традиции. Источником теории этого ученого была аналогия, основанная, однако, на не слишком доказательном материале. Признанное сходство аристотелевской логики с логикой ньяи он дополнил предположением о его знакомстве с санкхьей. Аристотелевская философия, по мнению Шлютера, не была укоренена в древнегреческой традиции, но зато обнаруживала точки схождения с философией санкхьи. В частности, это касалось своеобразной концепции дуализма Аристотеля, близкой к дуализму санкхьи. Следует отметить, что концептуальный аппарат тогдашней компаративистики оставлял желать лучшего. Системные сходства нередко искались не на основе обращения к первоисточникам, а путем цитирования других, чаще современных автору авторитетов на эту тему.

Индийскому происхождению античной философии в целом посвящена монография Р. Гарбе "Философия санкхьи" (1894). Здесь автор сопоставляет отдельные элементы индуистской философии санкхьи со взглядами Анаксагора, Ксенофана, Парменида, Фалеса, Анаксимандра, Гераклита, Эмпедокла, Эпикура и др. Важно отметить, что в книге Гарбе встал важный методологический вопрос, волновавший компаративистику на протяжении всего ее раннего существования: как оценивать найденные параллели и схождения? Считать ли их примерами независимого философствования в разных культурах или утверждать наличие влияния? Ответ, предложенный Гарбе, показывает, что он был достаточно серьезным ученым и принимал важность принятия во внимания всего комплекса культурных, ментальных, социальных,



Федор Ипполитович Щербатской  
<http://dharma.org.ru/board/topic408.html>

политических, языковых и цивилизационных факторов, определявших специфику философских контактов античности. Кроме того, у Гарбе присутствовала и актуализировавшаяся в компаративистике несколько позднее проблема переосмысления чужого текста в той или иной традиции, приспособления его к собственным задачам, которую он нашел уже в ситуации рецепции древнеиндийской мысли античной греческой философией. Наконец, важными представляются и сомнения Гарбе в общепринятых на тот момент европоцентристских трактовках самого понятия философии, которые заведомо выводили за границы собственно философского знания все древние восточные учения.

Проблема греко-индийских параллелей не разрешена до сих пор, несмотря на накопленный за последние 150 лет внушительный свод данных по этому вопросу. Так, современный отечественный исследователь этой проблемы В. Шохин с помощью средств формальной логики, свидетельств античных историков и общепринятых на сегодняшний день фактов пытается доказать невозможность поиска индийских корней в греческой философии до известных контактов между Грецией и Индией, начавшихся благодаря индийскому походу А. Македонского IV в. до н. э. и последовательно приводит свидетельства временного первенства греческих философов в разработке основных проблем, которые было принято связывать с индуистским и буддистским влиянием, а также пытается реабилитировать натурализованную в европейском сознании нового времени идею их заведомого интеллектуального превосходства над всем остальным. Тем самым, он выводит востоковедческие поиски греко-индийских параллелей XIX века в сферу сугубо исторического и даже отчасти курьезного интереса, доказывая их несоответствие современным научным представлениям (Шохин 2004).

Здесь интересно проследить, как современный ученый, прекрасно разбирающийся в этом сложном вопросе, тем не менее проявляет себя неосознанным носителем мыслительной парадигмы модерности, в которой были натурализованы не только идея происхождения всей философии из Греции, но и формальное первенство и идеал научной новизны, а также святость ареола научности как таковой, пристрастие к методу, выраженному знакомым и общепринятым (европейским) языком, к методу, наличие которого освящает нашу деятельность светом научности и дает нам инструмент и легитимацию нашей деятельности, а также (и это, быть может, самое главное), позволяет обезопаситься от рисков ответственности за эту эпистемологическую деятельность.

В. Шохин по окончании своего подробного обзора философской компаративистики XIX века, делает закономерный вывод о том, что при всех ее успехах в поисках конкретных сопоставлений, она не смогла подняться до метауровня и осознать и сформулировать самое главное для себя как науки — в чем смысл этих сопоставлений и какие задачи призвана решать компаративистика, если ее задачи не “экзегетические”, но научные?” (Шохин 2004). На эти вопросы философской компаративистике предстояло ответить уже в XX веке.

## ПРИМЕЧАНИЯ

*Абдель-Малек А.* “Кризис ориентализма” // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М., Аспект-пресс, 2001, стр. 271-274.

*Андрияускас А.* Восток и запад в зеркале современной компаративистской методологии // Диалог цивилизаций как призвание. М., 2007, стр. 46-58.

*Ерасов Б.* Общие критерии дихотомного сопоставления социо-культурных оснований Запада и Востока // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М., Аспект-пресс, 2001, стр. 246-255.

*Мееровский Б., Нарский И.* Послесловие. Философия мировой воли и скорби // А. Шопенгауэр. Собрание сочинений в 2 т. М., 1993, т. 1, стр. 632-666.

*Мюллер М.* Шесть систем индийской философии. М., 1995.

*Патрушев А.* Шлегели // Культурология. Энциклопедия. В 2 т. М., 2007, т. 2, стр. 981-983.

*Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // А. Шопенгауэр. Собрание сочинений в 2 т. М., 1993, т. 1.

Шохин В. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия.  
<http://www.philosophy.ru/iphras/library/shohin.html>

Colebrooke H.T. *Miscellaneous Essays*. A new edition, with notes, by E.B.Cowell. L., 1873.

Deussen P. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Bd. I. Abt 1. Lpz., 1894.

Ibn-Khaldun. *The Muqaddimah*. Princeton University Press: Princeton, 2005.

Mignolo W. 2002. "The Enduring Enchantment : (or the Epistemic Privilege of Modernity and Where to Go from Here)". *The South Atlantic Quarterly* 101: 4. Fall. 927—954.

Mignolo W. D. and Tlostanova M. "Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge". *European Journal of Social Theory* Vol. 9, No 1, 2006, pp. 205-221.

Muller F. M. "India. What can it teach us ?" Lecture 1. *India. What Can it teach Us ?* Delhi, 1961.

Said E. *Orientalism*. N.Y., 1978

Said E. *Culture and Imperialism*. London, 1993.

Saint-Hilaire B. "Premier Memoire sur le Sinkhya. Quatrieme partie: histoire du Sinkhya" // *Memoires de l'Academie des sciences morales et politiques*. T. VIII. P., 1852.

### ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ К ТЕМЕ 3

1. Назовите основные примеры прото-компаративных исследований в период, предшествовавший модерности в западном мире, в Азии, в исламской ойкумене.
2. Что такое ориентализм и какое влияние он оказала на становление компаративистики?
3. Охарактеризуйте дескриптивный и дихотомный подходы в компаративных философских и цивилизационных исследованиях.
4. Как расовые теории второй модерности связаны с философской компаративистикой?
5. Роль открытия санскрита в становлении компаративистики.
6. Каковы особенности трактовки Ф. Шлегелем индийской философии?
7. Вклад Ф. Макс Мюллера в становление компаративистики.
8. Основные компаративные элементы в философии А. Шопенгауэра.
9. В чем суть гипотезы индийского происхождения идей античной философии. Приведите аргументы за и против.
10. Что такое диффузионизм и кто является его основными представителями.

### Тема 4. ОСНОВНЫЕ ВЕХИ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФСКОЙ КОМПАРАТИВИСТИКИ В XX ВЕКЕ

"Сравнительная философия отличается от всех других видов компаративистики уже одним только предметом своего сравнения. Эта уникальность находит парадоксальное выражение в идее, что, строго говоря, сравнительная философия не возможна как отдельная наука, что не мешает ей процветать в самом признании своей невозможности".

Раймундо Паниккар

"Что сравнивает сравнительная философия ?"

#### 1. НЕКОТОРЫЕ НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В КОМПАРАТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

По существу компаративистика в ее позитивистском и эволюционистском варианте себя исчерпала к концу XIX века и XX век, который был отмечен приходом совершенно иных философских школ

и направлений, многие из которых обнаруживали разочарование в проекте модерна, а также рядом событий всемирного масштаба — от мировых войн и до глобальных процессов деколонизации и ее серьезных последствий, антимодернистского направления в интеллектуальной жизни Востока, а сегодня и глобализации, как последнего проявления колониальности бытия, власти и знания, опрокинувших универсалистские надежды на всеобщий синтез культур, изменил постепенно и трактовку компаративистики. Это произошло не сразу, еще были эксцессы универсализма и эволюционизма, еще побеждала какое-то время европоцентристская трактовка синтеза как механического добавления к западным ценностям некоторых элементов восточных и других неевропейских культур и традиций, которые позволяли их ассимилирование на западной почве, но сами при этом нередко искажались. А те традиции, что не демонстрировали никаких легко прослеживаемых пересечений с европейской, подлежали отторжению и, в конечном счете, уничтожению (месоамериканская традиция, африканская космология и т.д.). Далеко не случайно и то, что все они принадлежали “выпавшим из модерна” народам, в соответствии с гегелевской логикой философии истории.

Идея синтеза культур и философий, по инерции какое-то время продолжавшая заботить западных компаративистов даже во второй половине прошлого столетия, игнорировала саму реальность XX века и те властные асимметрии, которые не только не ушли из взаимоотношений между западом и незападом, но напротив, обострились в этот период. А. Абдель-Малек писал, “что после окончания второй мировой войны ориентализм стал испытывать особенное давление этого кризиса, так как не только почва стала уходить из-под ног, но то население, которое раньше было объектом изучения, отныне стало его “суверенным субъектом”...Неожиданно для себя ... специалисты столкнулись с пропастью, отделяющей ориентализм от объекта исследований, с несоответствием концепций, научного аппарата и методов исследования реальной жизни” (Абдель-Малек 2001: 271, 273).

Восточные традиции неожиданно показали, что они не желали быть просто изучаемыми Западом пассивными объектами, чьи взгляды и представления искажались с тем, чтобы быть добавленными в качестве экзотического, курьезного компонента к основному и безальтернативному блюду на столе человечества — модерна и ее философской изнанки. По словам отечественного востоковеда М. Степанянц, стала очевидна “невозможность прогресса на путях искусственного синтеза” (Степанянц 2004: 6). В конце концов не обращать внимание на это несоответствие и даже разрыв стало невозможно и первыми это сделали именно незападные по происхождению компаративисты, которые прежде были вынуждены говорить на языке компаративистики как сугубо европоцентристской дисциплины, но в новых условиях смело поставили под сомнение сами ее методологические основания, как и способствовали смене лица востоковедения, переключившегося в большей мере на изучение современности и допустившего, наконец, и самих представителей незападного мира в науку, причем на собственных основаниях и в собственных терминах.

Даже внутри самой западной традиции философии культуры уже на рубеже XIX и XX вв. начинается активная критика дихотомных противопоставлений Востока и Запада, хотя она по необходимости носит ограниченный характер. Так, Освальд Шпенглер, которого приверженцы цивилизационного подхода обычно рассматривают в качестве своего предтечи, писал в знаменитой книге “Закат Европы” о том, что западный мыслитель универсализирует опыт своей культуры, не принимает во внимание историческую и контекстуальную обусловленность собственных позиций, которые представляют собой выражение одного единственного, и только этого одного существования; не осознает необходимые границы их значимости, не понимает, что его непреложные истины и вечные достижения истины только для него и вечны в его аспекте мира и что долг его — искать за ними истины, с такою же уверенностью высказанные человеком других культур” (Шпенглер 1993: 153).

Особую роль в становлении будущих компаративных цивилизационных исследований и методологического и сущностного



Карл Ясперс

<http://100megsfree4.com/dictionary/theology/tdicj.htm>

поворота в философской компаративистике сыграла и философско-историческая концепция К. Ясперса (Ясперс 1991). Для компаративистики особенно важно то обстоятельство, что Ясперс подчеркивал независимое и одновременное, то есть параллельное развитие определенных идей, учений и настроений в мировой мысли, не связанное, как ему казалось, с заимствованиями и культурными контактами. Ясперс называет это "осью мирового времени" или опорной, стержневой эпохой в истории человечества, с которой связывает рождение современного человека и становление истории человечества как всемирной истории, а не собрания локальных историй. Наконец, на заключительном этапе средневековья, согласно Ясперсу, в Европе зарождается четвертая научно-техническая эра, апогей которой наступает в XX веке.

Четырехчленная генеалогия истории у Ясперса не носила триумфалистского характера, а была в целом пессимистичной, поскольку он выступал против технократической цивилизации, считая, что она превратила человека в функцию и лишила его субстанциального жизненного содержания, которое раньше окружало личность. По словам А. Патрушева, "он полагал, что история является миром неповторимой индивидуальности, и противопоставлял историческому сознанию сознание историчное, ориентированное на познание индивидуального как проявления самобытия человека в исторической однократности, в данное время и в данном месте" (Патрушев 2007: 1173). И все же Ясперс верил в возможность достижения человечеством новой стержневой эпохи, которая приведет к единству всех людей на достойных принципах и основаниях. Впрочем, конкретной базой такого единения для него предсказуемо была якобы приемлемая для всех политическая форма правового государства. Интересно, что сегодня термин "осевое время" нередко используется в переносном смысле, зачастую полностью искажающем концепцию немецкого ученого. Так, К. Армстронг, выделяет второе осевое время, связывая его с Просвещением и с именами И. Ньютона, З. Фрейда и А. Эйнштейна. А ряд ученых считает, что человечество уже дожило сегодня до второй осевой эпохи, снова меняющей взаимоотношения между религией, философией и наукой.

## **2. АКТУАЛИЗАЦИЯ КСЕНОФИЛИИ И ПОВОРОТ К ДРУГОМУ В КОМПАРАТИВИСТИКЕ XX ВЕКА**

Критика модерности с самых разных позиций, как изнутри нее, так и снаружи, отметила собой особенно вторую половину XX века и здесь-то постижение и понимание других культур и цивилизаций, альтернативных западной парадигм развития и изменений, получило новый импульс. Только эта возродившаяся компаративистика носила уже иной смысл, имела другие цели и порой выступала и выступает сегодня в неузнаваемых формах. В наиболее общем смысле этот сдвиг можно определить как попытку сознательного изменения отношения к *другому* и конструирование успешных моделей диалога с ним. Это было уже не просто удовлетворение западного "желания другого", тяготившее к экзотизму, а порой и демонизации. Нельзя не учесть и то, что этот *иной* в XX веке стал проявлять себя все более активно, в том числе и в сфере философствования, хотя признание его права на последнее и заняло определенное время.

В этом контексте ход изменений компаративистики в XX веке можно определить именно как постепенный переход от идеи синтеза мысли Запада и Востока к идее понимания другого и коммуникации с ним на основе признания различий философских культур, а также выявления закономерностей взаимодействия универсального и локального в историко-философском процессе. По словам литовского ученого А. Андрияускаса, "прямолинейное противопоставление несуществующего в реальности единого Востока гомогенному Западу" не давало "ощутимых результатов", так как в основе его лежали "слишком широкие абстракции", глобальные универсалистские обобщения, априорные установки без опоры на фактический материал (Андрияускас 2007: 56) Колесников А. (Философская компаративистика в истории идей. 2003. <http://ideashistory.org.ru/pdfs/03kolesnikov.pdf>).

## **3. НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ КОМПАРАТИВИСТИКИ В XX ВЕКЕ**

К концу XX века сама привычная для компаративистов дихотомия Запад-Восток практически потеряла смысл и уж конечно перестала играть решающую роль, сменившись совершенно другими делениями. Но нельзя трактовать это изменения только как количественное добавление новых регионов и

цивилизаций (Латинской Америки, Африки, Океании и т.д.), как это нередко делается в так называемой цивилизационной компаративистике, претендующей на усложнение бинарной схемы Восток-Запад путем диверсификации цивилизационных структур. Так, сегодняшнее противопоставление мирового Севера и Юга в экономическом, социальном, политическом, культурном и ментальном смысле, которое также не могло не сказаться на философском диалоге, нельзя свести лишь к механическому добавлению ранее неизвестных регионов и цивилизаций. Здесь речь идет о динамике властных отношений в мире в целом и о необходимости смены самого компаративного подхода на интеркультурный, транскультурный, а скорее даже транс-эпистемологический, суть которых будет рассмотрена ниже.



Питирим Александрович Сорокин  
<http://www.archipelag.ru/authors/sorokin/>

Дуалистичное противопоставление Запада и Востока и эволюционистская трактовка смены Востока Западом ставятся под сомнение в XX веке по большей части в работах социологов, культур-антропологов, философов культуры. Одним из первых был уже упомянутый О. Шпенглер, сторонник циклической теории цивилизационного развития, наряду с [Н. Данилевским](#) и Г. Риккертотом, отвергший эволюционистскую схему истории и общепринятые культурные типологии. Затем эта линия была продолжена А. Тойнби и особенно [П. Сорокиным](#) (который провел последовательную критику дихотомного подхода), выступившими против дуализма и за многоуровневое и многомерное сопоставление культур, за внутренне разнообразие каждого начала.



Николай Яковлевич Данилевский  
Гравюра XIX века.  
<http://www.perspektivy.info/>

Приверженцы цивилизационного подхода на Западе чаще всего являются наследниками [структурного функционализма](#), что накладывает определенный отпечаток

на их научные взгляды. Так, довольно известный сторонник цивилизационной компаративистики Ф. Бэгни (Бэгни 2001) попытался выработать некие общие, более четкие и систематизированные принципы этой науки, основанные на системной классификации вариантов культуры ее структурных элементов, с учетом синхронных и диахронных факторов и взаимосвязи между разными компонентами цивилизации. В качестве наиболее перспективной для него системы выступает не случайно модель Т. Парсонса, представляющая собой классический пример структурно-функционалистского подхода, рассматривающего общество как прежде всего функциональную систему. Но Парсонс, как известно, был не только автором теории социального действия, положенной затем в основу общей теории систем, но и обратился к историческому рассмотрению общественного развития. Тут-то и проявились в полной мере [эволюционизм](#), европоцентризм и крайний консерватизм его позиции.

Он рассматривал социальную историю как последовательный процесс повышения адаптивных способностей общества и ввел список эволюционных универсалий, которые помогали или мешали тому или иному обществу реализовывать свои адаптивные преимущества. В соответствии с этой посылкой, не так уж далеко ушедшей от социального дарвинизма XIX века и в полной мере опиравшейся на основной миф модерности, Парсонс делил все общества на примитивные, промежуточные и современные (Parsons 1966). Последние характеризовались рыночной экономикой, демократией избирательного типа, государственной бюрократией и универсалистской правовой системой. Это был легко узнаваемый портрет западного

общества, объявившего себя современным, а всех остальных закодировавшего как недотянувших до современности по разным причинам.

За всем этим стоит любопытный дефект мышления, характерный для западной социальной науки середины и второй половины XX века, которая обнаружила, что когда она стала путешествовать по миру, возникла с особой остротой проблема путешествующих терминов и понятий, а проще говоря, обнаружилась их европейская провинциальность. На это социологи и антропологи отреагировали расплыванием терминов, их приблизительностью и размыванием границ их смысла с тем, чтобы можно было эти понятия и термины *натянуть* на совершенно неподходящие явления, о которых раньше не задумывались, на явления, которые выбиваются из концептуальных схем компаративистики как науки сугубо западной. Этот кризис западные социальные науки попытались разрешить неадекватными методами — устроением понятийного аппарата, жесткими формулировками, штудированием формальной логики и строительством все более усложненных схем, классификаций, абстракций и т.д., примером чего является структурный функционализм — то есть, предложением бороться с обветшавшей системой изнутри нее самой, доведением ее же методов до апогея. Это весьма симптоматично поскольку демонстрирует неспособность западной социальной и гуманитарной мысли выйти из кризиса самостоятельно, без помощи извне, из других эпистемологических традиций.

Хотя цивилизационная компаративистика и заменила в XX веке дихотомию Восток-Запад противопоставлением Азии и Европы, добавила сюда еще и другие цивилизации, но логика ее мыслительных операций осталась прежней, основанной на крайне условных и конвенциональных категориях, легко обнаруживающих свой далеко не невинный характер. Так, общие схемы эволюционных процессов в сфере духа, истории, философии, логики и т.д. зачастую остаются нетронутыми и сегодня. И даже не утверждая открыто, что европейская культура является венцом творения и финалом развития человечества, исследователи продолжают пользоваться гегелевскими формулами в интерпретации явлений, которые подчинялись совершенно иной логике.

Сознание ученого нередко продолжает мыслить в парадигме перехода от частного к универсальному, от простого к сложному, от мифа к логосу, от античности к современности и т.д., не задумываясь о конкретных подоплеках возникновения этих якобы универсальных операций членения реальности.

В какой-то мере эти проблемы осознаются и затрагиваются А. Андрияускасом, который определяет научно корректное сравнительное изучение цивилизаций как “идеологически нейтральную и вместе с тем универсальную систему категорий, четко обозначенную стратегию сопоставления, оставляющую меньше возможностей для субъективистских спекуляций и интерпретаций”, учет исторического периода, изменчивости и полиморфности цивилизаций (Андрияускас 2007: 57). В процитированном отрывке, однако, обращает на себя внимание неизбывность все тех же категорий, с которых компаративистика началась и которыми она заканчивается — стремления к универсализму и претензий на объективность. Даже постмодерный скепсис в отношении этих понятий не смог, увы, поколебать их авторитета в научном сознании.

И все же, А. Андрияускас предлагает более конструктивный подход, не абсолютизирующий цивилизационную компаративистику как таковую, как панацею для развития всех гуманитарных наук в XXI веке, а привлекающий внимание к тем методологическим проблемам, ошибкам и тупикам, унаследованным от компаративных исследований предыдущего периода, которые она должна сначала преодолеть, выполняя свою главную задачу: “понять человечество как единое целое во всем многообразии его исторических траекторий” (Kavolis 1980: 1).

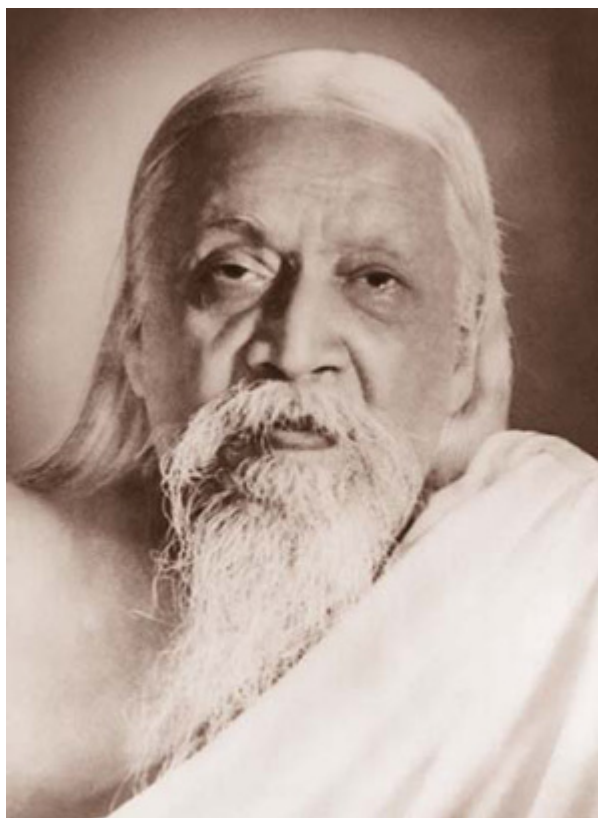
Помимо очевидной необходимости освобождения от европоцентризма и его предрассудков, от механического переноса западных моделей мышления в сравнительные исследования других культур, от излишне рационализированных европейских философских бинарных оппозиций (разум-интуиция, центр-периферия, анализ-синтез и т.д.), Андрияускас останавливается и на таких важнейших и более общих условиях успешности проекта цивилизационной компаративистики, как переход к полицентризму, отказ от претензий на универсальность и объективность, признание релятивизма и контекстуальной

обусловленности любых выводов, включение критического самопозиционирования автора в научный дискурс, в том числе и его осознание недопустимости создания эклектичных теорий, совмещающих взаимоисключающие источники и идеологические установки, непроработанные автором, переключение внимания на неклассические явления и уникальные культурные идиомы и общий откат в сторону исследовательского минимализма и эмпирики. Все это Андрияускас связывает с постмодерной парадигмой, которая акцентировала эти элементы мышления. Но он не учитывает, что все это время иное мышление, иная эпистемология, иные культуры не находились только лишь в состоянии бедных родственников, не допускаемых в сферу философии и скромно ожидающих, пока западный постмодерн найдет им новое толкование, выступит за их равноправность и равнозначность, избавится от прежних перекосов в их интерпретации. Они создавали свои парадигмы и модели параллельно современным и постсовременным, в диалоге или споре с ними, порой находящиеся на стыке запада и незапада, критически оценивающие и то, и другое, в своем философском и культурном творчестве. И эти результаты, речь подробнее о которых впереди, оказываются не менее интересны, чем сам постмодернизм.

#### 4. ПЕРВЫЕ "ОТВЕТЫ ЦЕНТРУ": ШРИ АУРОБИНДО И НИШИДА КИТАРО

Хотя историю компаративистики XX века, принято начинать с хрестоматийной книги [П. Массона-Урселя](#), но уже в первой половине столетия в сравнительной философии зазвучали и незападные голоса, прежде всего исходившие из Индии и Японии. Специфика этого восточного вхождения в компаративный диалог состояла в том, что авторы как бы отвечали западной философии. Метафора "ответа центру" возникнет в мировой критической рефлексии несколько позже, с формированием постколониальных исследований, однако за компаративными студиями [Шри Ауробиндо](#) и [Нишиды Китаро](#) несомненно стоял тот же драйв диалога или реже, спора с западной традицией, с всегда актуальным элементом смешения и синтезирования западных и восточных философских и религиозных идей. И в первом и во втором случае целью оставалось типичное для компаративистики создание новой универсальной синтетической философской системы, в данном случае, восточно-западной. Но как отмечает А.С. Колесников, эта крайняя точка зрения — поиск синтеза на основании подобия мысли Востока и Запада — является непродуктивным направлением исследования, поскольку философ-компаративист, устранявший в своем анализе оригинальные построения мыслителей при поиске некой общей схожести, уничтожает различия (Колесников 2003: 16).

Первый из названных философов — бенгалец Шри Ауробиндо, создатель учения интегральной йоги. Парадоксальная личность и деятельность этого человека были теснейшим образом связаны с его временем, с теми специфическими условиями, в которых приходилось существовать колониальным индийским интеллектуалам в условиях продолжающего британского владычества, а также и с теми ограничениями, что объективно преграждали им путь к самореализации. Так, получивший блестящее европейское образование в Англии Шри Ауробиндо писал свои основные труды по-английски, а уж затем они переводились на индийские языки. Однако ему удалось ограничения и интеллектуальную колонизацию как один из эффективных способов порабощения Британской империей, превратить в преимущества и стать одним из первых представителей [пограничного сознания](#) и философии, органично объединившей достижения восточной и западной мысли на основе их кардинального переосмысления. Первая часть его жизни прошла под знаком национальных движений за освобождение от



Шри Ауробиндо

[http://www.poetseers.org/the\\_poetseers/sri\\_aurobindo](http://www.poetseers.org/the_poetseers/sri_aurobindo)



колониализма, одним из ярких лидеров которых он стал. Вторая часть, отделенная от первой рубежом испытанного в тюрьме откровения, прошла под знаком духовных исканий и создания новой универсальной философии — Пурны или интегральной йоги, основной целью которой является способствовать эволюции жизни на земле путем развития высшего уровня духовного сознания — суперсознания, как выражения божественной жизни и освобождения от физической смерти.

Нередко Шри Ауробиндо называют эволюционистом. Это не совсем верно, поскольку его понимание эволюции в корне отлично как от европейской материалистической традиции, представленной дарвинизмом, спенсерианством и т.д., так и от эволюционизма, намеченного в санхье и также обращенного к материальному миру. Шри Ауробиндо вместо этого предложил понятие эволюции духа, которое влечет за собой эволюцию материи. Совершенство Веданту, Шри Ауробиндо попытался найти связь между брахманом (абсолютом) и миром материальным в его многообразии, путем введения третьего термина — суперсознания. Духовная эволюция рассматривалась им как средство преодоления ограничений, с которыми столкнулось человечество в силу своего невежества по поводу будущего надментального существования и достижения истинного сознания, которые изменяют и саму жизнь и ее материальные формы (Sri Aurobindo 1993). Индийский философ считал, что высшая эволюция представляет собой двойственное движение — вглубь сознания, к реализации психического бытия, и вверх к более высоким уровням духовного сознания, приводя в конце концов к достижению суперсознания. Пока это доступно лишь отдельным представителям человечества, но в будущем распространиться на весь мир, приведя посредством постепенного эволюционного процесса к созданию нового вида людей на земле, отличного от сегодняшнего человечества, как люди отличаются от животных. Этот новый вид в своем сознании будет состоять в единении с сатчиданандой (абсолютом, единым сознанием).

Шри Ауробиндо интересовали и вопросы социальной эволюции и здесь он показал себя как компаративист. В работе "Циклы развития человечества" он опирается на теорию Лампрехта о прохождении обществ через определенные психологические стадии развития и кратко прослеживает как они реализовывались в Европе и в Индии, останавливаясь более подробно на индивидуалистической и начинавшейся субъективной стадиях, а затем представляет картину будущей духовной стадии, по направлению к которой неосознанно эволюционируют все остальные.

Второй западный философ, предложивший в начале XX века свой вариант компаративистики — японец Китаро Нишида, основатель так называемой киотской философской школы, существующей и сегодня, и автор книги "Исследование добра" (1911), которая представляет собой пример критического и творческого усвоения автором западной философии и религии с точки зрения дзен-буддизма. Жизнь и философская деятельность Нишиды были связаны с периодом правления императора Мейдзи. Этот период получил название времени просвещенного правления и ассоциируется с началом модернизации Японии и ее недолгим имперским статусом. В этом контексте особое значение приобретает тот факт, что целью Нишиды был подлинный философский диалог Востока и Запада. Ключевое понятие, введенное философом — это "логика башо" (места или топоса). Она представляет собой небинарную логику, призванную преодолеть неадекватность субъектно-объектного дуализма, основополагающего для логики субъекта Аристотеля и логики предиката Канта, путем утверждения "абсолютно противоречивой самоидентификации", динамической напряженности противоположностей, которая, в отличие от диалектической логики Гегеля, не разрешается в синтезе, а скорее стремится к сохранению этой напряженности между утверждением и отрицанием как противоположными полюсами или точками зрения.

## **5. ПОЛЬ МАССОН-УРСЕЛЬ**

В рамках западной истории философской компаративистики одной из первых ярких фигур в XX веке обычно считается французский ориенталист и психолог Поль Массон-Урсель, автор работ по философии Китая, Индии, Греции, которого принято связывать с концептуальной, теоретической моделью существования компаративистики (Корнеев 2002), хотя философ разрабатывал и методы прикладных исследований. Массон-Урсель в сущности попытался совместить поиски схождения и задачу создания синтетической универсальной философии, характерные для сравнительно-исторической школы в XIX веке,

но сформулировал эти задачи уже на языке века XX-го. Поскольку на формирование Массона-Урселя оказали влияние такие ключевые тенденции в развитии гуманитарных и социальных наук, актуальные для первой половины XX века, как интуитивизм Анри Бергсона, психология Пьера Жане и Жоржа Дюма, социология Л. Леви-Брюля и Эмиля Дюркгейма, он был приверженцем достаточно оптимистического взгляда на проблему самой возможности познания другого.

В 1923 году вышла его книга "Сравнительная философия", в которой ученый попытался представить философскую компаративистику как целостную и стройную систему, не только связанную с прошлым, но и имеющую выходы на будущее, могущую быть поставленной в основу нового типа образования и воспитания индивида, которое не было бы связано с европоцентризмом. Массон-Урсель руководствуется принципом параллелизма в философском развитии Индии, Китая и Европы, опираясь на аналогию как одну из основных моделей компарации. Как отмечает Н.И. Петякшева в отношении наследия Массона-Урселя, "конечной целью методического использования компаративистского метода в философии должно быть не только выявление сходств и различий в ментальной деятельности людей разных регионов, но и создание целостной науки о "духе" (Петякшева 2007: 960). В книге Массона-Урселя метод сравнительной философии характеризуется постоянным соблюдением баланса общего и особенного и основывается на аналогии. В "Сравнительной философии" автор сделал попытку выстроить и конкретные прикладные области и модели существования компаративистики как отдельной дисциплины. Среди них выделяются сравнительное хронологическое представление философий Индии, Китая и Греции, компаративные исследования в области логики, метафизики, психологии и, наконец, образовательной модели. Последнее особенно интересно, поскольку выводит проблематику компаративистики из сферы сугубо историко-философской в сферу актуального знания и формирования субъектности.

## **6. ИНСТИТУАЛИЗАЦИЯ КОМПАРАТИВИСТИКИ НА ЗАПАДЕ: МЕЖДУНАРОДНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ И ЖУРНАЛЫ**

Примерно в это же время, в 1930е годы, происходит и институализация компаративной философии на Западе. Существуют два мировых центра компаративной философии. Один из них находится в Индии, в Нью-Дели, а второй — в Гавайском университете, в Гонолулу. Именно там, с 1939 года регулярно проводятся международные конференции по сравнительной философии Востока и Запада. Первая конференция была организована благодаря усилиям философов Ч. Мура, С Нортропа, Дж. Конджера, Такакусу Дзюндзи, Вин Сит Чана. Тогда еще не в силах до конца освободиться от распространенного "видения мира в виде двух половин" — восточной и западной, говоря словами Вин Сит Чана, вспоминающего об этой первой конференции спустя несколько десятилетий, в 1984 году, многие участники вместе с тем были отмечены и поисками философского синтеза. Так, для Нортропа с его упором на мистическом переживании и экзистенциальной трактовке проблем человеческого мира, целью компаративистики была знакомая вселенская, восточно-западная философия. В 1940-е годы конференции в Гонолулу были отмечены унаследованными из XIX века универсалистскими поисками возможностей создания такой всемирной философии, как синтеза традиций Востока и Запада.

Однако, ученые понимали, что необходимо пересматривать эти устоявшиеся стереотипные представления о данном раз и навсегда и принципиальном отличии Запада и Востока. Так, Ч. Мур, принимавший активное участие в организации и проведении первых гавайских конференций, в 1962 году провел критический анализ основных стереотипов и неоправданных обобщений в трактовке философской мысли и культуры Запада и Востока (Moore 1962). Впрочем, эта тема занимала и других компаративистов, причем как западных, так и восточных.

В 1950-60-е годы компаративисты повернулись к более конкретным, а затем и прикладным проблемам сравнительной философии (статус индивида, проблема отчуждения в восточной и западной философии и т.д.), а в 1980-1990е годы и вовсе сконцентрировались больше на прикладной социальной и политической философии и трактовке модерности и традиции (Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy. Ed. Gerald James Larson and Eliot Deutsch <http://books.google.com/books?>

[id=aGjRiq3NiMMC&printsec=titlepage&dq=krishna+interpreting+across+boundary&hl=ru&output=html&source=google\\_scholar&cad=1](#)).

Помимо конференций и публиковавшихся по их следам международных сборников компаративистов, наиболее интересными из которых стали те, что затрагивали проблемы метода и будущего развития этой науки, следует отметить и компаративистские журналы. Так, в 1951 году в Гавайском университете начал издаваться журнал "Философия Востока и Запада", с 1991 года получивший подзаголовок "Ежеквартальный журнал компаративной философии". Он остается и по сей день практически единственным в мире компаративистским журналом, хотя существуют издания, в которых сфера сравнения ограничивается каким-то одним регионом, к примеру, "Дао: журнал компаративной философии". В большинстве же случаев институализация компаративных философских исследований так и не произошла в полной мере в западной науке и вузовском образовании, она остается некоей маргинальной и не всегда серьезно воспринимаемой философским мейнстримом областью философских штудий. Лишь недавно в программе философских факультетов большинства западных университетов стали появляться курсы по философской компаративистике или по философии, которая по своей сути является компаративной, диалогической, что, по видимому, представляет наибольший интерес и перспективы на будущее. Но и сегодня, когда компаративной проблематикой вроде бы занимаются уважаемые научные организации, такие как "Общество азиатской и компаративной философии", "Ассоциация азиатских исследований", ряд крупных издательств посвящает сравнительной философии специальные циклы (издательство "Лексингтон букс", Издательство государственного Нью-Йоркского университета, выпускавшие книги, посвященные этике в компаративном аспекте в глобальном контексте, проблеме человека как индивида в Восточной мысли и т.д.), все же очень часто компаративисты оказываются в маргинализованном положении. Они вынуждены публиковать свои труды в регионалистских журналах и прежде всего в изданиях по философской регионалистике, занимающихся, как следует из определения, конкретными локалами — Индией, Ближним Востоком, Исламом, Азией, Африкой и т.д. (Van Norden 1996) Методологическое, смысловое и содержательное поле этой дисциплины не отделено четкими границами от других философских и шире, гуманитарных субдисциплин.

## **7. ДИАЛОГ С ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИЕЙ: ПУЛЛА ТИРУПАТИ РАДЖУ**

Середина XX века — время вхождения в социальные и гуманитарные науки в еще более широких масштабах незападных голосов, появлявшихся там спорадически ранее. Голоса эти, по необходимости, должны были говорить на языке, понятном западной философии, их носители имели западное образование и чаще жили в Европе или США, нежели в своих родных странах. Но вместе с тем, их собственный экзистенциальный опыт, культурные и эпистемологические традиции, на основе которых они выросли, неизбежно накладывали отпечаток на понимание ими задач, методов и конкретных моделей знания. Они не побоялись вступить в диалог с европейским "своим", хотя поначалу он и велся на европейском языке, посредством европейских категорий и в рамках европейских дисциплин, поскольку иначе они просто не были бы услышаны. Одними из первых этот диалог начали индийские философы и прежде всего, Пулла Тирупати Раджу. Без подготовительной работы, проведенной Раджу, [Дайя Кришна](#) не смог бы открыто написать в 1989 году, что западная монополия на знание воспринималась как "общепринятая норма, посредством которой оценивались все остальные общества и культуры по всему миру, не только в сфере знания, но и во всех остальных областях. Компаративистика тогда означала на деле сравнение всех других обществ и культур на основании стандартов, определяемых западными обществами и культурами в когнитивных и не когнитивных сферах. Ученые, принадлежавшие к этим остальным обществам и культурам, вместо того, чтобы смотреть на западное общество и культуру со своей собственной точки зрения, приняли нормы, установленные западными учеными и попытались показать, что достижения в разных областях внутри их собственных культур происходили параллельно с западными, с тем, чтобы их не рассматривали как неполноценных. Это безмолвное согласие принять предубеждение, лежавшее в основе компаративистики, мешало возникновению того, что действительно можно было бы

назвать компаративными исследованиями и что могло бы привести к более сбалансированной точке зрения в области философии" (Krishna 1989: 71).

П.Т. Раджу — автор важнейшей для последующего развития философской компаративистики работы "Введение в сравнительную философию" (1962), а также книги "Понятие человека, исследование по философской компаративистике" (1966) и др. В определенной мере, он продолжил интегративную, синтезирующую линию на создание целостного представления мировой философии, которая бы включала и философскую мысль Запада, и философскую мысль Востока. Целью философской компаративистики Раджу видел культурный синтез, который подразумевает не господство, а *развитие*, не навязывание, а *усвоение*, не сужение мировоззрения, а его *расширение*, не ограничение, а всесторонний *расцвет жизни* (Raju 1962: 288). Ученый предложил сравнительную характеристику китайской, индийской и западной философии, выделив отличительные особенности каждой. В своем сопоставлении трех философских традиций Раджу остановился на вопросе начального философского истока, который определяет дальнейшее развитие философии, задался вопросом о том, во что вылилась каждая из философий, отметил элементы новизны в каждой из традиций, их параллели и различия. При этом он справедливо указал на один из распространенных дефектов компаративных штудий: не справедливо сравнивать современную западную философию с классической индийской, поскольку западная берет начало в XVI веке, а древнеиндийская не имела своего особенного развития с древности до недавнего времени.

В определенной мере, он вступил в полемику с излишне широко, по его мнению, трактующим предмет компаративистики подходом Массона-Урселя, назвав его феноменологическим и определив как инструмент обнаружения корреляций между национальной или региональной философией и ее социально-культурным контекстом. Раджу же считает такой подход хотя и важным, но не касающимся собственно философских оснований подобных корреляций.

В своей книге Раджу уже начал процесс выравнивания компаративистской асимметрии, потому что он рассматривал все три традиции равноправно, не оценивал восточные с точки зрения категорий западной философии, как это было принято в компаративистике XIX века, создававшейся западными философами, а порой оценивал западную традицию с позиций индийской или китайской философии, что было на тот момент достаточно революционным шагом. В своем анализе индийской философии, в сравнении с западной и китайской, он реабилитирует интуицию как форму знания, проводя ей параллель в религиозной вере в западном обществе, но, вместе с тем, указывая и на принципиальную невозможность догматизма и теологии в западном понимании в индийской традиции. Он открыто обсуждает неразрешенное противоречие между рационализмом Запада и его упорно существующей религиозной верой, а также связанную с этим концепцию религиозного откровения для немногих избранных. Раджу справедливо противопоставляет эту традицию почти не осознаваемому и естественному эгалитаризму индийской (и китайской) культур, в которых каждый человек обладает способностью и возможностью к откровению, где нет неразрешимого дуализма веры и разума, интеллекта и интуиции, религии и философии, где философия представляет собой образ жизни, а не способ мышления. Соответственно, в индийской философии, по мнению Раджу, разработке подвергаются прежде всего проблемы человека, его сознания, духа и материи, причем не в метафизическом смысле, а в конкретном применении к внутренней жизни и высшей реальности. Впрочем, среди сильных сторон западной философии, не известных индийской, Раджу выделяет практическую разработку политического и социального действия.

Критерием и мерой сравнения философских традиций для него был человек, Таким образом, западная философия характеризуется им как философия, полностью направленная вовне, китайская философия при общей ориентации на внешнее, ограничивается проблемами человека и его взаимоотношений с другими людьми, индийская философия обращена к внутреннему и даже трактуя внешнее, делает это посредством внутреннего. Раджу не ограничивается просто анализом трех философских традиций, а предлагает пути их эволюции и преодоления их ограничений в диалоге друг с другом, в основе которого в его системе явно лежит эгалитарное начало, а не идея превосходства западной философии и традиции, и необходимость приведения восточных философий к общему знаменателю с западной. Запад может прислушаться к идее восточной философии об утверждении важности и смысла

жизни человека, прежде всего духовной, без учета которой нельзя достичь свободы от детерминизма, а восток — возродить активность и обращенность вовне, к социальному пространству, которые там существовали ранее, и сбалансировать ими свое традиционное интроспективное начало.

В предисловии к своей книге Раджу очертил задачи интегративной восточно-западной компаративистики, отметив, что в сложившейся на тот момент мировой ситуации Запад и Восток ощутили необходимость взаимопонимания и ассимиляции полезного и истинного, почерпнутого друг у друга, без чего не возможно простое выживание в современном мире. Он отверг прежние представления о неразрешимых противоречиях между восточной и западной душой и выдвинул задачу обнаружения и понимания общей мировой души, которая, вероятно, всегда существовала, хотя ни Запад, ни Восток этого не осознавали. Она для Раджу и выступает третьим термом, посредством которого следует сравнивать Восток и Запад.

Выступая против дескриптивных сравнительных исследований, нередко тонущих в деталях, Раджу не устает повторять, что необходимо четко осознавать философские цели компаративистики, которые определяют и методы. Целью этой науки Раджу считает выяснение природы человека и его среды с целью создания всеобъемлющей философии жизни, программы мышления и действия.

## 8. ФИЛОСОФСКАЯ МОДЕЛЬ С. РАДХАКРИШНАНА

В Индии в конце 40-х — начале 50-х гг. XX века произошло своеобразное возрождение диффузионистских теорий XIX века, согласно которым древнеиндийская культура и мысль имели определяющее воздействие на формирование древнегреческих. Однако, если в XIX веке эти взгляды высказывались западными романтиками, универсалистами и искателями праязыка человеческой мудрости, то в середине XX века в Индии эта интеллектуальная струя была связана с совершенно иными настроениями. Она исходила от самих индийцев, которые находились накануне обретения независимости от британского владычества и для которых особенно актуальной становилась проблема деколонизации от европейского интеллектуального и культурного диктата и утверждение ценности своей собственной долгое время принижавшейся культурной традиции. В этом контексте возвращение [С. Радхакришнана](#) к теории индийского происхождения греческой философии выражало дух времени — эпохи массовой деколонизации и начала массовых миграций, а также реабилитации *иного* и его медленного вхождения в пространство интеллектуального диалога в качестве равноправного голоса, процесса, не завершившегося и сегодня. Одной из ключевых для С. Радхакришнана была проблема взаимоотношений цивилизаций Запада и Востока в рамках деколонизации сознания и мышления, которые проходили в Индии очень активно во второй трети XX столетия.



Сарвепалли Радхакришнан  
<http://www.britannica.com/eb/art-13631/Radhakrishnan>

Автор двухтомного исследования по индийской философии, Радхакришнан считал, что Европа обязана Индии своими достижениями в большей мере, чем Индия Европе. Он ставил под сомнение "достижения" колониальной администрации по модернизации индийского общества, которые, на его взгляд, сводились к внедрению технических средств и эффективной административной системы. Индийское же влияние на древнегреческую культуру, да и более поздние влияния, вплоть до христианского периода, определили, по мнению философа, успехи и достижения будущей европейской культуры. Однако целью Радхакришнана было не доказательство первенства индийской философии над европейской, а обнаружение глубокого духовного родства цивилизаций Востока и Запада. По словам Бурмистрова, он полагал, что в "разных культурах разными именами называется одна и та же реальность — реальность, имеющая преимущественно духовную природу. И перед всеми цивилизациями всегда стояла и стоит задача помочь человеку раскрыть в себе эту высшую духовную природу" (Бурмистров 2001). В определенной мере,

Радхакришнан разделял позицию Раджу в трактовке западной культуры как культуры, обращенной вовне, к покорению внешнего, и потому нуждающейся в пробуждении интереса к внутренней духовности, к интроспекции, свойственной философии Индии. Он критиковал европейское высокомерное нежелание изменять себя, а не только окружающий мир, обусловленное опасным европейским мифом о человеке как венце творения (*Radhakrishnan 1956: 17*).

## 9. ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ КОМПАРАТИВИСТИКИ В ФИЛОСОФИИ Х. НАКАМУРЫ

Большой вклад в компаративистику внес японский философ [Хадзимэ Накамура](#). Он обращался к сравнительным исследованиям не только Индии (его основной специальности), Японии и Китая, но и Европы и Америк. В 1964 году вышла его книга "Образы мышления восточных народов: Индия, Китай, Тибет, Япония", где Накамура оспаривает устоявшуюся бинарную оппозицию Восток-Запад как тип мышления и доказывает, что не существует единого типично западного или восточного образа мышления. Он опровергает типичные европоцентристские ярлыки, навешиваемые на восточные культуры — "слаборазвитые", "отсталые" и т.д., предлагая вместо этого развернутые характеристики традиционных космологий и эпистемологий восточных народов. Для него Восток и Запад — это, в сущности, всего лишь метафоры, а не строгие научные категории, учитывая достоверные свидетельства возникновения в совершенно различных регионах планеты в разные периоды сходных интеллектуальных концепций, философских проблем, а также и родственных вариантов их решения. А сами Восточные и Западные культуры постоянно менялись и мигрировали, так что ни одна из черт не может быть приписана тому или другому в качестве исключительной и постоянной характеристики (Nakamura 1964). Накамура пользуется термином "образ мышления", выводя его из языка, подчеркивая различия между языковым и логическим выражением мысли разных народов. Здесь же ученый касается когнитивных и экзистенциальных основ, позволяющих выявить различия в образах мышления различных народов — как восточных, так и западных.

В своем фундаментальном труде "Сравнительное исследование идей" (1975) Накамура анализирует основные философские проблемы Востока и Запада в их параллельном историческом развитии. Интересна в компаративном плане и книга Накамуры "Япония и Индийская Азия. Их культурные связи в прошлом и настоящем". Она представляет собой исследование проникновения в Японию буддизма из Индии, посредством Китая и Кореи. Накамуру характеризовал широкий культурологический подход к трактовке философии, стремление предельно размыть границы между собственно философским знанием и другими гуманитарными и социальными науками. Поэтому он даже выступил за смену термина "философия" понятием глубоко обоснованной интеркультурной антропологии.

Этот по необходимости беглый исторический обзор развития компаративной философии в XX веке будет дополнен в последующих главах, посвященных основным проблемам и методологическим тупикам в этой области исследований, а также путям их решения, предлагаемым западной и незападными философскими традициями.



Хадзимэ Накамура

<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-PHIL/ew104094.html>

## ПРИМЕЧАНИЯ

Абдель-Малек А. "Кризис ориентализма" // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М., Аспект-пресс, 2001, стр. 271-274.

Андрияускас А. Восток и запад в зеркале современной компаративистской методологии // Диалог цивилизаций как призвание. М., 2007, стр. 46-58.

Бурмистров С. Проблема Восток-Запада в философии С. Радхакришнана // Современная философия как феномен культуры: исследовательские традиции и новации. Материалы научной конференции. Серия "Symposium", выпуск 76 Спб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.  
[http://anthropology.ru/ru/texts/burmistr/modern\\_04.html](http://anthropology.ru/ru/texts/burmistr/modern_04.html)

Бэгни Ф. Общие принципы цивилизационной компаративистики // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М., Аспект-пресс, 2001, стр. 276-279.

Колесников А. Философская компаративистика в истории идей. 2003.  
<http://ideashistory.org.ru/pdfs/03kolesnikov.pdf>

Корнеев М. Зарубежная сравнительная философия XX века: проблемы концептуализации // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Сборник к 75-летию профессора М.Я. Корнеева. Серия "Мыслители". Выпуск 11. Спб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002, стр. 13-27.

[http://anthropology.ru/ru/texts/korneev/misl11\\_02.html](http://anthropology.ru/ru/texts/korneev/misl11_02.html)

Патрушев А. Ясперс // Культурология. Энциклопедия. В 2 т. М., 2007, т. 2, стр. 1172-1173.

Петякшева Н. Компаративистика // Культурология. Энциклопедия. В 2 т. М., 2007, т. 1, стр. 960-963.

Степанянц М. Предисловие // Моральная философия в контексте многообразия культур. М., 2004, стр. 5-6.

Шохин В. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия.  
<http://www.philosophy.ru/iphras/library/shohin.html>

Шпенглер О. Закат Европы: очерки морфологии мировой истории. Т. 1-2, М., 1993

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

Kavolis V. Romanticism and Taoism: The Plane of Cultural Organization // *Comparative Civilizations Review*, v.5, 1980.

Krishna D. Comparative Philosophy: what it is and what it ought to be// *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, pp. 71-83.

[http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD\\_CTShc\\_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=zI5OQmlKo-&output=html](http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD_CTShc_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=zI5OQmlKo-&output=html)

Moore Ch.A. Preface // *Philosophy and Culture East and West. East-West Philosophy in Practical Perspectives*. University of Hawaii Press, Honolulu 1962, pp. V-VIII.

Nakamura H. *Ways of Thinking of Eastern Peoples; India, China, Tibet, Japan*. University of Hawaii Press: Honolulu, 1964.

Parsons T. *Societies: Evolutionary and Comparatvie Perspectives*. Englewood Cliffs, 1966.

Radhakrishnan S. *East and West: Some Reflections*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1956.

Raju P.T. *Introduction to Comparative Philosophy*. Lincoln, 1962.

Sri Aurobindo. *The Integral Yoga: Sri Aurobindo's Teaching Method and Practice*. N.Y., 1993.

Van Norden B. "An Open Letter to the Apa". *Proceedings and Addresses of the Apa*. Newark, DE: American Philosophical Association, 1996.

## ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ К ТЕМЕ 4

1. Какие события XX века оказали влияние на переосмысление методов, целей и задач философской компаративистики?
2. Философско-историческая концепция Ясперса и ее влияние на компаративистику.
3. Что такое ксенофилия. Почему это характерная черта гуманитарных наук в XX веке и как она проявляется?
4. Вклад в компаративистику Поля Массона-Урселя
5. Назовите основные современные компаративные журналы за границей и в России и кратко охарактеризуйте их области интересов.
6. Пулла Тирупати Раджу и процесс выравнивания компаративистикой асимметрии между Востоком и Западом.
7. Основные черты структурного функционализма и их влияние на сравнительно-философские и цивилизационные исследования.
8. Особенности философской системы Шри Ауробиндо.
9. Философия Китаро Нишида и его понятие "логика башо".
10. Хадзиме Накамура и сравнительная философия середины XX века.
11. С. Радхакришнан и проблема диалога Востока и Запада.

## Тема 5. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФСКОЙ КОМПАРАТИВИСТИКИ И ПУТИ ИХ ПРЕОДОЛЕНИЯ В РАМКАХ ИНСТРУМЕНТАРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

*"Эти двусмысленные, приблизительные и неудачные определения напоминают классификацию, которую доктор Франц Кун приписывает одной китайской энциклопедии под названием "Небесная империя благодетельных знаний". На ее древних страницах написано, что все животные делятся на а)принадлежащих Императору, б) набальзамированных, в) прирученных, г) сосунков, д) сирен, е) сказочных, ж)отдельных собак, з)включенных в эту классификацию, и) бегающих как сумасшедшие, к) бесчисленных, л) нарисованных тончайшей кистью из верблюжьей шерсти, м) прочих, н) разбивших цветочную вазу, о) похожих издали на мух... Очевидно, не существует классификации мира, которая не была бы произвольной и проблематичной. Причина весьма проста: мы не знаем, что такое мир... Можно пойти дальше и предположить, что мира в смысле чего-то органичного, мира в том смысле, какой имеет это претенциозное слово, не существует. Если же таковой есть, то нам неведома его цель: мы должны угадывать слова, определения, этимологии и синонимы таинственного словаря Бога.*

Хорхе Луис Борхес "Аналитический язык Джона Уилкинса"

В 1997 году известный американский философ-классик, активно интересующаяся проблемами этики и интерпретации неевропейских культур, [Марта Нуссбаум](#) выпустила книгу под названием "Воспитание человечества: защита реформ в гуманитарном образовании с точки зрения античности". Хотя в названии книги и не был заявлен ее компаративистский философский пафос, на самом деле она представляла собой именно попытку переосмысления компаративного начала для нового века и нового субъекта, в контексте которых на первый план вышла проблема *иного*. В новом гуманитарном образовании для Нуссбаум важно было выделить три основные



Марта Нуссбаум

<http://philosophy.uchicago.edu/faculty/nussbaum.html>



ценности, которые она связала с античностью — критическую оценку себя самого, идеал мирового гражданства и развитие так называемого нарративного воображения.

О связи с компартивистикой свидетельствуют уже сами разделы исследования Нассбаум, где, с одной стороны, проявилась ее тенденция к своеобразному диахронному философскому диалогу — она пытается интерпретировать современные проблемы онтологии, эпистемологии, экзистенции через призму античной философии, сократической интроспекции, стоицизма в целом, и критического мышления в духе Сенеки, в частности, который выдвигал идеал гражданина, критически воспринимающего традицию и уважающего способность к разумному мышлению, от кого бы она не исходила — богатого или бедного, своего или иностранца, мужчины или женщины. Иными словами, Нассбаум извлекает из дорогого ее сердцу античного наследия идеал эмпатии как принципа отношения к *иному*.

С другой стороны, в этой книге важно и стремление автора дополнить традиционные философские проблемы, которые могут и должны изучаться в кросс-культурном ключе, рядом новых или ранее не замечавшихся компартивистикой проблем, которые на сегодняшний день уже нашли свое прочное место в гуманитарных исследованиях. Это касается гендерных аспектов философии, сексуальности и телесности, всевозможных транскультурных и транснациональных дискурсов, которые у Нассбаум обретают форму субъектности гражданина мира, свободного от классовых, расовых или сексуально-половых ограничений, иными словами, ставя под сомнение самые основы классической компартивистики, которая была детищем идеологии капиталистических западных наций-государств, связанных помимо всего прочего с гетеросексизмом и патриархальностью, рассматриваемыми как норма.

Особое внимание Нассбаум уделяет методологии изучения и постижения незападных культур, где и предстает в законченном виде критика компартивистики как набора научных операций и мыслительных действий. Эта критика не является полной и исчерпывающей, поскольку проводится с точки зрения западного ученого-классика, который подходит к *иному* неизменно с объектно-субъектной позиции "изучения", даже если понимает бесперспективность такого подхода, его заведомую ограниченность. Отсюда и скепсис Нассбаум по отношению к компартивистике как таковой. Однако, это означает только то, что философская компартивистика для успешного существования должна выйти за рамки компартивистики как европеоцентристской дисциплины.

Работа Нассбаум выражала дух мультикультурной эпохи в США и собственно была написана ею в защиту мультикультурного проекта в системе образования, когда активно шел пересмотр образовательного канона, расширялись и пересекались границы изучаемых предметов, шла осознанная борьба с европеоцентризмом. При этом Нассбаум попыталась занять некую промежуточную позицию между тогдашними полюсами трактовки разнообразия и различия, отказавшись как от радикализма меньшинств самого разного рода и политики идентичностей, так и от консервативной европеоцентристской позиции.

Сейчас, спустя десятилетие, мы уже знаем, что мультикультурный проект не привел к серьезным результатам, ограничившись количественными изменениями, поверхностными дополнениями (в том числе и к программе университетов) и коммерциализацией и [экзотизацией](#). Ничего другого произойти и не могло. Ведь [мультикультурализм](#) — это неолиберальная попытка решения проблемы трактовки *иного*.

Кроме того, события 11 сентября 2001 года и то, что за ними последовало, сильно качнули маятник в сторону возрождения национальных и имперских ксенофобских дискурсов, очередного утверждения европеоцентризма и шельмования незападных мыслительных систем, особенно связанных с исламом. Не случайно, что после 2001 года на Западе вышло очень мало книг по сравнительной философии и этот курс читается в очень небольшом количестве учебных заведений, чаще всего склоняясь в сторону методологически более понятной и простой [философской регионалистики](#). Да и задача воспитания нового космополита, свободного от европеоцентристских предрассудков, оказалась более сложной, чем предполагала Нассбаум. Можно сказать, что философская компартивистика как дисциплина как бы вышла из моды на Западе, не успев толком сформироваться, как не имела возможности по настоящему быть институализированной и в нашей стране. Причины такого поворота событий также заслуживают быть осознанными и обсужденными, как и тот конструктивный выход, который нашла для себя эта научная

дисциплина, по существу вышедшая за рамки компаративистики как таковой в сферу транскультурной, транс-ценностной, транс-эпистемологической мысли.

## 1. "ПОРОКИ" КОМПАРАТИВИСТИКИ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ М. НАССБАУМ

Наряду с более общими проблемами гуманитарных и социальных наук и их преподавания, Нассбаум выделяет и те, которые касаются именно компаративной философии и ее методологии. В частности, она размышляет о нормативных и дескриптивных пороках компаративистики.

### 1.1. Дескриптивный расизм/шовинизм

Первый из дескриптивных пороков она называет *дескриптивным шовинизмом*, что означает в данном случае не этнический национализм этнократического свойства, а навязывание своей позиции как нормативной в широком смысле. Вслед за современным философом *Н. Мальдонадо-Торресом*, можно назвать этот недостаток компаративного анализа, связанный с европоцентристской генеалогией знания, на которой он традиционно базировался, *эпистемологическим расизмом*. Он лежал и лежит по-прежнему в основе европейской (расистской) *геополитики знания*, посредством которой западная цивилизация навязывает свой интеллектуальный и духовный диктат всему миру.

Эпистемологический шовинизм или расизм может обретать разные формы. Нассбаум выделяет его дескриптивную (описательную) форму то есть представление и оценку другой традиции — философской, культурной, религиозной, политической, экономической и т.д. по образу и подобию своей, прочтение незнакомого в точности как того, что уже известно (Nussbaum 1997: 118). Пример, который приводит Нассбаум — западная интерпретация греческого бога Зевса, представление его в духе монотеизма и признаки неспособности ранних комментаторов ухватить и понять политеистическую организацию вселенной, свойственную этой культуре.

Можно добавить, что это приведение *иного*, воспринимаемого тогда как препятствие, к общему знаменателю *своего*, или, иначе говоря, его присвоение. Воспринимая философский текст из другой традиции, носитель дескриптивного расизма/шовинизма по умолчанию предполагает, что автора этого чужого текста должны были интересоваться те же проблемы и вопросы, что и его самого, что этот философ оперировал непременно теми же самыми категориями и выстраивал свои размышления и умозаключения в той же манере, что и он сам.

Натурализованной в глобальном масштабе нормой для дескриптивного расизма/шовинизма является, как правило, западная генеалогия знания, искусственно выстроенная от Древней Греции к современной Европе. Происходит это в силу тотализации и натурализации европейских моделей модерности в мировом сознании и навязывания постулата о том, что философия и наука вообще, по определению есть западные продукты, а все остальное философией и наукой не является, обретаясь в царстве природы или, в крайнем случае, культуры. Происходит успешное укрытие и затушевывание того факта, что категории, вопросы, методы, концепты и круг интересов философии как науки есть на самом деле категории, вопросы, методы, концепты и круг интересов всего лишь европейской философии и в этом смысле они провинциальны и контекстуально и исторически обусловлены. Поэтому логическая операция поиска в китайской или индийской философии тех же этических оснований или гносеологии, а тем более антропологии, что и в Древней Греции или в Европе Нового времени с точки зрения критической компаративистики, просто безграмотны. Наполнение понимания этики, смысла добра и зла и даже самого наличия этих категорий было совершенно разным и едва ли вообще соотносимым у Конфуция и Аристотеля. Специфический философский скептицизм аль-Газали при всем внешнем сходстве определенных категорий вряд ли следует однозначно соотносить с позднейшими работами Рене Декарта или Дэвида Хьюма.

Дескриптивный расизм/шовинизм — "грех" отнюдь не только философской компаративистики, но и западного гуманитарного знания эпохи модерности в целом. Это особенно ярко проявилось в эру географических открытий, когда европейцы столкнулись с религиями и космологиями коренных народов Америк и Африки и начали их трактовать совершенно искажающим образом, рассматривая их

исключительно сквозь призму христианства. Сложный политеизм америндов, их космологические представления, которые нельзя было описать и понять посредством инструментов западного сознания и интеллекта ренессансного уровня, искусственно втискивались в рамки навязанных им монотеистических представлений, близких католикам — конквистадорам и миссионерам, и их весьма незамысловатой, с точки зрения тех, кого они называли индейцами, теологии, этики и политической и социальной философии.

Францисканцы и доминиканцы в Месоамерике в начале XVI в., иезуиты в Китае в конце XVI в., по словам [А. Кихано](#), установили знамя современного/колониального мирового воображаемого в виде перевода знания и установления принципов эпистемологической колониальной власти (Quijano 2000). Это выразилось в том, что в эпоху модерности практически сразу же сложилась асимметрия в процессах культурно-эпистемологического перевода. Перевод (знаний) превратился в средство ассимиляции народов и групп, и навязывания городского воображаемого (в противовес крестьянскому) как нормы, а также и европейского гендерного воображаемого.

Последнее обстоятельство изобретения гендера западной модерностью, отмеченного все тем же эпистемологическим расизмом в сочетании с типично европейским сексизмом, детально проанализировала нигерийская исследовательница Ойеронке Ойеуми в книге “Изобретение женщины. Придание африканского смысла западным гендерным дискурсам” (Oyewumi 1997). Она считает, что основные гендерные категории и понятия, вплоть до понятия женщины в био-социальном смысле, являются сугубо западными и были навязаны культуре Йоруба вместе с колонизацией и “вчитаны” в ее реальность исследователями, воспитанными на западных ценностях и в рамках патриархального, соматоцентричного, донельзя визуализированного, основанного на идеологии биологического детерминизма западноевропейского общества. В качестве примера неверной интерпретации культуры Йоруба посредством западных гендерных категорий, Ойеуми приводит различные доказательства того, что гендер как категория появился в обществе Йоруба только с приходом колонизаторов, стимулировавших переписывание и манипуляцию истории с целью придания ей сугубо патриархального начала.



Ойеронке Ойеуми  
<http://www.sunysb.edu/sociology/?faculty/Oyewumi/oyewumi>

## 1.2. Дескриптивный романтизм

Противоположностью дескриптивного шовинизма является, в интерпретации Нассбаум, [дескриптивный романтизм](#), суть которого состоит в рассмотрении иной культуры или эпистемы как совершенно отличной и практически не соотносимой с нашей собственной. При этом игнорируются все возможные элементы сходства и подчеркивается лишь то, что кажется загадочным и странным (Nussbaum 1997: 124). Объясняя суть этого порока, философ обращается к традиционным мистическим портретам Индии в Западной культуре, которые изображали этот регион (Восток — в [саидовском](#) понимании [ориентализма](#)) как средоточие незамысловатого, крайне чувственного и лишённого морального измерения сознания и, иногда, мышления, одновременно противопоставляя его Западу, как свободного от всех этих характеристик. Дескриптивные пороки возникают ранее других в гуманитарных науках, поскольку сами операции описания и оценочного суждения существуют испокон веков. Как отмечает Нассбаум, “когда мы описываем то, что видим, мы пытаемся придать этому смысл и поэтому наши описания скорее всего окажутся ограниченными нашим собственным опытом и привычными представлениями о том, что является разумным...как только мы описали какую-то культуру, перед нами открывается свобода оценивать ее разными способами и с разных сторон” (Nussbaum 1997: 131).

### 1.3. Нормативный шовинизм

Эта оценочная тенденция возникает вместе с нормативными пороками, по терминологии Нассбаум. Первый из них — это нормативный шовинизм. Он является противоположным по форме, но близким по сути к дескриптивному шовинизму феноменом. Это — тенденция считать, что наша собственная философская традиция — самая лучшая и поскольку другие отличны от нее, то они неполноценны или ошибочны (Nussbaum 1997: 131).

Эта форма эпистемологического расизма является наиболее реакционной и архаичной, и в чистом виде ее встретить сегодня практически не возможно не только в силу развития идеи диалога цивилизаций, мультикультурализма и равенства культур, уважения к другому, но и в силу постмодернистского вируса сомнения, который окончательно выхолостил уже и так порядком обветшавшую к началу XX века идею о наличии абсолютной истины и возможности ее поиска и обнаружения единственно верным способом. В таком контексте сама идея о том, что философы должны защищать те взгляды, которые являются наиболее достоверными и, следовательно, поддающимися доказательству, лежащая в основе логики нормативного шовинизма, выглядит наивным и близоруким анахронизмом.

Возникает вопрос о критериях принятия решения о том, какая идея или теория является истинной, а какая — нет. Общим местом на сегодняшний день стало осознание того, что эти критерии тесно связаны с конкретной традицией, в которой сформировался и работает тот или иной философ, то есть, контекстуально обусловлены. Его отказ от хотя бы попытки пересмотра собственных критериев в свете другой философской традиции неминуемо ведет к нормативному шовинизму.

Нормативный шовинизм чаще всего касается формы представления философского дискурса. Его носители не способны отказаться от устоявшихся представлений о том, в рамках каких категорий и какого языка и аппарата понятий должна существовать философия и ее отдельные разделы. Поэтому такие формы знания, как иррациональность, интуитивизм, мистицизм будут ими заведомо отброшены, как не имеющие статуса философии.

Носители нормативного шовинизма не приемлют прежде всего концепции паритетности всех культур и эпистемологий, которая постепенно завоевывает главенствующее место в гуманитарных и социальных науках. Они, иными словами, не хотят признавать, что хотя в каждой традиции понимание того, что есть философское знание, свое и отличное от других культурных миров, но при этом каждый философский дискурс не уступает ни в чем другому и обладает своим собственным смыслом и своей собственной ценностью. А изучать и воспринимать ту или иную философию мы должны непременно в ее собственных рамках, терминах и логике, какой бы неосуществимой, порой, не казалась эта задача.

### 1.4. Нормативное аркадийство

Нормативный шовинизм обычно связан с дескриптивным пороками, либо превознося сходства между культурами и мирами и демонизируя различия, либо объявляя другого совершенно отличным от себя самого и критикуя его загадочность. В основе этой проблемы лежит непонимание и, добавим, нежелание понять, как леность ума, предпочитающего оперировать стереотипами. Противоположный нормативному порок, выделяемый Нассбаум, это — нормативное аркадийство. Оно ищет опору в дескриптивном романтизме для своих моральных оценочных оснований. Название этого порока связано с аркадийской, пасторальной, идиллической традицией, но в более общем смысле означает прославление или порицание *иного* философом на основании того, что оно воспринимается как диаметрально, абсолютное и непримиримое различие (Nussbaum 1997: 134).

Две пары понятий, предложенных Нассбаум, таким образом, являются взаимосвязанными и взаимоопределяющими, но ключ к ее модели в том, что дескриптивные пороки компаративистики как и философии в целом могут возникать вне каких-либо нормативных качеств, в то время как нормативные пороки всегда возникают только лишь в рамках дескриптивных.

Философия была и во многом остается сегодня прерогативой Европы и Северной Америки в их же собственных глазах, в то время как остальные пространства воспринимаются лишь как производители культуры, имеющей в этой негласной и натурализованной в сознании модерности иерархии заведомо более низкий статус. Культуру (в узком значении фольклора, обычаев и традиций, но никак не идей), поверья и предрассудки (а не религию) затем может изучать со своих универсалистски научных и якобы объективных позиций западная философия. В основе такого "изучения" лежат все дефекты западного сознания и мышления, столь красноречиво обрисованные Нассбаум. Более того, на первый взгляд отвлеченное философское изучение чужого разума оборачивается при ближайшем рассмотрении агрессивной интеллектуальной диверсией, зараженной одним из самых опасных вирусов модерности — миссионерским синдромом, вирусом обращения в свою веру, будь то христианство, западная цивилизация, рыночная демократия или, наконец, сама модерность. При этом не ставится под сомнение посыл, при котором космология, антропология, этика, эстетика и другие отрасли знания иных, незападных миров либо должны непременно быть интерпретированы (и неминуемо искажены) так, чтобы соответствовать принципам западной философии хотя бы отчасти, либо должны быть лишены статуса философского знания и загнаны в по-прежнему незаслуженно маргинальную область регионалистики или истории философии, которые философский мейнстрим откровенно дискриминирует и по сей день, как дескриптивные области, не дотягивающие до метатеории.

### 1.5. Нормативный скептицизм

Нормативный скептицизм — еще один из нормативных пороков философского знания вообще и компаративного в частности, по мнению М. Нассбаум. Он состоит в простой передаче взглядов различных философов и традиций, без высказывания суждения об их адекватности. Этот порок можно назвать и пороком безоценочности, который может выражаться в самой разной форме — от консерватизма классической западной философии, считающей себя единственной настоящей философией, которую, следовательно, и не нужно оценивать или ставить под сомнение, поскольку она является истиной в последней инстанции, до постмодернистского отрицания самой необходимости в ценностном суждении в силу принципиального отсутствия истины, с которой все бы согласились.

Очевидно, что при кросс-культурном философском сравнении мы можем столкнуться с проблемой нормативного скептицизма. Нередко можно прочесть, что независимо от того, сравниваем ли мы с позиций западной философии или с позиции конфуцианства, буддизма или ислама, нельзя исходить из убеждения в абсолютной верности изучаемой традиции. Это действительно так, но касается лишь оторванной от реальности логической операции сравнения вообще. Если же мы посмотрим на ситуацию в контексте модерности, в которой живем, то увидим, что западная философия фундаментально неравноправна с другими традициями — она имеет монополию на философское знание, инструменты компарации придуманы ею, а не исламом или буддизмом. А эта глубинная методологическая асимметрия сразу же оказывает влияние на ценностное суждение.

Поэтому призыв Ронни Литтлджона выработать некие кросс-культурные стандарты в философии, с которыми бы все согласилось, а затем на их основании оценивать различные философские традиции (Littlejohn 2006), тем самым борясь с нормативным скептицизмом, достаточно утопичен, как и поиск внутренних противоречий в той или иной традиции, как противоядия против безоценочности. Ведь противоречия и несостыковки могут казаться такими лишь носителям другой ментальности и культуры, а внутри собственной таковыми не осознаваться и не быть. Так, по мнению Сильвии Маркос для месоамериканской космологии и философии характерны пластичность и текучесть дуальностей, которые не носят взаимоисключающего характера и понимание универсума и жизни как состоящих из "комплиментарных сторон в спектре постоянно взаимодействующих и меняющих смыслы друг друга оттенков (Marcos 2006: 7).

Последние соединяются бесчисленными способами, не теряя при этом своей дуальности и амбивалентности. В этой модели жизнь и смерть, внешнее и внутреннее, материальное и духовное, низ и верх, женское и мужское, добро и зло, сакральное и профанное и т.д. не разделены застывшими бинарными

оппозициями, но существуют друг в друге и друг через друга в состоянии постоянного трения и динамического взрывного взаимодействия и в рамках вечно изменчивого космического равновесия. Такое понимание мира и человека, не основанное на исключаяющей бинарности, долгое время оставалось недоступно для понимания европейской философией, которая транслировала месоамериканскую дуальность в собственную логику, лишая ее динамики и по сути переворачивая с ног на голову.

Однако, М. Нассбаум и Р. Литтлджон несомненно правы, когда говорят о необходимости избегать некритичного приятия иных традиций просто потому что они иные и непонятные нам. Правда, они не идут дальше, чтобы понять, что лежит в основе такой романтизации. А в основе лежат, как правило, экзотизация, ориентализм, [демонизация](#), то есть, мифологизация *иного* с разными знаками, но с неизменной целью его очуждения, стремления вместо мыслящего человека увидеть в нем объект изучения, восхищения или порицания. Эта операция является отличительным признаком западной философии эпохи модерности. И без избавления от нее ни о какой кросс-культурной компартивистике в подлинном смысле слова говорить не приходится.

Романтизм такого рода, который Нассбаум классифицирует как нормативное аркадийство, характерен для западной культуры последних пятисот лет, которая периодически разочаровывалась в собственных основаниях и обращалась к *иному* в самых разных проявлениях в поисках выхода из собственных тупиков. Ярким примером здесь может послужить просвещенческий миф благородного дикаря, связанный с критикой модерности изнутри и выразившийся в идеализировании неиспорченного цивилизацией "естественного" человека, стоящего выше цивилизованного европейца по своим моральным качествам. В основе мифа благородного дикаря как ранней формы экзотизации, лежала вера в изначально добрую природу человека. При этом важно, что приверженцы этого мифа верили в то, что дикарь был человеком, хотя и другим, отличным от них самих. Однако, хотя они и наделяли его благородством, честностью, храбростью, *природным* умом и т.д., но благородный дикарь оставался стереотипом, воспринимавшимся в рамках двойных стандартов, а отношение к нему основывалось на расизме и снисходительности, уводя в романтизацию и идеализацию вместо реальной борьбы за права реальных людей.

## **2. ПАРАДОКС НЕСОИЗМЕРИМОСТИ**

Идея несоизмеримости философских традиций как препятствия к их сопоставлению постоянно возникает в работах разных ученых. Дэвид Уонг в статье, опубликованной в книге, посвященной философскому релятивизму (Wong 1989), размышляет о связи между мета-этическим релятивизмом и моральными/политическими мнениями в свете важности толерантности и /или невмешательства, что неминуемо ставит вопрос о том, как воплотить эти принципы не только в философском дискурсе, но в социальной реальности. Однако не все так просто и в самой области моральной философии. Уонг отмечает, что существует три вида философской несоизмеримости.

Один заключается в невозможности перевода тех или иных понятий одной традиции на язык и введение их в смысловое поле другой. Второй состоит в том, что некоторые философские модели отличаются от других в такой степени, что для представителей этих традиций становится невозможным вообще понять друг друга. Уонг считает, что некоторые формы жизни столь далеки от личного опыта того или иного философа и его философской традиции, что он просто не способен увидеть достоинства и преимущества и даже понять суть точки зрения другого. Третий тип несоизмеримости заключается в том, что в разных традициях существует разное понимание доказательств и оснований философского суждения. Это делает невозможным сопоставление традиций, поскольку не существует общих или объективных критериев принятия решения, которые бы помогли сделать выбор в пользу того или иного набора философских суждений, а тем более целой философской традиции. В качестве выхода Уонг предлагает узнавать как можно больше о другой традиции, поскольку считает, что каждый философ *заражает* другого своей точкой зрения. Поэтому основной задачей является прийти к пониманию того, как именно другая философская традиция связана с определенной жизнью, удовлетворительной и наполненной смыслом для определенной группы людей.

### 3. КОМПАРАТИВИСТИКА — КАК СОРЕВНОВАНИЕ?

Нередко философы, понимающие что критическое мышление должно быть непременно частью компаративистики, делают вывод, что философские традиции должны или неизбежно будут рассматриваться как соперники. Известный специалист в области моральной философии, внесший заметный вклад и в политическую философию XX века, человек, чьи взгляды представляют собой головокружительное сочетание античной философии и переосмысленного с точки зрения морали марксизма Аласдар Макинтайр в работе, посвященной проблеме несоизмеримости взглядов Конфуция и Аристотеля в области моральной философии, утверждает, что как только завершается предварительная стадия сравнения, характеризующаяся частичным непониманием и частично неправильной интерпретацией другого, и возникает более адекватное представление о нем, встает и задача доказательства того, какая из сравниваемых традиций превосходит другую с рациональной точки зрения (MacIntyre 1991). Но задумаемся, куда ведет



Аласдар Макинтайр  
<http://www.nd.edu/~ndethics/about/macintyre.shtml>

Макинтайра его дальнейшее рассуждение? Ученый утверждает, что победа одной традиции над другой может быть результатом того, что носители одной точки зрения признают, исходя из собственных принципов, что их позиция уступает другой. И если в собственной традиции они не найдут ресурсов для того, чтобы исправить эти недостатки, тогда они могут отказаться от своей философии и встать на позиции той, которая обладает такими ресурсами или способна объяснить, с чем связан провал их прежней традиции. Макинтайр считает, что такая ситуация возникает даже, когда между двумя традициям нет общих философских взглядов и методов, если они, иными словами, совершенно несоизмеримы.

По мнению Макинтайра, когда компаративисты оказываются в ситуации спора с представителями другой традиции, каждый философ ответственен за то, чтобы рассматривать свою точку зрения с критической позиции, предельно проблематизировать ее, признавая возможность своей неправоты. Но в то же время он считает, что в любом философском сравнении взглядов, мы всегда должны сравнивать с определенной и осознанной нами позиции. Не бывает некоего нейтрального положения, из которого проводится сопоставление, оно всегда заведомо заражено определенным позиционированием, всегда интерпретативно и исторично. Избежать этого нельзя, но принимать этот факт во внимание надо обязательно. Именно поэтому Макинтайр считает, что философская компаративистика в конце концов превращается всегда в сравнение сравнений, подчеркивая в сугубо негативном ключе ее метастатус.

Макинтайр ставит и вопрос о том, является ли философская компаративистика делом выбора или рационального спора. Он приводит в пример гипотетическую ситуацию, при которой его самого обвиняют в том, что в своем суждении он подразумевает понимание рационального порядка, типичное для Запада, но не существующее в Китае. Тогда он просто должен ответить, что это его позиция, позиция, с которой он выступает как философ, осознавая ее ограничения, но понимая невозможность для себя другого. Макинтайр прибегает к диалектике с тем чтобы представить исторический путь развития этики и высветить современную проблему несоизмеримости моральных представлений, вырванных из их оригинального концептуального контекста. Но философ даже не пытается как-то разрешить этот тупик несоизмеримости. Вместо этого он не просто выступает за необходимость соревнования между сравниваемыми философскими традициями, но идет и дальше, предлагая одну традицию, которая, с его точки зрения, и есть победитель в споре моральных философий человечества. Это для него лучшая теория всех времен и народов, объясняющая, что представляет собой мир и как мы должны действовать в нем. По мнению Макинтайра, это философия Аристотеля, переосмысленная в томизме.

Однако, жонглирование силлогизмами, предлагаемое Макинтайром, как и его идея соперничества философских традиций как основы компаративистики по сути ведут к тому, что каждый ученый в конечном счете просто расписывается в непогрешимости собственной позиции, по крайней мере

для себя самого, поскольку его целью в данном случае является не диалог, а соревнование. По-видимому, такой путь философской компаративистики можно признать тупиковым.

#### 4. ДИАЛОГИЧЕСКОЕ НАЧАЛО СОВРЕМЕННОЙ КОМПАРАТИВИСТИКИ

К счастью, существуют и другие пути развития компаративного анализа, которые основаны не на соревновании и решении того, какая традиция лучше с точки зрения рациональности или истинности, а на постоянном процессе диалога, изменяющего и сами участвующие в нем традиции и приводящее неизбежно к рождению нового знания. Допущение возможности успешного диалога культур и философских традиций является совершенно необходимым условием для существования компаративистики. Однако, важно и то, как именно понимается диалог в данном случае. Вряд ли можно согласиться с утопической и в сущности эссенциалистской точкой зрения Ронни Литтлджона о том, что такой диалог способен уничтожить заблуждения и привести к прояснению и многократному подтверждению неких универсальных истин (Littlejohn 2006). Сама сформулированная таким образом задача перечеркивает анти-европоцентристский и анти-универсалистский пафос современной компаративистики. Хотя он и признает, что это очень сложная задача, поскольку философские взгляды порой сильно разнятся от традиции к традиции и не всегда понятно, как можно доказать, что один подход правильнее другого, не выходя за рамки собственно философии. Добавим, это не только невозможно, но и не нужно. По-видимому основной задачей компаративной философии является все же не выстраивание таких жестких оснований, для того чтобы принять решение по поводу истинности того или иного философского направления или школы.

Индийский компаративист [Дайя Кришна](#) справедливо отмечает, что сегодня, когда пришло время компаративистике освободиться от интеллектуального империализма, продуктом которого она изначально была, оперируя темами, понятиями и инструментами, определенными исключительно в рамках западной традиции, следует переосмыслить и понятие диалога, как постоянно продолжающегося плюралистичного по сути процесса, в котором принципиально нет и не может быть одной привилегированной позиции, одной, единственно верной точки зрения и модели, претендующей на истину (Krishna 1988).



Дайя Кришна  
[http://www.phispc.nic.in/dk\\_resume.htm](http://www.phispc.nic.in/dk_resume.htm)

#### 5. ПЕРЕННИАЛИЗМ

Наконец, Ронни Литтлджон выделяет еще один порок, подстерегающий компаративистику. Это так называемый "[перенниализм](#)", или вневременной характер рассмотрения сравниваемых философских традиций или взглядов, основанный на идее вечности, данности раз и навсегда и неизменности этих традиций (Littlejohn 2006). При подобном подходе игнорируется изменчивость философских взглядов и диахронное измерение, которое позволяет говорить о прошлом и настоящем тех или иных традиций и школ. Конечно, основные тексты, на которые опирается та или иная традиция, не меняются с течением времени, однако на их основе затем появляются и новые философские взгляды, заметно переосмысляющие эти основополагающие источники и начала, а порой и отрицающие их полностью, ведь конфликт философских взглядов может возникать не только между разными традициями, но и внутри них в историческом развертывании. Поэтому ошибкой исследователя является концентрация только лишь на классических текстах той или иной философии и игнорирование развития или, во всяком случае, изменчивости как важнейшего фактора исторического существования той или иной традиции.

Компаративисту важно все время осознавать, с каким именно моментом исторического существования иной традиции он сравнивает свою собственную (также оцененную исторически), держа в уме все многообразие представлений, характерных для изучаемой философии в тот или иной период, и осознавая самые разные, в том числе и вне-философские причины их появления. Идея статичности и монолитности определенной философии, чаще всего Восточной или шире — любой незападной, является ошибочной и вредной, поскольку основана на стереотипизации и упрощении. Можно сказать, что порок перенниализма является формой сущности ([эссенциализма](#)) в феноменологическом смысле, основанной



на толковании мира как заданного, зафиксированного раз и навсегда и статичного, а не пребывающего в вечной изменчивости.

## **6. ДИСКУССИИ ПО ПОВОДУ БУДУЩЕГО ФИЛОСОФСКОЙ КОМПАРАТИВИСТИКИ**

Начиная с середины 80-х гг. внутри компаративистского сообщества прошли активные дискуссии по поводу метода и самого будущего этой научной области. В целом их можно суммировать как развивавшиеся в двух направлениях – в направлении защиты и оправдания существования философской компаративистики и в направлении смены названия, сути и задач прежней компаративистики. В качестве примера первого можно привести предисловие к упоминавшейся нами неоднократно книге “Интерпретация, пересекающая границы” (1988), изданной по следам международной компаративной конференции, организованной Обществом азиатской и компаративной философии. Во введении Дж. Дж. Ларсон перечисляет основные заблуждения, с которыми должна бороться компаративистика, если она хочет оставаться на плаву (Larson 1988).

Старым и хорошо знакомым пороком компаративистики является гегелельянство и европоцентризм, как и тенденция придавать слишком большое значение дисциплинарным делениям, отделяющим философию от религии, искусства, науки и т.д. Из-за долгих претензий европейской философии на статус философии как таковой, неевропейские интеллектуалы вынуждены были приспособливаться к этой нормативной идее философии и ее категориальному аппарату, имплицитно или открыто доказывая европейцам, что у них *тоже* есть философия. Это приводило, конечно, к своего рода диалогу, основанному, однако, на несимметричных властных началах и все тех же знакомых бинарных оппозициях и стереотипных представлениях о философии западной и восточной (Larson 1988: 10). В конце XX века в очередной раз ясно выявилась условность и двойственность европейского отделения философии от других наук, политический характер дисциплинарных делений, что привлекло внимание компаративистов к тому факту, что в других традициях эти деления когнитивных дисциплин были подчинены другим закономерностям. Актуализировалась необходимость критического анализа механизмов отделения философии от других дисциплин. Не случайно [Х. Накамура](#) в своих поздних работах обращался в очередной раз к теме постановки под сомнение философии как европейского понятия. Он писал, что концепты философии и религии надо переосмыслить с позиции кросс-культурной когнитивной антропологии (Nakamura 1988). Д. Кришна также выступал за новое понимание компаративной философии, которое бы принимало во внимание различия и альтернативные концептуальные структуры, предлагая решения проблем, даже если они выходят за рамки философии в европейском понимании (Krishna 1988).

Важнейшим заблуждением компаративной философии, которое следует критически осмыслить, является тенденция следовать европейским картезианским делениям в определении концептуальных проблем, а следовательно, и сам выбор проблем для компаративного анализа. Традиционно такими областями исследований были этика, эпистемология, философия языка, онтология, причем те концептуальные связи и кластеры, которые имеют смысл в европейской философии, зачастую теряют его в других языковых и мыслительных пространствах. Именно с этим связан призыв К. Поттера к созданию исследовательской программы для поиска ключевых метафор внутри тех или иных концептуальных схем и определения принципов индивидуации таких схем как внутри, так и между культурами (Potter 1988). Для Поттера границы между языками и культурами являются меньшей проблемой для компаративистики, чем границы между метафорами внутри и между языковых сообществ. Этот путь развития компаративистики приводит к введению новых категорий сравнения и требует альтернативных концептуальных основ, которые бы не были заражены европейским универсализмом.

Камнем преткновения современной компаративистики следует признать и общефилософскую проблему релятивизма, актуализировавшуюся после постмодернистского “падения”. Ученые ищут выход из этой проблемы на путях медиации между тупиками абсолютного универсализма и столь же абсолютного релятивизма. Роузмонт, например, предлагает изучать вместо универсалий “гомо-версалии” в области грамматики, эстетики, субъектности и т.д. (Rosemont 1988)

Еще одной вредной тенденцией компаративных штудий была признана самими философами тенденция к тотализации — к оперированию крупными, холистическими и крайне условными понятиями языка, культуры, истории, мышления и т.д. Она приводила к нивелировке мириад различий ради создания некой условной целостной формы или представления. Так появлялись работы, сравнивавшие ни много ни мало китайское и европейское сознание, древнегреческий и санскрит и т.д. При этом наблюдалась тенденция превозносить древние классические “целостности” — Китай, Индию, Западную Европу.

В этом же русле существует и еще один недостаток компаративистики — оперирование концептуальными системами и границами между ними так, словно они являются сущностями или вещами, которые можно сравнивать извне, объективировать. Концептуальные системы разных культур или отдельных философов в этом случае расцениваются как овеществленные в пространстве и противопоставляются друг другу для сравнения. Иногда такие сопоставления представляют эвристический интерес, особенно если касаются отдельных персоналий, при условии соблюдения исторической логики. Но в целом компаративисты признают сегодня, что это не продуктивный путь для их научной сферы, поскольку чаще всего он производит на свет механические, натянутые, узколобые, отмеченные анахронизмом и просто скучные работы.

## 7. КРОСС-КУЛЬТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ ВМЕСТО КОМПАРАТИВНОЙ?

Представителем второй точки зрения, выступающим за отказ от самого понятия сравнительной философии и за идею трансформации компаративистики в [кросс-культурную философию](http://home.concepts-ict.nl/~kimmerle/inhalt.htm), является Этан Миллз. Ученый отмечает, что все традиции меняются, в том числе и традиция компаративной философии, начавшаяся в 1939 году в Гонолулу (Mills 2007) (Foundation for Intercultural Philosophy and Art <http://home.concepts-ict.nl/~kimmerle/inhalt.htm>). И компаративисты должны рефлексировать те изменения, которые произошли за семь десятилетий. Миллз начинает свою работу с ясного осознания истинных причин герменевтического поворота в компаративистике. Исторически диалогическая модель, которую использует сегодня большинство ведущих компаративистов, являлась реакцией отторжения на опасности ориентализма, как генетической, наследственной болезни компаративистики, а значит и на лежащий в основе ориентализма принцип архимедовой модели, подразумевающей некую точку объективной внеаходимости из которой якобы способен вещать философ, не зараженный историческим и культурным контекстом. Но и сам диалогизм как принцип также подвергся активной деконструкции в последние несколько десятилетий. В результате компаративистика оказалась отмечена гипер-саморефлексией, которая иногда мешает ей двигаться в каком бы то ни было направлении. Компаративисты буквально боятся сказать или написать что бы то ни было, поскольку их мучат и эпистемологические и герменевтические сомнения в самой возможности сравнения разных культур, и призраки ориентализма, которые заставляют сомневаться в моральных основаниях их философствований.

Для выхода из этого тупика Миллз предлагает отказаться от исчерпавшего себя и отмеченного ориентализмом понятия “компаративная философия”. Его аргумент заключается прежде всего в том, что этот термин не охватывает всего того, чем занимаются сегодня так называемые компаративисты, что кросс-культурная философия значительно шире традиционной компаративистики и [импаративная философия Паниккара](#) (от лат. *imparare* — обучаться в атмосфере плюрализма) или фьюжн-философия Сидеритса уже не вписываются в рамки компаративистики, что кросс-культурный диалог вместо компаративного сравнения позволяет философии выйти в реальный мир и хотя бы пытаться участвовать в его изменениях в лучшую сторону. Иными словами Миллз предлагает не отказаться от гипер-саморефлексии компаративистики, а еще большее усилить это качество, постоянно осознавая не только то, что является предметом этой науки но и как и почему философ ею занимается.

Интересна аргументация, которую приводит Миллз в пользу отказа от компарации как механизма изучения иных культур и философий. Он утверждает, что раньше западная традиция выступала в качестве третьего термина в сравнении. Понять абсолютно иное без приведения его к общему знаменателю своего посредством знакомых западных имен и категорий было невозможно. Теперь же, когда, по мнению Миллза, время засилья только западной философской традиции прошло, благодаря мультикультурному

образованию, при котором студенты нередко получают знания о западных и незападных культурах одновременно, нет необходимости непременно сравнивать Нагарджуну с Кантом, как это делали первые компаративисты, чаще всего имевшие западное философское образование, можно просто изучать Нагарджуну, выходя к его философскому наследию напрямую, без посредства Канта.

Согласиться с оптимизмом Миллза трудно, как и с его незаметной перетасовкой причины и следствия. Стирание властных различий в области знания — далеко не свершившийся факт. Пока это — мечта, утопия. К тому же само слово “изучать” (западному философу изучать наследие незапада напрямую), которое использует Миллз, все равно заражено объектно-субъектным дуализмом не в меньшей мере, чем компаративистика как таковая. Вместе с тем, сам отказ от понятия компаративной философии может стать одним из шагов на пути освобождения от сохраняющихся властных иерархи в области продуцирования и распространения знания.

Диалогическая модель так, как она понимается в кросс-культурной философии, предполагает постоянный коллегиальный диалог между философами разных традиций, а не монологическое упражнение западного философа, стремящего влезть в шкуру иного, не снимая при этом своей, усидеть сразу на двух стульях. Этот диалог может обретать совершенно конкретные формы конференций Восток-Запад, совместных научных проектов представителей разных традиций. Но он может быть перенесен и в метафорическую область, когда мы вступаем в разговор с текстом, вместо того, чтобы истолковывать и разъяснять его смысл. Нельзя сказать, что диалогическая модель автоматически спасает от опасностей ориентализма, но она хотя бы предоставляет возможность подготовки научного сознания к такому повороту, хотя мы вряд ли станем свидетелями возникновения действительно справедливого глобального общества, основанного на реальной идее равенства.

Под кросс-культурной философией Миллз понимает введение философских традиций из различных культур в свою конкретную философскую практику. Хотя сам Миллз спешит разъяснить, что он понимает под культурой и философией, гораздо более спорным в этом определении следует признать слово “введение” (инкорпорация, в оригинале). Ведь оно снова возвращает нас к опасности присвоения другого. Только ли в неудачном термине здесь дело, остается под вопросом.

В зону действия кросс-культурной философии попадает и традиционная компаративистика, и философский перевод между культурами и языками, и даже сам факт изучения феноменов из одной традиции представителями другой, поскольку философская деятельность может быть кросс-культурной не только по содержанию или структуре, но и в силу культурной локализации ее акторов.

Преимуществом термина кросс-культурная философия Миллз считает ее способность аккумулировать в себе как проблемный подход (когда изучается определенная философская проблема с позиции разных традиций), так и историко-интерпретативный метод (когда ученые проводят глубокую интерпретацию незападных источников в их историческом контексте). Между двумя подходами в рамках кросс-культурной философии может возникнуть интересный диалог.

Следующий тезис Миллза представляется более спорным и по сути может поставить под сомнение весь его прежний диалогический пафос. Он утверждает, что кросс-культурная философия всеядна в метафилософском смысле, что она снимает противоречия между универсализмом, плюрализмом и релятивизмом, находя в своих рамках место для всего, кроме узкого провинциализма. В этом смысле она противостоит традиционной компаративистике, которая, по мнению ученого, приветствует лишь плюрализм, нередко не допуская в свою сферу ни релятивистов, ни *даже* универсалистов. Приведенный выше самим Миллзом нелюбимый анализ традиционной компаративистики выдает в ней как раз сильный универсалистский элемент, который может обретать и формы плюрализма, не теряя своего универсалистского заряда. Релятивизм же появился в рамках компаративистики с приходом постмодернизма и также вполне уживается с плюрализмом. Представляется, что вся схема противопоставления кросс-культурной философии и компаративистики с точки зрения метафилософских подходов не выдерживает критики.

Вполне заслуживающими доверия представляются тезисы Миллза о том, что кросс-культурная философия помогает уйти от концентрации компаративистики исключительно на Индии, Китае и Западной Европе и открыться навстречу другим традициям, дает возможность изучать на новой методологической основе исторические контакты между культурами как исторические примеры кросс-культурной философии. Наконец, он по-видимому прав, когда говорит о том, что кросс-культурная философия способна высказаться против мирового неравенства путем установления подлинного диалога с другими традициями. Хотя реальные условия такого диалога пока отмечены неравенством, но вступать в него все равно нужно в надежде на преодоление мыслительного колониализма, поскольку отказ от диалога будет лишь способствовать воспроизводству неравенства.

## 8. ФИЛОСОФСКАЯ КОМПАРАТИВИСТИКА В СИТУАЦИИ ПОСТМОДЕРНА

Взаимоотношения постмодерна и компаративистики можно определить как отношения разрушителя и разрушаемого. Постмодерн как "состояние" мира в 60-е-80-е гг. XX века и постмодернизм как его философия оказали тотальное воздействие на все прежде существовавшие отрасли философской мысли, поскольку пошатнули основания самосознания западной культуры. Не осталась в стороне от этого процесса и компаративистика. Европоцентристские, логоцентрические, патриархальные, универсалистские принципы этой дисциплины XIX века оказались поставлены под сомнение постмодернистскими установками. И компаративистике пришлось срочно пересматривать свои основания с тем, чтобы не закончить свое существование, благодаря постмодернизму, к которому вскоре присоединились еще и постколониальные исследования и целый ряд других дискурсов, расшатывавших компаративистику теперь уже с незападной позиции. Следует отметить, что именно благодаря этой постмодернистской атаке компаративистика была вынуждена вернуться к болезненным и неразрешимым ранее вопросам трактовки общего и особенного, универсализма и релятивизма, проблемы образца или нормы философствования, концепции культурной деиерархизации и децентрации, "эпистемологической неуверенности" и т.д. Безусловно существует целый ряд категорий постмодерна, которые оказали влияние на переосмысление компаративных штудий и их переход в другое качество.

Самой главной из них, по видимому, является концептуализация различия и инаковости (The Paideia Project on-line <http://www.bu.edu/wcp/index.html>). Компаративистика была просто вынуждена разделить с постмодерном общий принцип — познавать и описывать *иное* так, чтобы не нарушить его претензии на субъектность, предельно контекстуализировав любые теоретические выкладки и варианты осмысления этой проблематики, а также "разрушить" определенные, актуальные для поля современной культуры обобщающие понятия. Проблема инаковости и различия, как она существует сегодня в теоретической рефлексии, несомненно связана с антилогоцентрическими выступлениями постмодерных философов. Самой болезненной проблемой в этом смысле является проблема *другого*, которая осмысляется посредством понятий внеместности или детерриторизации, как она представлена прежде всего Ж. Делезом и Ф. Гваттари в их теории номадологии и в ризоматической модели мира, а также "различания" и границы в интерпретации Ж. Дерриды.

Рефлексия по поводу *другого* сосредоточена в сущности на одной проблеме, оставшейся неразрешенной в проекте модерна и унаследованной постмодерным западным мышлением. Речь идет об абсолютном и непреодолимом (радикальном) характере инаковости — идее, которая при своей убедительности и завершенности не обещает ничего конструктивного, в очередной раз постулируя абсолютный релятивизм и акцентируя спасительное понятие "эпистемологической неуверенности", что ведет по существу лишь к констатации и бесконечному тиражированию различ(ан)ия (Деррида 2000, Lyotard 1988). Предлагая альтернативы тупику "абсолютной инаковости", часть современных теоретиков — обычно фукодианского и деконструктивистского толка, в центре внимания которых долгое время находились дискурсы власти и подавления и различные идеологии, сегодня стремится к отрицанию самого понятия "другого", его вытеснению, на разные лады утверждая нашу неспособность понимания *другого*, стремление свести его к *своему*, знакомому, для того, чтобы относиться к нему *этически*.

Внешне умножившиеся полюса и неожиданные оттенки инаковости, которые пропагандирует западный постмодернизм, по существу не претендуют на свержение общепринятых представлений о *другом*, лишь внося в них достаточно косметические поправки и на разные лады утверждая либо принципиальную невозможность понимания иного, либо допуская необходимость адаптации его к *своему* для самой возможности понимания, коммуникации и этического отношения к *иному*. Отношение к изменившимся ипостасям *другого* и в эпоху глобализации остается прежним, вполне сводимым к привычным стереотипам и бинарным оппозициям модерна, основанным на логоцентризме и сущности.

Теория номадологии Делеза и Гваттари имеет непосредственное отношение к осмыслению современной культурной динамики и межкультурной коммуникации. В "племенной психологии" и "новом трайбализме", предложенным Ф. Гваттари и Ж. Делезом, маргинальность в наиболее полной форме отвечает интересам культурных групп, "племен" (в символическом и буквальном смысле) и их "племенной психологии". "Новый трайбализм", согласно Делезу и Гваттари, взрывает привычные границы между магией и наукой, что способствует появлению "диониссийской социологии", изучающей эти символические племена как структуры, способствующие смене векторного исторического мифа на "полифонический витализм". В "Трактате о номадологии: машине войны" Делез и Гваттари обосновывают идею сообщества, которое противостоит власти государства и находят его в племенах кочевников-номад, создавших машину войны, способную разрушить государства и целые империи (германские кочевые племена, гунны, монгольские, арабские кочевники и т.д.). Делез и Гваттари анализируют саму загадочную способность кочевников разрушать мощные мировые цивилизации, объясняя причины этого явления с помощью понятия "машины войны", изначально присущей кочевникам. Именно она способна сокрушать государство как царство логоса, противопоставляя разлинованному пространству, которое они ассоциируют с игрой в шахматы, неразлинованное пространство непредсказуемости в игре в го. Естественно, что под государством и кочевниками имеются в виду некие совершенно абстрактные понятия — символ ненавистной власти вообще и не менее обобщенный символ сил, которые с ней борются. Любая свободная мысль, согласно Делезу и Гваттари, связана с внешним, внегосударственным миром и становится племенем, машиной войны (Deleuze & Guattari 1992).

На основе теории номадологии современные компаративисты предлагают концепцию "номадического сознания" как стиля мышления, не опирающегося на социально нормированные модели дискурса. "Кочующий субъект" компаративистики, по мнению А.С. Колесникова, способен "перемещаться" в историко-философском "поле", не претендуя на достижение окончательного варианта универсализма (Колесников 2003). В рамках западной постмодернистской традиции при всем внимании к ней проблема *другого* осталась по существу неразрешенной и понадобилось вмешательство самого *другого* с его собственной эпистемологией для того, чтобы сдвинуться с мертвой точки. Причем *другой* в данном случае выступает не как "местный информант", а как индивид, наделенный двойным и даже порой множественным знанием, видящий не меньше, а больше, чем философ, размышляющий об *ином* лишь изнутри европейской тотальности. Существует "непреодолеваемое различие" между теориями *другого*, сформулированными изнутри западной культуры и с эпистемологической границы между нею и культурой незападной. И в этом контексте лежит, по-видимому, возможность возрождения компаративистики на новой основе, уже после постмодернистского грехопадения.

## ПРИМЕЧАНИЯ

Деррида Ж. Насилие и метафизика // Письмо и различие. М., 2000, С. 124-248.

Колесников А. Философская компаративистика в истории идей. 2003.  
<http://ideashistory.org.ru/pdfs/03kolesnikov.pdf>

Deleuze G., Guattari F. *Nomadology: The War Machine*. N.Y., 1992.

Krishna D. Comparative Philosophy: what it is and what it ought to be// *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, pp. 71-83.

[http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD\\_CTSbc\\_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=zI5OQmlKo-&output=html](http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD_CTSbc_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=zI5OQmlKo-&output=html)

Larson J.J. The Age-Old Distinction between the Same and the Other. *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, pp. 3-18.

[http://books.google.com/books?id=aGjRiq3NiMMC&pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&source=web&ots=zI5OQmlKo-&sig=QMpDKLZvD\\_CTSbc\\_JKSLMzIrI00#PPP1,M1](http://books.google.com/books?id=aGjRiq3NiMMC&pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&source=web&ots=zI5OQmlKo-&sig=QMpDKLZvD_CTSbc_JKSLMzIrI00#PPP1,M1)

Liotard, Jean-Francois. *The Differend: Phrases in Dispute*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

Littlejohn R. Comparative philosophy // The Internet Encyclopedia of Philosophy. 2006. <http://www.iep.utm.edu/c/comparat.htm>

MacIntyre A. "Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues". *Culture and modernity: East-West Philosophic Perspectives*. Honolulu, 1991, pp. 104-123.

Marcos, S. *Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions* Leiden & Boston: Brill, 2006.

Mills E. "From Comparative to Cross-cultural philosophy", 2007. <http://www.hawaii.edu/phil/gradconf/file/Mills.pdf>

Nakamura H. "The Meaning of the Terms "Philosophy" and "Religion" in Various Traditions". *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, Pp. 137-151.

[http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD\\_CTSbc\\_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=zI5OQmlKo-&output=html](http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD_CTSbc_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=zI5OQmlKo-&output=html)

Nussbaum M. *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. N.Y., 1997

Oyewùmi O. *The Invention of Women. Making African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press, Minneapolis & London, 1997.

Potter K. H. "Metaphor as Key to Understanding the Thought of Other Speech Communities". *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, Pp. 19-35.

[http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD\\_CTSbc\\_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=zI5OQmlKo-&output=html](http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD_CTSbc_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=zI5OQmlKo-&output=html)

Rosemont H. Jr. "Against Relativism". *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton Univ. Press, 1988, pp. 36-70. [http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD\\_CTSbc\\_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=zI5OQmlKo-&output=html](http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD_CTSbc_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=zI5OQmlKo-&output=html)

Wong D. "Three Kinds of Incommensurability". *Relativism. Interpretation and Confrontation*. Notre Dame, 1989, pp. 140-159.

## ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ К ТЕМЕ 5

1. Особенности российского ориентализма и становление востоковедения.
2. Ф.И. Щербатский и развитие отечественной буддологии.
3. Учение о социо-культурной динамике А. Сорокина.
4. Становление сравнительной философии как отдельной дисциплины в постсоветский период.

5. Развитие востоковедения в трудах О. Розенберга.
6. Н. Конрад и теория сплошного ренессанса.
7. Крачковский, Бартольд и первые шаги российского исламоведения.
8. Цивилизационная теория Н. Данилевского.
9. Основные центры философской компаративистики в современной России.

## **Тема 6. НЕЗАПАДНЫЕ И ИНЫЕ АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ ПУТИ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМ ФИЛОСОФСКОЙ КОМПАРАТИВИСТИКИ**

*"Считать, что культуры не способны к общению друг с другом только потому, что они несоизмеримы - рационалистическая ересь, согласно которой лишь наличие общего основания для сравнения может быть инструментом человеческой коммуникации. Понять друг друга — не одно и то же, что постичь. Понимание не равно осознанию. Мы вполне можем осознавать и нечто непонятное и даже необъяснимое. Разделение мудрости на знание (без любви), с одной стороны, и любовь (без знания), с другой, безнадежно раскололо человека... Интеркультурность является наиболее полной формой человеческой культуры. Но интеркультурность не равна ни одной конкретной культуре, ни бессвязной плюральности. Здесь и возникает необходимость преодоления монизма без скатывания в дуализм ...."*

Раймундо Паниккар

К концу XX века назрела необходимость радикального перехода от механического применения западной компаративной методологии к незападному материалу западными учеными к выработке ими своих категорий, своего методологического аппарата, своего круга проблем и путей философствования, находящихся в полемике, в диалоге с западными. И именно эти процессы, активно шедшие в мировой философии, начиная с 1990-х годов, и привели в конце концов к размыванию дисциплинарной четкости компаративной философии и ее переходу в новое качество. Диалог как основной принцип был доведен до логического завершения и либо воплощен буквально в диалоге западных и незападных философов, либо окончательно интериоризирован внутрь сознания философа, чаще незападного и в результирующую собственную философию. Это было связано с отказом от описательности и объективации предмета исследования.

### **1. ИЗМЕНЕНИЕ СООТНОШЕНИЯ КАТЕГОРИЙ НАЦИОНАЛЬНОГО И ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКОГО В СОВРЕМЕННОЙ КОМПАРАТИВИСТИКЕ**

Этот важный сдвиг совпал с началом глобализации и выхолащиванием самой категории национального, как соответствующей уже ушедшей логике, в том числе и научной. Одна из методологических проблем компаративистики, которая имеет непосредственное отношение к ее незападному переосмыслению — это проблема соотношения национального и общечеловеческого. Прежде чем мы перейдем к конкретному примеру решения этой проблемы, следует разобраться, что стоит за самой этой дихотомией. Почему компаративисты продолжают обращаться к категории национальной философии, вполне понятно. Сказывается генетическая память – как мы помним, компаративистика возникла именно в эпоху главенства нации-государства как основной ячейки социального, экономического, политического, культурного и интеллектуального деления мира. Более того, сама компаративистика была важным инструментом поддержания иллюзии естественности и вечности такого деления. Поэтому слово "национальный" не уходит из компаративистского дискурса даже сегодня, когда стало ясно, что устоявшееся определение нации—государства, основанное на идее суверенности территориальности, закреплённой за нацией, маскирует истинные причины той логики наций—государств, которая сложилась в мире в эпоху второй модерности и которая постепенно разрушается сегодня.

Но констатация национального мифа как мифа, тем более изнутри европейской системы ценностей, еще ничего не дает. Необходимо принять во внимание эксцессы и закономерности

нациестроительства в других регионах земли, особенно колонизированных, понять что стояло за ними и что делать с национализмом дальше, в каких формах он может и/или должен войти в новое постнациональное мировое сообщество. Это не значит, что нужно отказаться вовсе от наций—государств и шлейфа их идеологии, в том числе и философских, но это означает, что прежде непререкаемая связь локала и национальной идентичности постоянно ставится сегодня под сомнение.

Сегодня происходит не только переосмысление прежних геополитических моделей, но и значительные переоценки в сфере культурного воображаемого, в области эпистемологии или ["геополитики знания"](#), а значит, меняется представление и о философских дискурсах Нового времени, которые формировались в тесной связи с геополитикой.

Сама национальная идентификация становится лишь одним из исторически возможных видов самоощущения. И здесь, к сожалению, очень легко смешать привычные и знакомые, традиционно считающиеся патриотическими, оценивающиеся в коллективном бессознательном как позитивные, ценности и представления о национальных языках, культурах и философских традициях и праведную борьбу с экономической и культурной глобализацией, разрушающей эти ценности. Иными словами, осуществляется логическая подмена и единственной альтернативой глобализации становится национальный миф или идея, иногда имперского свойства.

Сама граница нации—государства содержит мощный идентификационный заряд, возможность выстраивания иерархии групповой ассоциации индивида по разным признакам с семьей, обществом, классом, нацией, народом, закрепляя одновременно и положение *другого*, не принадлежащего к этой сущности вне общепринятой системы координат. Манихейская логика включения и исключения лежит, таким образом, в основе понятия о национальной культуре, определяемого каноном в его разных вариантах. Канонизация возводит на пьедестал определенные тексты на определенных языках, созданные в определенном же географическом ареале нации—государства за счет исключения других возможных текстов, исторических событий, которые могут актуализироваться в другое время, если это окажется важным для национальной мифологии и идеологии. Национальный канон в его апологетическом воспитательном варианте имеет ярко выраженный линейный телеологический заряд, выполняя задачу смыслообразования, а также создает необходимую для поддержания защищенности иллюзию преемственности и постоянства, формируя определенное восприятие культурной традиции, которая обычно является традицией правящей элиты.



Луис Гордон  
[http://www.interfaithfamily.com/relationships/interracial\\_and\\_intercultural\\_relationships/Temple\\_Professor\\_Works\\_to\\_Create\\_Center\\_on\\_Afro-Jewish\\_History.shtml?rd=1](http://www.interfaithfamily.com/relationships/interracial_and_intercultural_relationships/Temple_Professor_Works_to_Create_Center_on_Afro-Jewish_History.shtml?rd=1)

Следует отметить, что современная компаративистика чувствительна к этим вопросам, хотя у нее не всегда есть язык для отражения новой реальности. Так, понятие "национальная философия", наряду с региональной и континентальной, по-прежнему присутствует в компаративистских выкладках по поводу соотношения глобального и локального. При этом сам конкретный анализ "региональной" философии становится все более интересным и содержательным, далеко выходя за рамки прежней геополитики знания. Это касается и карибской философии, не вписывающейся в рамки национального, но действующей в глобальном контексте атлантического транзита ([Л. Гордон](#), [С. Уинтер](#)), как и современной философии мусульманских стран, которая позиционирует себя как двойную критику ислама и западной модерности ([М. Аль-Джабри](#)), и гендерной кросс-культурной философии ([М. Лугонес](#), [С. Маркос](#)). В отечественной компаративистике этот импульс был выделен, в частности, в работах Н.И. Петякшевой по южноамериканской [философии](#).



Мохаммед Абед аль-Джабри  
<http://www.aljabriabed.net/>



[освобождения](#), которую она рассматривает с точки зрения “становления самобытности в контексте кросскультурного взаимодействия” (Петякшева 2000).

## 2. ФИЛОСОФИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ

Латиноамериканская философия освобождения представляет собой один из первых примеров уже переосмысленной компаративистики, в которой компарация из цели стала лишь средством. Н.И. Петякшева считает, что с позиции философии освобождения возможно “постигнуть новое понимание единства мировой философии. А основанием для такого предложения является убежденность в том, что философия освобождения достаточно успешно реализует собственную региональную проблематику и, в то же время, в концепциях ее представителей очевидна ориентация на утверждение универсального характера философии” (Петякшева 2003). Но это универсализм особого рода, который можно назвать конкретным, идущим снизу, в отличие от абстрактного универсализма западной философии, претендующей на выражение логоса некоего универсального человека вообще.

В нашу задачу не входит подробный анализ генеалогии философии освобождения как интереснейшего феномена в мировой философии XX века, не получившего пока в России достаточного внимания. Однако, представляется важным выделить ряд ее категорий и общих установок, которые помогут лучше осознать те сдвиги, которые происходят в мировой философии сегодня.

Одним из самых интересных представителей философии освобождения является Эрик Дуссель. В сферу его интересов входят этика и философия освобождения, критическая по отношению к западноевропейской традиции политическая философия и теология, переосмысление онтологических основ западной философии. Дуссель полемизирует и вступает в диалог с такими ключевыми философами XX века, как Апель, Рикер, Рорти, Тейлор, Хабермас, Левинас. Наиболее интересными и важными понятиями, введенными им в научное поле, являются [трансмодерность](#) и [аналектика](#), как новый всеохватный метод критического мышления, а также последовательная деконструкция европоцентризма как философии.

Важным шагом размежевания и своеобразного [эпистемологического неповиновения](#) можно считать концепцию аналектики Э. Дусселя, которая хотя и возникла достаточно давно (“Философия освобождения”, в которой высказана эта теория, была опубликована в 1976 г., англ. перевод 1985 г.), осталась в целом незамеченной или не до конца понятой мировым научным сообществом. Дело в том, что в этой концепции Дуссель отказывается признавать ценности и устремления, которые связаны с модерном. Аналектика — это то, что Дуссель предлагает вместо диалектики, которая, по его мнению, реализуется в сфере онтологии и движется в сторону тотальности как типично диалектической категории. Для Дусселя негативной или отрицательной диалектики Адорно или Маркузе не достаточно, поскольку их негативность все равно всегда оканчивается онтологическим утверждением, пусть даже и будущей утопии. Дуссель отвергает это бытие и эту будущую утопию не во имя какой-то иной будущей утопии, а во имя настоящей утопии — народов периферии, угнетенных классов, женщин, детей и т.д.

Условия аналектического момента пространственны — аналектика рождается на периферии, в колониальном и постколониальном мире, где в бытии было отказано или оно было отложено до момента обращения в христианство, оцивилизовывания модерностью, развития в русле модернизации. Местное управление и западные институты ожидали от периферии эпистемологического, а не только экономического “развития” и сознательно работали на выращивание периферической интеллигенции, которая могла бы заниматься эмпирическими исследованиями, владела бы диалектическим методом и негативной диалектикой так, словно ее история была историей западных ученых и местной историей западных институций, пересаженных на незападную почву. Именно эта глобальная конфигурация и порождает возможность аналектики.

Дуссель отмечает, что аналектический момент является критикой и превосхождением негативного диалектического метода, который при этом не отрицается, точно так же, как диалектика не отрицает науку, но принимает ее во внимание и доводит до завершения, придавая ей заслуженную и подлинную ценность. Для Дусселя аналектический момент — это “утверждение” внешности

(экстериорности), а не только отрицание отрицания системы с позиции утверждения тотальности. Это преодоление тотальности, но не только как наличного существования того, что обладает силой и властью в системе. Это преодоление тотальности с позиции внутренней трансцендентности — из экстериорности, которая никогда не находилась внутри. Утверждение экстериорности означает понимание того, что невозможно для системы, понимание нового, не предугаданного тотальностью — того, что возникает из свободы — безусловно революционной и инновационной (Dussel 1985: 160)

Экстериорность (внешность) — понятие Э. Дусселя, впервые сформулированное также в его работе о философии освобождения и впоследствии значительно переосмысленное. Экстериорность не является сферой чистой внешности, абсолютной сферой “вовне”, не затронутой модерностью. Понятие экстериорности не предполагает онтологической внешности, но касается внешнего, которое представлено и организовано в качестве различия доминирующим дискурсом. Понятие экстериорности возникает из размышлений о другом в самых разных проявлениях с этической и эпистемологической позиции философии освобождения. Голоса других, взывающие из позиции экстериорности, в которой все они пребывают, становятся источниками особой этики, противостоящей гегемонной тотальности. Эти голоса слышны из сферы потусторонности, из сферы извне институциональных и нормативных основ системы, и представляют собой этический вызов этой системе. Существуют разные степени экстериорности. Наибольшей силой и убедительностью в этом смысле обладают сегодня голоса населяющих мировой Юг, требующие соблюдения их права на жизнь, на сохранение своей культуры, языков, на свою политику и экономику. Не существует освобождения без рациональности, но нет и критической рациональности без того, чтобы услышать голос исключенного. Иначе такая рациональность останется рациональностью доминирования. Практика освобождения как утверждения экстериорности и отрицания отрицания связана с позицией отверженного *иного*.

Дуссель отмечает, что “европейская “первая модерность” была испанской, гуманистической, денежной, мануфактурной и коммерческой, развившейся благодаря главенству в Атлантике, которая еще далеко не была геополитическим “центром” мировой системы. В “долгой длительности” и в “мировом пространстве” европейская модерность была все еще периферической по отношению к индийскому, китайскому и исламскому мирам” (Dussel 2002: 228).

Глубокой переработке в философии Дусселя подвергается и само понятие *другого* и инаковости. Ведь представление о модерности Дусселя основано на деконструкции ее как целого, на выявлении помимо всем известной утопически просветительской, светлой, эгалитаристской, освободительной и пафосно-рациональной стороны, и “темной, иррациональной, порабощающей стороны” современности, связываемой Дусселем с насильственным началом, которое он формулирует в виде мифа. Этот миф основан на ощущении собственного превосходства и различных вытекающих отсюда морально-этических самооправданиях возможного насилия в процессе модернизации над “низшими”, “примитивными”, “дикарями”, под определение которых у Дусселя попадают не только африканские рабы, но и женщины, дети, природа, когда она приносится в жертву модерности, и даже массовая культура — все то, что не может быть вмещено в утопическую систему космополитизма философов Просвещения с их метафорой мира как шара (глобуса) — средоточия процессов свободной мировой торговли, культурного взаимообмена, просветительских идей мира для всех, где все люди якобы — братья. Это жертвоприношение *иного* на алтарь модернизации и становится для Дусселя ключевой метафорой его “философии освобождения” (Dussel 2000).

Дуссель уже в 1970-х гг. противопоставил пониманию дегуманизирующей тотальности, ограниченному лишь опытом Европы и ее внутреннего неабсолютного иного, выдвинутому Э. Левинасом, неожиданное измерение “инаковости”, внешней по отношению к “эго” европейской имперско-колониалистской модерности, при котором в деятельностное поле попадает и совершенно немислимый для Левинаса *иной* — индеец, азиат, африканец — то есть, в европоцентристских терминах, варвар, нецивилизованный человек, обитатель “периферии” (Dussel 1975).

Философия периферического мира, низведенного до состояния безъязыкости, почувствовавшего на себе темную, иррациональную сторону проекта модерна, естественно, трактует

понятие инаковости совершенно иначе. В статье “Европа, модернность и европоцентризм” (Dussel 2000), полемической по отношению к взглядам Хабермаса и Левинаса, в частности, говорится: “Проект модерна имеет две стороны. Одна сторона солнечная, она включает рациональное начало освобождения, эгалитаризма, братства, которые разделяет большинство людей, а его вторая лунная сторона связана с иррациональным мифом эпохи модерна, который основан на оправдании насилия и, в конечном счете, физического уничтожения, геноцида всего *иного* (Dussel 2000: 473).

Дуссель, пытается скорректировать левинасовскую бинарную трактовку “тотальности”, состоящей из своего и чужого, усложняя эту концепцию и предлагая видеть тотальность, состоящей из безусловно СВОЕГО и ДРУГОГО (и называет это СВОИМ), а вне этой области находится царство ИНОГО. То есть, появляется два типа инаковости — иной внутренний и иной внешний, или же, иной абсолютный и неабсолютный, иной, который входит в систему своего, и тот, который принадлежит области вне системы и является немислимимым и неосмысляемым для своего (Dussel 1975: 21).

Дуссель вводит и понятие трансмодерности, идущей на смену модерна. Это проект, создаваемый из пространства и с позиции ранее загубленных возможностей внешних и внутренних иных западной современности, как своего рода потусторонность, творчески преодолевающая проект модерна. Пространство этих подавленных западной современностью возможностей отвечает на брошенный ею вызов по разному и в результате рождается реальность плодотворного мультикультурного момента трансмодерности, в противовес постмодерности, которая лишь является последним по времени видом западной современности.

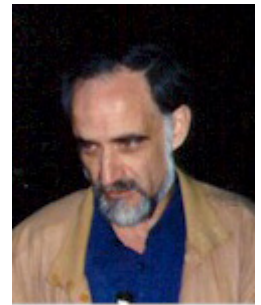
В 1990-е годы Дуссель все больше концентрируется на проблемах переосмысления модерна и глобализации и радикализирует свой проект. Во Франкфуртских лекциях 1995 года он отмечает: “Модерность для многих ученых (например, для Ю. Хабермаса или Чарльза Тейлора) является чисто европейским феноменом...Она действительно таковой является, но состоит в диалектических отношениях с неевропейской инаковостью, и в этом — ее истинный смысл. Европа провозглашает себя центром мировой истории, которую сама же возводит на престол: периферия, окружающая этот центр, следовательно, является частью его самоопределения. Затумашивание периферии ...ведет к тому, что современные интеллектуалы “центра” впадают в европоцентристскую ересь в своем понимании современности. Если восприятие ими генеалогии современности является неполным и провинциальным, то и их попытки ее критики или защиты — также односторонни и отчасти искусственны... Здесь речь идет о разоблачении основ мифа современности. Модерность включает рациональное понятие освобождения, которое мы признаем и принимаем. Но модерность развивает и свой иррациональный миф, как оправдание геноцида и насилия. Постмодернисты критикуют современную мысль за ее тоталитарный характер. Мы же критикуем ее за иррациональный миф, который она скрывает”. (Цит. по: Mignolo 2005).

### **3. ИНТЕРКУЛЬТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ И КОМПАРАТИВИСТИКА. ВЗГЛЯДЫ РАУЛЯ ФОРНЕТ-БЕТАНКУРА**

В определенном смысле интеркультурная философия представляет собой попытку перевести сравнение в очередной раз внутрь самого процесса философствования, интериоризировать его. Иными словами, здесь речь идет не о компарации как таковой, а о философии диалога, в которой последний не объективирован, а перенесен практически во внутриличностный пласт. Интеркультурная философия представляет собой попытку переосмысления философского знания в новых условиях и на новых методологических основаниях. Она по определению социальна и актуальна. Не случайно эта концепция формируется в конце 1980-х — начале 1990-х гг. как прежде всего альтерглобалистская философия, направленная против неолиберализма и его идеологических и интеллектуальных оснований. Она противопоставляет себя глобализации как магистральному проекту развития человечества и предлагает альтернативы. Центр интеркультурной философии находится в Германии, в городе Ахен. Там же действует и “Общество интеркультурной философии”, которое ставит целью изучение философии с культурной и интеркультурной точки зрения, проводятся международные конференции и конгрессы по интеркультурной

философии, выпускаются сборники и журналы, в том числе и в интернет-форме (например, [Polylog – форум интеркультурной философии](#)).

Генетически интеркультурная философия связана с латиноамериканской философией и теологией освобождения, к которым и примыкал [Рауль Форнет-Бетанкур](#) — главный представитель интеркультурной философии, кубинец, живущий более тридцати лет в Германии. Проект философии освобождения, из которого выросла интеркультурная философия, на основе диалога с европейской критической теорией, может быть интерпретирован как освобождение философии и попытка вывода ее из кризиса. Это проект деколониальности знания. Как отмечалось выше, философия освобождения имеет ярко этическую направленность и своей целью ставит всестороннее выражение позиции *другого* и формулирование на этой основе этоса освобождения. Она исходит из экстериторности, то есть, сферы инаковости, и строится на деконструкции западной философии с позиции иного, периферии, выпавших из модерна. Чрезвычайно важен в ней гендерный аспект. Практически все категории западной философии подвергаются в философии освобождения критике, благодаря использованию аналектического метода (вместо диалектики). Это философия практическая и диалогическая в основе, направленная к герменевтике, а не к гносеологии, к идее служения, а не эгоистического господства, к формулированию нового типа рациональности, к коалициям экстериторности, а не эго-логии западной философии.



Рауль Форнет-Бетанкур  
<http://www.ensayistas.org/consejo/fornet/>

Бетанкур уже в 80-е годы работал над диалогическими философскими проектами, которые и привели затем к рождению идеи интеркультурной философии. В частности, это касается программы диалога между этикой дискурса Апеля и Хабермаса и латиноамериканской философией освобождения.

Как отмечает Н.И. Петякшева, "интеркультурная философия претендует быть новым словом в современной истории философии в том отношении, что предполагает преодолеть схемы компаративной философии, не выходящей за рамки восточно-западного сопоставления и стремится к реализации философии как непрерывного процесса, открытого для постоянного согласования позиций философских опытов всего человечества. Однако взаимоотношения интеркультурного подхода с компаративистикой в полной мере не прояснены, то что их сближает очевидно – это претензия на преодоление крайностей универсализма и партикуляризма, регионализма" (Петякшева 2003).

Несколько иначе представляет отношения интеркультурной философии с другими устоявшимися направлениями сам Форнет-Бетанкур. В статье "Альтернативы глобализации: тезисы к развитию интеркультурной философии", он отмечает: "Интеркультурная философия не является ни новой философской дисциплиной, ни новой формулировкой того, что принято называть философией культуры. Также, она не является и выражением компаративной философии. Вместо этого интеркультурная философия представляет собой рабочий проект, который стремится к смене парадигмы самого философствования. Это происходит путем разрушения границ, созданных монокультурными структурами традиционной философии или путем культивирования философского отношения, которое начинается с признания плюральности философий с соответствующими им культурными матрицами и вытекающими отсюда способами аргументации и доказательства. Она вырастает из типа мышления, которое осознает свои культурные ограничения и не только терпит другие формы мышления, но и ищет солидарности с ними. Поскольку интеркультурная философия рассматривает эти другие формы мышления как миры, существующие в своих собственных терминах, она осознает, что лишь через эти универсумы возможен выход философии к универсальному. В целом, интеркультурная философия стремится стать философией, практикуемой с позиции взаимного культурного содействия" (Fornet-Betancourt 2002: 230).

Форнет-Бетанкур заостряет контекстный характер защищаемой им модели и ее связь с более широкой парадигмой *другого* мышления, разворачивающейся сегодня в мире. Интеркультурность воспринимается ученым как медленный процесс универсализации. Он считает, что интеркультурность требует от нас создать реальность, отличную от той, что возникает в контексте неолиберализма. Она противопоставляет глобализму, навязывающему себя миру в качестве единственного ключа к будущему человечества, проект постепенной универсализации мира, требующий восстановления памяти об "открытых

ранах”, полученных от навязывания определенной единственной цивилизаторской модели, идеологии или философии истории, связанной с глобализацией. По мнению ученого, глобализация не является универсализацией или универсальностью. Наоборот, она представляет собой редуцирующий процесс. Обещая построить единый мир, она на самом деле нивелирует различия и гомогенизирует планету. В сущности в интеркультурной философии возникает новое понимание универсального, которое предполагает освобождение и реализацию всех культурных универсумов. Такая универсальность не навязывается путем господства одного имперского центра и не достигается ценой стирания различия. Она растет снизу, как сеть свободных коммуникаций и солидарности. Суть интеркультурной философии Бетанкур сформулировал так: мы должны обновить идеал универсальности как практику солидарности между культурами.

Интеркультурность связывает возникновение реальности с повествованием культур, поскольку не рынок и производство, а легенды и мифы должны определять возможности реального. В них культуры повествуют о своих тайнах, предлагая сохранить то, что фундирует смысл и распространяет равновесие. А основанием достижения равновесия выступает коммуникация, понимаемая как установление диалога памяти культур человечества (Форнет-Бетанкур 2007: 43). Слово “культура” Бетанкур трактует по-своему, подразумевая под ним прежде всего эпистемологические традиции и космовидения, а не материальные, этнографические или художественные проявления.

Бетанкур считает, что реальность, посредством которой интеркультурность заявляет о себе, должна стать отражением интеркультурной практики и появлением культуры интеркоммуникации. Процесс создания реальности, инициированный интеркультурностью, приведет обязательно к реорганизации политических практик и пересмотру действующих культурных конвенций. В связи с этим он размышляет об особом интеркультурном “праксисе”, который ферментирует и культивирует плюральность мировоззрений и взаимоуважение между ними, ведя к конкретной реализации реальных плюралистических миров. Для этого нужно, чтобы пространства и времена оставались открытыми, не данными раз и навсегда, не предопределенными, только это даст возможность реализации разных видений мира.

Одной из задач интеркультурной философии, в этом смысле, является систематическое переосмысление мира на основе децентрации исторического макроповествования и поливалентного восприятия истории. При всей актуальности и социальной направленности этой философии, она прежде всего является не политической, а этической, оперируя категориями уважения, толерантности и солидарности.

Можно сказать, что в интеркультурной философии существует два уровня переосмысления — это трансформация философии на уровне теоретических артикуляций и на уровне исторических реконструкций. В связи с этим вновь актуализируются такие вопросы, как множественность мест рождения и принципов философии, необходимость расширения круга философских традиций и источников, к которым обращаются философы, а также критериев, по которым определяют вхождение в канон классических авторов. Поэтому для интеркультурной философии важно реконструировать прошлое и понять конфигурацию настоящего, в которой философия уже не обязана воспринимать себя непременно в рамках монокультурной концептуальной системы. Вместо этого она вырастает и артикулируется из коммуникации между разными традициями. Такая философия полифонична, а не монологична по определению и отвергает герменевтический [редукционизм](#) любого толка.

Как видно, очень многие из проблем интеркультурной философии ([см. дополнительный хрестоматийный материал](#)), так или иначе касаются методологических тупиков компаративистики и могут быть использованы для выхода из них. В частности, это касается медиативной позиции интеркультурной философии в трактовке инаковости — она отказывается как от идеи возможности всеобщей соизмеримости философий и культур, так и от постмодернистской абсолютизации различия и, как следствие, невозможности понимания и настоящего и диалога. Кроме того, это касается и идеи интеркультурного модуса познания. Любая культура есть только транзит, а не конечный пункт назначения для философской рефлексии. Поэтому интеркультурная философия как принцип не может быть основана на акцентации одной традиции или синкретического смешения многих конкретных традиций, она исключает привилегии любой одной системы над другими. Это не значит, что философ должен забыть о собственной традиции, но

он должен относиться к ней, как и к собственному философствованию, непременно критически. Своя культурная или философская традиция тогда теряет ореол абсолютности и превращается в своеобразный мост к интеркоммуникации. Последнее можно признать удачным ходом и для компаративной философии, которой этот принцип мог бы помочь избавиться, наконец, от эмпиризма и не скатиться при этом в очередной раз в западный универсализм.

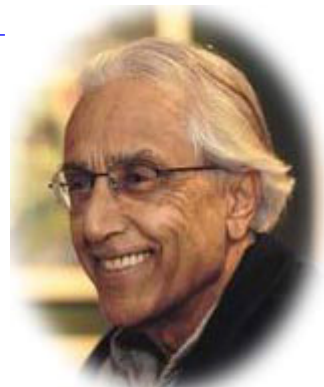
#### 4. ДИАТОПИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА, ДИАЛОГИЧЕСКИЙ ДИАЛОГ И ГОМЕОМОРФНАЯ ЭКВИВАЛЕНТНОСТЬ РАЙМУНДО ПАНИККАРА

Как и интеркультурная философия Бетанкура, позиция [Раймундо Паниккара](#), одного из старейших компаративистов, который тем не менее не боится и радикального пересмотра основ сравнительной философии, в сущности не может быть названа методом. Он вообще относится к понятию метода с подозрением, считая, что известный метод может достичь лишь известных результатов. Слишком часто метод связан с западоцентристским подходом, который Паниккар критикует в качестве единственного средства понимания реальности. Иными словами, философия не должна загонять себя в метод, чтобы оставаться живой, открытой и диалогической.

Сама личность Раймундо Паниккара — известного философа и теолога-компаративиста, занимающегося проблемами межрелигиозного и межкультурного диалога и остававшегося при этом практикующим католическим священником, являет прекрасный пример интеркультурности, что лишний раз доказывает важность субъектности и собственного экзистенциального опыта в осознании этой проблематики. Сын испанки-католички и индуса, принимавшего активное участие в освободительной борьбе против колониального владычества, Паниккар с рождения оказался на перекрестье культур и религий. Совершив первую поездку в Индию, он писал: “Я оставил Европу будучи христианином, затем стал индуистом и возвратился в качестве буддиста, не переставая при этом быть христианином” (Panikkar 1978: 30).

В 1988 году в статье “Что сравнивает сравнительная философия ?” Паниккар ввел понятие диатопической герменевтики как “необходимого метода интерпретации в условиях, когда расстояние, которое надо преодолеть для приближения к пониманию — не просто расстояние в рамках одной культуры (морфологическая герменевтика), или временное расстояние (диахроническая герменевтика), но расстояние между двумя (или более) культурами, которые развивали независимо в разных пространствах свои собственные методы философствования (рассказывания историй, создания ритмических словесных паттернов и письма в пикто-идеографических системах письменности); и пути достижения понимания и понятности, наряду с присущими им категориями (Pannikar 1988: 129).

[Диатопическая герменевтика](#) — одно из ключевых понятий философии Паниккара. Это такое восприятие понимания *другого*, при котором не предполагается заведомо, что другой обладает таким же самовосприятием, что и я. Паниккар переосмысляет всю механику западной монокультурной герменевтики, согласно которой мы можем узнать что-то лишь, если мы обладаем некой степенью *предпонимания* или предвосхищения смысла. Последнее легло в основу концепции герменевтического круга или круга части и целого. Западная философия обычно фокусировалась на примерах монокультурного понимания, когда действительно можно говорить о той или иной степени возможности предвосхищения смысла. Но в интеркультурных и интерфилософских контекстах такое предвосхищение, лежащее в основе герменевтического круга, не существует. Поэтому Паниккар и задает вопрос: как мы можем понять что-то, что не принадлежит нашему кругу ? На этот вопрос может ответить только диатопическая герменевтика. Буквально, это означает искусство понимания путем пересечения мест или традиций (*dia-topoi*), которые не обладают общими моделями понимания и понимаемости (Panikkar 1975).



Раймундо Паниккар  
<http://www.monasticdialog.com/a.php?id=353>

Диатопическая герменевтика начинается с осознания боли отчуждения и радикального различия, разделяющего культуры и религии. Она возникает как ответ на вызов интерпретации, пересекающей культурные и религиозные границы в том случае, когда герменевтический круг *еще* не создан. Она отказывается колонизировать *другого* своим набором подразумеваемых категорий и ценностей. Но в отличие от постмодернистов, Паниккар не является сторонником радикального различия и не выступает за идею невозможности понимания другого. Он считает такое понимание не только возможным, но и необходимым и неизбежным. Отсюда и его метод — не *ком*-паративной философии, основанной на диалектике и аргументативном дискурсе, а *им*-паративной философии. Ученый определяет его как попытку учиться у другого и отношение, при котором мы обогащаем наши убеждения откровениями и интуициями другого (Panikkar 1988). Импаративный метод фокусируется обязательно на практике диалога в экзистенциальном контакте, поскольку вне практики диатопическая герменевтика невозможна. Тем самым Паниккар отходит от традиционной западной герменевтики, утверждая примат опыта над интерпретацией.

Диатопическая герменевтика может позволить нам разделить профессиональный и эпистемологический субъекты и понять, что наш профессиональный канон не может быть использован в качестве меры для всех канонов, как это нередко происходило в гуманитарных науках. Следует осознать, что создание профессиональных канонов является зависимым от интерпретативных сообществ и что каноны являются частью самой философии или другой дисциплины, как самоорганизующейся культурной и общественной активности, а теоретизирование, пересекающее культурные и эпистемологические традиции (диатопическая герменевтика) поможет понять лучше региональный характер философии как западной дискурсивной практики в противовес универсальной сфере человеческих семиотических отношений. Понимание дискурсивных практик и семиотических взаимоотношений как самоорганизующихся систем, пересекающих культурные границы, станет способом избежать понимания региональных канонов как универсальных (Panikkar 1979).

Диатопическая герменевтика оперирует не мифом, который в силу своей дорациональной природы и натурализации в сознании тех, кто в него верит, ведет нередко к непониманию, и не логосом, который сводится к ограниченным правилам аргументативного дискурса, а к символу как основной категории истины, смысла и коммуникации. Символ курсирует между мифом и логосом, соединяя объект и субъект, понимание и интерпретацию, мышление и веру. Паниккар называет символ онтомифической реальностью, поскольку он не является ни целиком объективной сущностью во вне, ни целиком субъективной сущностью в сознании. А задачей герменевтики является возвращение символам жизни, расширение их смыслов и рождение новых символов, которые бы не превращались в знаки, оставались бы достаточно открытыми и конкретными, не уходя в сферу абстрактного философствования с архимедовой точки вне системы (Panikkar 1979: 6f).

Диатопическая герменевтика не может основываться на прежде существовавших правилах интерпретации, как и подразумевать наличие всегда существовавшего герменевтического круга с заданными критериями истины, ценности и верного суждения. В этом смысле она не универсальна и ее интерпретативные процедуры и правила возникают из самого диалога. Само понятие диалога также в значительной мере переосмысливается Паниккаром. Он вводит концепцию "[диалогического диалога](#)" как метода диатопической герменевтики. *Диа-лог* пронзает логос чтобы достичь диалогической, транслогической области сердца (в большинстве традиций) и помочь родиться мифу, в котором мы можем коммуницировать и который в конце концов позволит понимание как стояние в одном горизонте понимаемости (Panikkar 1979: 9).

*Диалогический диалог* начинается с предположения, что другой также является источником человеческого понимания и что на каком-то уровне люди, входящие в диалог, обладают способностью коммуницировать свой уникальный опыт и понимание друг другу. Вместо радикальной инаковости он говорит о радикальной релятивности в смысле реляций, то есть изначальных связей между всеми человеческими традициями. Диалогический диалог есть приключение, в котором участники хотят найти общую основу или круг значений, где это изначальное ощущение человеческих связей будет катализатором intersубъективных коммуникаций. Диалогический диалог предполагает известную степень доверия к

*другому* или даже “космической уверенности в том как разворачивается сама реальность” (Panikkar 1995: 174). Но он не должен исходить из некой высшей точки божественной вневременности, которая была бы вне традиций. Такая точка должна быть создана в пространстве между традициями посредством практик диалога. Паниккару важно отделить диалогический диалог от диалектического диалога аргументативного дискурса. Он объясняет это различие следующим образом: диалог ищет истину путем доверия к другому, а диалектика доверяет порядку вещей, ценности разума и весомых аргументов. Диалектика олицетворяет оптимизм разума, а диалог — оптимизм сердца. Диалектика верит, что она способна достичь истины путем опоры на объективную последовательность идей, а диалог верит, что путь к истине основан на опоре на субъективную вразумительность диалогических партнеров.

Диалог не стремится быть дуэтом двух логосов (это было бы диалектично), в самом слове *диалог* логос пронзается с целью достижения истины, которая бы превзошла его. Диалогический диалог предполагает честность и интеллектуальную открытость, а также готовность отказаться от предрассудков в поиске истины, сохраняя при этом свою глубокую лояльность собственной культуре или религии. Более того, диалог должен начинаться с внутрличностного диалога — сознательной критической оценки собственной традиции (Panikkar 1979: 243). Для диалогического диалога необходимо искреннее желание действительно понять другую традицию, быть открытым для новых опытов и готовым разделить взгляды другого. Диалог же с конкретным *другим* основывается на идее понимания, что *другой* не критикует в диалоге меня но выступает со свидетельством собственного опыта, который тем самым входит в наш диалог и ожидает обогащения в его результате. Такой диалог происходит не только между умами, но и между сердцами. Отсюда важность экзистенциального начала в диалоге и символической трансформации обоих опытов в процессе диалога, курсирование его участников туда и обратно. В результате диалог становится в определенной мере опытом обращения его участников в веру друг друга в широком смысле, которое принимает форму откровения. За ним обязательно должен последовать монолог или диалог с собой самим, переживающим и продумывающим результаты диалога с другим и пластично меняющим свою систему координат на основе этого нового опыта. А этот последний сменится очередным диалогическим диалогом на новом динамическом уровне, поскольку ни одна интерпретация не является окончательной (Panikkar 1979: 244).

В основу же всех диалогических интерпретаций Паниккар кладет понятие [гомеоморфной эквивалентности](#) то есть функциональной эквивалентности, обнаруживаемой путем топологической трансформации. Этот вопрос касается способности воспринимать и понимать несколько разных символов вместе. Для этого Паниккар и вводит понятие гомологии (в противовес [аналогии](#)) и гомеоморфной эквивалентности (Panikkar 1978: 33). Философ размышляет о том, что сравнивая два аспекта мысли внутри ли одной традиции или между восточной и западной традициями, мы остаемся в рамках компаративного, а не императивного подхода и в рамках диалектики, а не диалогии. Компаративный подход недвусмысленно ассоциируется Паниккаром с интеллектуальным колониализмом и продолжением западного синдрома с его жаждой универсальности. А диалогическая герменевтика отказывается участвовать в “смертельной игре доминирования путем компарации” (Panikkar 1980: 372). Интерпретация не должна забывать о золотом правиле герменевтики, что интерпретируемое должно быть способно узнать себя в интерпретации. Вместо поверхностного сравнения, основанного на восприятии определенной традиции как нормы, Паниккар предлагает поиск гомеоморфной эквивалентности или сходных форм, но не по виду, а по функциям, путем топологической трансформации. Трения между верой и разумом тогда транслируются в трения между сходством и различием. Этот метод он применил и сам в книге “Неизвестный Христос индуизма” (Panikkar 1981).

В герменевтической модели Паниккара нашу собственную истину и истину *другого* оказывается возможным привести к общему горизонту понимания. Он претендует на создание ни много ни мало нового сознания откровения, которое приведет к космоантропической солидарности, пересекающей культурные и религиозные традиции мира. Тем самым, его теория отмечена оптимизмом и верой в творческую природу культурных и религиозных традиций и их способность к самокорректировке. Критики обычно обвиняют Паниккара в недооценке иррациональных, патологических, деструктивных сил, которые также заложены в



языках, мифах и символах человечества и мешают коммуникации и пониманию. Кроме того, Паниккар явно верит в существование всеобщей взаимосвязи всех событий истории и некоего праязыка, который вмещал бы в себя все человеческие традиции, за что также подвергался критике. Но ведь сам тип диалогизма и герменевтическая модель, которую отстаивает философ, были бы невозможны без веры в другого и некоторой доли оптимизма по поводу человеческого духа в форме ли бога, истины или жизни. Иначе становится бессмысленным и сам диалог, и любые попытки понимания.

## 5. МЕЖДУНАРОДНЫЙ ДЕКОЛОНИАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ КАК ТРАНС-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Одна из многообещающих интерпретаций и не в чисто экономическом или информационно-технологическом ключе принадлежит международной группе по критическому изучению [модерности/колониальности](#), некоторое время назад назвавшей себя деколониальным проектом, которая меняет целый ряд акцентов в анализе и восприятии как модерности в целом, так и глобализации как ее последнего проявления. Упомянутые выше варианты незападного переосмысления философской проблематики модерности все же были связаны с определенными локалами и ими же были ограничены, будь то Карибский регион или Южная Америка.



Э. Дуссель и Паджет Генри.  
Из личного архива Н. Мальдонадо-Торреса.  
Публикуется с разрешения автора.

Что касается деколониального проекта, то он как раз преодолевает эти ограничения и пытается выработать некие общие основания для интерпретации модерности и ее последствий для всего мира. При этом дезавуирование интеллектуальных оснований проекта модерна занимает центральное место в деколониальном проекте. Как отмечает А. Эскобар в своей работе "Иные знания и миры", посвященной генеалогии этого проекта, здесь речь идет об ином способе мышления, иной парадигме, о самой возможности иных знаний, систем мышления, а значит и иного мира (Escobar 2007: 179).

На формирование проекта модерности/колониальности оказали влияние несколько факторов — теология освобождения 1960-х-1970-х гг., дебаты в латиноамериканской науке по поводу философии освобождения, теория зависимости, споры о природе латиноамериканской модерности и постмодерности в 1980-х гг., последовавшее обсуждение гибридности в антропологии, культурных исследованиях в 1990-е годы и, наконец, деятельность группы латиноамериканских субалтерных исследований. Здесь Эскобар прослеживает латиноамериканские корни деколониального проекта. Но сегодня в этот проект входят и представители юго-восточной Азии, и Восточной и Южной Европы, и Африки. Причем по мере вхождения их в пространство деколониального проекта, его рефлексия закономерно обогащается новыми категориями.

Прежние латиноамериканские основания деколониального проекта получают в нем несколько иное толкование и смысл. Так, проект, который [Дуссель](#) назвал философией освобождения, может быть интерпретирован сегодня и как освобождение философии или, шире — деколониальность знания. Деколониальный диалектический момент сдвигает геополитику и [телесную политику знания](#) к историям, памяти, чувствительностям, нуждам и желаниям тех, кому было отказано во всех этих возможностях и кто управлялся имперскими замыслами и имперским знанием (Mignolo 2008) (Worlds and Knowledges Otherwise. A Web-dossier. <http://www.jhfc.duke.edu/wko/>).



Хоми К. Баба

<http://www.hno.harvard.edu/gazette/2005/06.02/05-bhabha.html>

Этот проект вырос из самых разных источников — от критической европейской и американской теории (пост)модерности до южно-азиатских субалтерных исследований, от чикано-феминизма до постколониальных исследований (прежде всего, в духе [Х. Бабы](#)) и африканской философии. Большую роль в формировании взглядов членов этой группы сыграл модифицированный миросистемный анализ Валлерстайна. Но главный источник — это постоянные размышления о латиноамериканской политической, культурной и социальной реальности, включая знания подавленных групп. Проект модерности/колониальности наследует самым оригинальным критическим философским и социальным течениям философской мысли XX века. Но он и отличается от них в корне, так как сознательно строится как иная парадигма, выпадающая из линейной истории парадигм и эпистем и великих нарративов современности — христианства, либерализма и марксизма. Вместо этого проект модерности/колониальности фокусируется на исследовании границ мыслительных систем и выходит к

возможности неевропейских моделей мышления.

А. Эскобар выделяет следующие основные пять отличий проекта модерности/колониальности от общепринятых западных трактовок модерности. К ним относятся:

- акцент на связи начала модерности с завоеванием Америк, контролем над Атлантикой после 1492 года;
- постоянное внимание к колониализму и созданию капиталистической мировой системы как нераздельной части модерности;
- отсюда следует глобальная трактовка модерности вместо суженного понимания ее как лишь внутриевропейского феномена;
- внимание к тому факту, что за пределами сердца Европы доминируют иные, как необходимое измерение модерности и с этим связана субалтернизация знаний и культур этих иных;
- восприятие европоцентризма как формы знания модерности/колониальности — гегемонной репрезентации и способа знания, претендующих на универсализм (Escobar 2007: 184).

Представители этой группы не устают напоминать, что современность вообще не возможна без своей колониально-имперской стороны, порождающей [колониальность власти](#), мышления и бытия, как невозможна она и без формирования капиталистической мировой системы. При этом они не ограничивают свои размышления лишь Западной Европой и Северной Америкой, по возможности включая в поле внимания весь мир, причем не только как источник культуры и пассивного реципиента западных вызовов современности, формирующего свой отклик на них, но и как источник знания, генератор других эпистем, чаще всего отвергаемых или не замечаемых западным миром. В этом смысле представители проекта считают свое политическое и эпистемологическое позиционирование на пограничье более привилегированным, поскольку оно позволяет им деконструировать европоцентризм как форму знания, тесно связанную с современностью/колониальностью, ставя под сомнение весь миф модерности, построенный на идее прогресса и развития любой ценой. Поэтому и деколонизация предстает как процесс мыслительный (деколонизация сознания), а не только политический или социальный. К важным понятиям, предложенным представителями группы, поэтому следует отнести пограничную эпистемологию и [плюритопическую герменевтику](#) (как развитие и диалог с понятием диатопической герменевтики Паниккара), связанную с двойной критикой модерности с позиции колониальности.

Колониальность знания и бытия идут рука об руку с риторикой спасения, характерной для современности на всем пути ее разворачивания. Причем риторика современности и логика колониальности являются двумя взаимосвязанными сторонами одной медали. Сегодня формирование субъектности — то есть, в терминах группы по изучению модерности/колониальности, “колониальность бытия и знания” часто описывается в рамках процесса культурной глобализации. Но сама эта постановка вопроса воспроизводит в очередной раз логику колониальности знания и бытия. Это хорошо отработанная тактика современности, которая действует во всех направлениях на протяжении всего существования современного/колониального мира и отвечает интересам европейской (а сегодня евро-американской) имперско-колониальной экспансии. Именно из тисков тотальной логики модерности—глобализации—развития и пытаются вырваться представители деколониального проекта. Среди задач и направлений развития этой группы в будущем выделяются экологический аспект, гендерная проблематика, экономические проблемы и переосмысление понятия “человека” в XXI веке.

Из предыдущего изложения видно, что одним из важных понятий, введенных в этом проекте и затем в значительной мере переосмысленных, является понятие колониальности власти. Современный перуанский философ-социолог [А. Кихано](#) справедливо отмечает, что в XVI веке меняется сам способ классификации людей в мире — рождается понятие *Orbis Universalis Christianus*, которое в конце концов помогает разделить мир на колонизаторов и колонизированных (Quijano 2000).



**Валтер Миньоло, Энрике Дуссель, Анибаль Кихано.**

**Из личного архива В. Миньоло. Публикуется с разрешения автора.**

По мнению А. Кихано, именно тогда начал формироваться особый феномен, который хотя и видоизменялся в разные периоды, но продолжал оказывать сильнейшее воздействие на восприятие различия и разнообразия в эпоху модерна. Это феномен “колониальности власти”, представляющий собой общую структуру власти, установившуюся в мире с XVI века с формированием атлантического коммерческого пути и так называемого “открытия” Америк. Эта общая структура была создана путем оформления двух фундаментальных осей. Одной из них была система доминирования над субъектностью и установления авторитета в соотношении с идеей “расы”, как основного критерия социальной и культурной классификации планеты (Миньоло 2003: 90).

В XVII веке то, что раньше называлось “христианским миром”, стало Европой и родилась новая европейская цивилизация. Однако, и в светской системе координат христианство продолжало обладать

привилегиями по сравнению с другими религиями, поскольку прочно связывалось с европейской цивилизацией. Сходство задач и общие источники секуляризма и христианства и сегодня очень ясно проявляются в международных отношениях и глобальной политике.

Вторым важнейшим моментом была система контроля и эксплуатации труда, основанная на оформлении известных систем эксплуатации, имеющих отношение к капитализму, и, соответственно, рынку. Учитывая доминирующую роль экономики в этой конфигурации, ее можно назвать "структурой капитала в колониальности власти" (Quijano 2001: 26). Эта новая и современная модель доминирования и эксплуатации — "колониальность власти" — основывалась на насилии и соединяла формирование расы (расизма), контроль труда (капиталистическую эксплуатацию), контроль государства и субъектности (в том числе и в гендерной сфере), и, наконец, важнейший контроль над производством знаний, иначе говоря, создание западной монополии знаний в современной истории. Именно в этом эффективном сочетании лежат корни и причины завоевания глобальной власти евро-атлантической цивилизацией.

Однако, такое определение временных рамок модерна далеко не является общепринятым и даже общеизвестным. Внутри самой западной цивилизации господствует совершенно иной и крайне мифологизированный взгляд на ее собственную и мировую историю. Согласно этому взгляду, проект модерна начинается с Просвещения — с века разума. Тем самым важнейший предшествующий трехсотлетний этап и связанная с ним логика взаимоотношений с *иными* и конструирования инаковости вымарывается из отредактированной истории человечества. Создается всем знакомый миф линейного, последовательного, однородного исторического развития, со шлейфом столь же векторных генеалогий знания, культуры, искусства.

В центре этого представления находится неразрешимая дилемма места и времени, географии и хронологии. Уже в простом факте невозможности ученых договориться по поводу даты начала Нового времени прослеживается характерный для модерна эпистемологический тупик, разрешить который вряд ли удастся силами и средствами самого модерна, не выходя за рамки его системы координат, весьма эффективно создававшей мифы и представления о себе самом и об остальном мире на пути к глобальному господству, но сегодня неожиданно оказавшегося заложником этих мифов и реальности, которую они породили.

Рассмотрение модерна, начиная с XVIII века, как это принято в западноевропейской традиции, представляет собой, по словам [В. Миньоло](#), один из самых эффективных способов приглушения в ней вышеупомянутого колониального элемента (Mignolo 2002) и насильственного навязывания Северо-западной Европе и США изначально и объективно центральной роли в мире, поскольку равносильно согласию с радужным самоопределением модерна, предложенным и осмысленным не ранее конца XVIII — начала XIX вв. и основанным на взглядах философов Просвещения. Последние эффективно исключали из нее не только историю завоевания Америк, но и многие другие локальные истории, оставляя место лишь для евро-атлантического глобального замысла.

Э. Валлерстайн и его многочисленные последователи в своем миросистемном анализе справедливо связывают начало современности с "долгим" XVI веком (Quijano and Wallerstein 1992), потому что именно тогда родились основы "колониальности власти", которые по существу остались неизменными вплоть до сегодняшнего дня, будучи лишь незначительно переформулированы на втором, постпросвещенческом этапе модерна.

Проект модерна не представляет собой объективной реальности, не является само собой разумеющимся, как пытается представить остальному миру евро-атлантическая цивилизация. Напротив, в своих глобальных замыслах и метанарративах он выступает весьма действенным средством мифологизации сознания на глобальном уровне, порождения особой "зачарованности" мифологией проекта модерна, оправдывающей самое себя, исходя из себя же.

В дальнейшем понятие колониальности власти получает более философское толкование в рамках деколонизационного проекта. В частности, это касается актуализации [колониальности бытия](#) как онтологического измерения колониальности (с обеих сторон), основанного на философии Э. Левинаса, Э. Дусселя и Ф. Фанона. Она была тщательно разработана [Нельсоном Мальдонадо-Торресом](#). Она указывает на онтологическое излишество, которое возникает всякий раз, когда определенные люди или группы навязывают что-либо другим и помимо этого, на потенциальную или реальную эффективность дискурсов, посредством которых *иной* реагирует на подавление как результат встречи со *своим* (Maldonado-Torres 2003). Колониальность бытия касается воздействия колонизации на конкретный живой жизненный опыт индивида и на язык. Ведь наука и знание не отделимы от языка, а последний не является только лишь культурным феноменом, который помогает людям определить свою идентичность, но также представляет собой и место, из которого и в котором формулируется знание. Восприятие языка как неотъемлемой части субъектности помогает понять, как именно колониальность власти и знания порождает колониальность бытия.



Челла Сандоваль, Нельсон Мальдонадо-Торрес, Кэтрин Уолш.  
Из личного архива Н. Мальдонадо-Торреса.  
Публикуется с разрешения автора.

Развивая прежде сформулированное Дусселем, Кихано, Гордоном и Уинтер понятие колониальности, Мальдонадо-Торрес рассматривает расу в рамках мизантропического скептицизма, указывая на связь расы и гендера и интерпретирует последние как результат натурализации этики войны. Жизненный опыт расиализированных народов находится под воздействием мизантропического скептицизма, отмеченного постоянством смерти и насилия. Соответственно, дискурс таких индивидов изначально определяется пониманием мира как поля боя, на котором они постоянно проигрывают.

Концепция колониальности бытия, как ее интерпретирует Мальдонадо-Торрес, ставит под сомнение декартову логику мыслящего "я". В рамках этой логики за гранью остается *ego conquiro*, как важнейший элемент европейского сознания, приведший к натурализации в глобальном масштабе недочеловеческого статуса колонизированных народов. В рамках хайдеггеровской логики онтологического различия, бытийный, экзистенциальный элемент главенствует над мышлением, познанием. Но и здесь за гранью остается темная сторона модерности — колониальность. В результате, по словам Мальдонадо-Торреса, "я мыслю" превращается в "иные не мыслят" (или мыслят не так, как следует), а "я существую" в "иные не существуют" (или лишены бытия, не должны существовать, являются не важными жизнями, которыми можно пожертвовать) (Maldonado Torres 2007: 252).

Здесь-то и входит в дискурс колониальности бытия понятие, рассмотренное несколько десятилетий назад Ф. Фаноном — "проклятые" или, "заклейменные проклятием". Это — не существующие люди, невидимки. Причем невидимым является именно их человеческое начало, человеческая природа. Колониальность бытия касается не только сведения особенного к общему понятию или горизонту значения, но и нарушения смысла человеческого различия до такой степени, что альтер-эго становится "суб-альтером", теряет свое человеческое измерение, сигнифицирует лишь лиминальность по отношению к идее бытия. Ситуации войны, рабства и расизма приводят к натурализации этих условий. Колониальность бытия, таким образом, приводит к онтологическому колониальному различию. А "проклятые" становятся субъектами мира, отмеченного колониальностью бытия, субъектами, которые существуют в области небытия, и следовательно, в постоянной близости к смерти.

Обращаясь к геополитике знания, Мальдонадо-Торрес показывает, как европейская цивилизация, посредством этой геополитики, основанной на эпистемологическом расизме, продолжает навязывать свой интеллектуальный и духовный диктат всему миру. Современная западная философия, в

лице ли Дерриды или Хабермаса, не ставит под сомнение расистскую геополитику знания, стоящую в центре западных дискурсов. Это задача, которую и пытается решить деколониальный проект.

Вообще, для деколониальной философии понятия геополитики знания и телесной политики знания имеют особое значение. Они противостоят тео-логической политике знания, характерной для первой модерности, и эго-логической политике знания, распространившейся со времени просвещения. Речь здесь идет не просто о философских терминах, а о следах человеческой таксономии, которая была создана в эпоху Ренессанса и просуществовала до сегодняшнего дня. В результате появилась некая модель идеального человечества, вовсе не данная изначально Господом, как это пытались представить ее создатели, но искусно сконструированная, согласно представлениям белых христиан-европейцев мужского пола.

“Имперская эпистемология основана на теологическом и, позднее, эгологическом принципе, в то время как гео- и телесная политика представляют собой вытеснение и инверсию тео-политики и эго-политики знания. В них на первый план выходят колониальные локальные истории (гео-политика), подчиненные имперским локальным историям, и колониальные субъектности или “проклятые мира” (телесная политика). Колониальные субъектности являются следствием расиализированной телесности, той самой неполноценности, которая была присвоена в имперской классификации всем, кто не соответствовал критериям знания, установленным белыми христианами-европейцами мужского пола...” (Mignolo, Tlostanova 2006: 209) и кто не обладал привилегированной позицией в колониальности власти.

Европейская Ренессансная модель человечества стала господствующей, а огромные группы людей оказались классифицированы как второсортные или вовсе не люди. Поскольку авторами ренессансной концепции человека были итальянские гуманисты, они себя самих представили в качестве квинтэссенции универсальной концепции человека (“hu-man”), а все остальное человечество отныне было отклонением от этой нормы. Идеальный человек моделировался на основании существования, опыта и внешнего вида европейца и в этом смысле был тоталитарной концепцией.

Пропорции человеческой фигуры Леонардо Да Винчи стали важнейшей частью процесса универсализации определенного представления о человеке и прямого и косвенного оправдания утраты ценности человеческой жизни, если она принадлежала индивиду, не соответствовавшему этим представлениям. Европейская ренессансная концепция человека легла в основу исторической, демографической и расовой матрицы современного мира.

Здесь могло бы помочь понимание границы не только во временном смысле (между традицией и модерностью), но и в пространственно-культурном и эпистемологическом, которое не характерно для западного мышления, но является главным в деколониальном проекте. Необходимо уйти от этой схемы, навязанной миру западными социальными и гуманитарными науками, уйти от западной очарованности временем и реабилитировать место как конкретный локал и телесность как конкретное тело. Успешная транскультурная коммуникация на любом уровне и в любой области предполагает иные этические правила, чем те, которые успели сложиться в рамках модерности. Эти правила должны быть основаны не на эго-политике и тео-политике знания, как это было в культуре западной современности, а на гео- и телесной политике знания в новой, формирующейся сегодня парадигме мышления. Телесная политика знания представляет собой в данном случае индивидуальные и коллективные биографические основания понимания и познания, в то время как гео-политика является местным историческим основанием знания (Mignolo, Tlostanova 2006). Они означают гео-графические и био-графические основы мышления и познания в языках, историях и памяти тех групп людей, которые оказались на пересечении имперских и колониальных различий и опытов.

Через весь деколониальный проект проходит красной нитью проблема колониального и имперского различия. Оно косвенно связано с переосмыслением компаративистики. Дело в том, что уже в период Ренессанса сравнение идей и понятий из радикально различных культур было колониальными ситуациями, в которых компаративистика означала прежде всего акцент на культурном доминировании, противостоянии, адаптации и гибридизации и где важнейшее значение имела идентичность описывающего, проводящего компарацию субъекта и его явные и скрытые цели. Следует отметить, что само определение

“колониального семиозиса”, по терминологии В. Миньоло (Mignolo 1995: 11), основывается именно на взаимодействии и продуцировании культуры и знания членами совершенно различных традиций, а сам акт понимания чужих культурных, философских, этнических и иных моделей предполагает именно компаративную точку зрения, сравнение между тем, что понимается и самим актом понимания. Компаративизм позволяет посмотреть на тот же европейский Ренессанс по-новому, путем локализации понимающего субъекта в колониальной периферии. Здесь-то и находится точка расхождения с традиционной философской герменевтикой и здесь рождается плюритопическая герменевтика деколониального проекта. Колониальное различие представляет собой властное различие между империями и колониями. Имперское различие — это властная конфигурация взаимоотношений между империями (например, западными капиталистическими империями современности — Англией, Францией и др. и не вполне западными, не до конца модернизированными по западному образцу, как Австро-Венгрия, Османская империя, Россия), или же потерявшими свой главенствующий статус, превратившимся в “Юг Европы” (Испания, Италия, Португалия).

Если аналектика Дуссея позволяет радикально переосмыслить объект понимания, описания, интерпретации, то плюритопическая герменевтика ставит под сомнение позицию и однородность понимающего субъекта. Помимо аналектики здесь присутствуют и другие мотивы, связанные как с философией освобождения, так и с компаративистикой. Прежде всего имеется в виду компаративная этнофилософия аргентинца [Родольфо Куша](#) (Kusch 1973), курсирующая между интеллектуальной системой инков, космологии крестьян индейского происхождения и западной философской традицией, воспроизводимой в колониальной периферии. Куш не просто практиковал плюритопическую герменевтику, он, по словам В. Миньоло, предпринимал шаги для конструирования различия локусов провозглашения и установления политики философствования, которое бы вышло за границы культурного релятивизма (Mignolo 1995: 13).

Плюритопическая герменевтика движется в сторону интерактивного знания и понимания, отражающего сам процесс конструирования той части мира, которая познается. Плюритопический подход подчеркивает не культурный релятивизм и не [мультикультурализм](#), а социальные и человеческие интересы в самом акте рассказывания истории как политического высказывания. Здесь главное — политика воплощения и конструирования локуса провозглашения, а не само разнообразие репрезентаций, являющееся продуктом различных пространств, создающих нарративы и строящих теории.

В этот момент в плюритопическую герменевтику и входит этическое измерение знания. Плюритопическое понимание предполагает, что хотя понимающий субъект и должен предполагать истину познаваемого и понимаемого, он также должен предполагать и существование альтернативной политики локала с равными правами на истину. Этическая проблема возникает, потому что абстрактный релятивизм игнорирует тот факт, что сосуществование разных взглядов не возможно вне контекста властных отношений и, иногда, насилия. Если онтологические и эпистемологические аспекты плюритопического понимания можно оценить в рамках релятивизма, его этическое измерение заставляет обратить внимание на проблемы власти. Релятивизм – важный шаг для осознания культурных различий, но вне властных отношений и доминирования его просто недостаточно. Поэтому герменевтическая проблема понимания должна обязательно учитывать колонизацию языков памяти, пространства и интеллекта.

Особое внимание следует уделить и отличию диатопической герменевтики Паниккара от плюритопической герменевтики деколониального проекта. Паниккар рассуждает о необходимости понимания других пространств, не уточняя каких именно. Но колониальные ситуации и колониальный семиозис представляют, по словам Миньоло, “особую герменевтическую дилемму для понимающего субъекта, интересующегося иерархией, связанной с доминированием одной культуры над другой” (Mignolo 1995: 16).

Поэтому в плюритопической герменевтике заостряется следующий вопрос: где находится локус провозглашения, с которого понимающий субъект познает колониальные ситуации? В какую из культурных традиций он помещает себя самого, конструируя свой локус провозглашения? Как переосмыслить акт интерпретации в рамках плюритопической герменевтики? В этом смысле она противостоит монотопической

герменевтике в духе Гадамера, где локус провозглашения понимающего субъекта всегда находится в той же самой традиции, придуманной самим актом понимания и навязывает свое монотопическое понимание полиязыковым и плюрикультурным пространствам. Плюритопическая герменевтика не ограничивается гадамеровским понятием “нашей собственной продолжающейся традиции”, то есть традиции мифа модерности, прочерченной от Древней Греции к постмодерной Европе.

Несомненно, существует некоторая опасность универсализации деколониальной парадигмы и ее превращения в очередную “абстрактную универсалию”, в очередной метанарратив. Однако в определенной мере она защищена от подобной опасности, потому что в идеале достижима лишь на путях “плюриверсальности”, как динамического и равноправного взаимодействия различных миромоделей, и [“критического космополитизма”](#), как особого позиционирования индивида постнациональной эпохи. Пафос критического космополитизма является выражением парадоксальной ситуации эпохи глобализации — отрицания европоцентристской универсальности путем провозглашения *другой* универсальности, теперь уже не европоцентристского свойства. Эта ситуация также чревата эксцессами и искажением значимости и пропорций самих точек “провозглашения”, но она несомненно более плодотворна, нежели заплывшие просвещенческие и часто паразитирующие на них постмодернистские идеологии или примитивный этноцентризм изоляционистского толка.

В промежуточных эпистемологических моделях приверженцев “критического космополитизма” и нового понимания глобального мирового гражданства упор делается не на полюса, но на нюансы и оттенки инаковости, с тем чтобы преодолеть простую бинарность различия, застывшие ценности приверженцев идеала аутентичности, показной мультикультурный эгалитаризм с его примирительной идеей всеобщего синтеза и тупиковость постмодернистского абсолютного различия. И в условиях кризиса наций-государств и неудачи большинства социалистических проектов подобные нео-космополитические теории становятся своего рода альтернативами неолиберальной глобализации.

Критический космополитизм — понятие, предложенное В. Миньоло. В отличие от прежних космополитических проектов, как экспансионистского (христианство, цивилизаторские миссии, неолиберальные рыночные дискурсы), так и освободительного характера (кантовский вариант “космополиса”, претендующий на универсализм, но провинциально европейский по сути или, позднее, марксизм), критический космополитизм формулируется не с ограниченной позиции изнутри западной модерности, но стремится к подлинно планетарному, а не неолиберальному культурному многообразию с идеей транс- и пост-национального мира, которая формулируется с позиции извне модерности, как необходимый ей противовес (Mignolo 2000b).

Среди понятий, разработанных в рамках деколониального проекта сравнительно недавно, следует отметить эпистемологическую деколонизацию или “размежевание” (delinking — англ., desprenderse — исп.), которое ведет к деколониальному эпистемологическому сдвигу и выводит на первый план иные эпистемологии, принципы знания и понимания и, соответственно, другую экономику, политику и этику. Новая межкультурная коммуникация в данном случае означает новую интер-эпистемологическую коммуникацию. Размежевание предполагает движение по направлению к гео- и телесной политике знания, которая ниспровергает претензии на универсальность определенной этничности (телесная политика), локализованной в определенном месте планеты (гео-политика) — то есть, в Европе, где капитализм сформировался как следствие колониализма. Размежевание тогда следует понимать как деколониальный эпистемологический сдвиг, ведущий к иной универсальности, к плюриверсальности как универсальному проекту.

Такого рода размежевание есть ни что иное как акт эпистемологического неповиновения (Mignolo 2008). Без этого шага деколонизация сознания и бытия окажутся невозможными и мы останемся в рамках внутренней оппозиции европоцентричным идеям модерности, основанным на древнегреческих и римских категориях и опыте, и на субъектностях, выросших из этого основания — теологических и светских, даже если они и были внутренне критичны по отношению к модерности/колониальности. Поэтому деколониальный сдвиг означает, помимо всего прочего, необходимость научиться забывать все то, чему нас



учили прежде, освободиться от тех мыслительных программ, которые были навязаны нам образованием, культурой, средой, отмеченной повсеместно имперско-колониальным разумом.

ДекOLONиальное мышление означает также и деколониальное поведение, действие, поскольку сфера деколониального проекта не отмечена современным резким разделением между теорией и практикой. Кроме того, даже в первом приближении размежевание связано с понятийной денатурализацией, с необходимостью поставить под сомнение существующие термины и дисциплинарные сферы, выявив их тесную связь с риторикой модерности и логикой колониальности.

Грамматика деколониальности, о которой пишет Миньоло в своих последних работах (Mignolo 2008, в печати), представляет собой новую критическую теорию, которая идет значительно дальше европейской критической теории в духе [М. Хоркхаймера](#), работавшего при всем своем радикализме, все же в рамках эго-политики знания. Критическая теория должна быть доведена до проекта размежевания, когда она станет дополнением к деколонизации и основанием неевропоцентричной диверсальности иной парадигмы. В основе грамматики эпистемологической деколонизации лежит демонстрация ограничений тео- и эго-политики знания и понимания и рост и распространение гео- и телесной политики знания и понимания. Когда критическая теория становится деколониальной критикой, она по необходимости превращается в критическое [пограничное мышление](#) (Mignolo 2007: 485), которое превосходит критичность и радикализм и франкфуртской школы, и постмодернизма, и постструктурализма и выводит на первый план совершенно иные цели и ценности, и где понятие "свободной жизни" заменит, наконец, понятие "свободного рынка".

## ПРИМЕЧАНИЯ

Миньоло В.Д. "Стойкое очарование (или эпистемологическая привилегия современности и куда двигаться дальше) // *Личность. Культура. Общество*. Том V, вып. 3—4 (17—18), 2003, стр. 87-115.

Петякшева Н. Латиноамериканская "философия освобождения" в контексте компаративистики. М, 2000.

Петякшева Н. Компаративистика как основа интеркультурности // Рабочие тетради по компаративистике. Гуманитарные науки, философия и компаративистика. Web-кафедра философской антропологии, 2003, стр. 16-21, [http://www.anthropology.ru/ru/texts/petjak/kompar\\_3.html](http://www.anthropology.ru/ru/texts/petjak/kompar_3.html).

Форнет-Бетанкур Р. Интеркультурность и неолиберальная глобализация // *Диалог цивилизаций* как призвание. М., 2007, стр. 37-45.

Dussel E. Europe, Modernity and Eurocentrism // *Nepantla. Views from South*. Volume 1, Issue 3, 2000, P. 465-478.

Dussel E. World System and "Trans"-Modernity // *Nepantla. Views from South*. № 3.2, 2002, P.221-244.

Dussel E. *Philosophy of Liberation*. Translated by A. Martines and Ch. Morkovsky. Wipf & Stock Publishers, Eugene, Oregon, 1985.

Dussel E. *Liberacion Latinoamericana y Emanuel Levinas*. Buenos Aires, 1975.

Escobar A. "Worlds and Knowledges Otherwise?: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program" // *Cuadernos del CEDLA*, No. 16, 2004 (reprinted in: *Cultural Studies*, vol. 21, No. 2-3, March-May 2007, pp. 179-210)

Euben R. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton University Press, Princeton, 1999.

Fornet-Betancour R. An alternative to globalization: theses for the development of an intercultural philosophy. *Latin American Perspectives on Globalization: Ethics, Politics, and Alternative Visions*. Rowman and Littlefield Publishers: Lanham, Oxford, N.Y., 2002, pp. 230-236.

Kusch R. *El pensamieto indigenay popular en America*. Buenos Aires, 1973.

Maldonado-Torres N. "Imperio y colonialidad del ser". Presented at the XXIV International Congress, LASA, Dallas, March 27-29, 2003.

Maldonado-Torres N. "On the Colonaility of Being" // *Cultural Studies* vol. 21, No. 2-3, March-May 2007, pp. 240-269

Mignolo W. *The Darker Side of the Renaissance* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

Mignolo W. *The Idea of Latin America*. N.Y. & L.: Blackwell Publishing, 2005.

Mignolo W. "The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism" // *Public Culture* 12.3. Fall 2000b.

Mignolo W. 2002. "The Enduring Enchantment : (or the Epistemic Privilege of Modernity and Where to Go from Here)". *The South Atlantic Quarterly* 101: 4. Fall. 927—954.

Mignolo W. "Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of De-coloniality" // *Cultural Studies* vol. 21, No. 2-3, March-May 2007, pp. 449-514.

Mignolo W. "Epistemic disobedience: the de-colonial option and the meaning of identity *in* politics". *Caliban. Journal of the Caribbean Philosophical Association* (forthcoming 2008).

Mignolo W. D. and Tlostanova M. "Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge". *European Journal of Social Theory* Vol. 9, No 1, 2006, pp. 205-221.

Panikkar R. Aporias in the Contemporary Philosophy of Religion. *Man and World*, 1980, No 13: 3-4.

Panikkar R. *The Intra-Religious Dialogue*, 1st ed. New York: Paulist Press, 1978.

Panikkar R. *Myth, Faith and Hermeneutics*. New York: Paulist Press, 1979.

Panikkar R. Cross-Cultural Studies: The Need for a New Science of Interpretation. *Monchanin* No 8:3-5, 1975, pp. 12-15.

Panikkar R. *Invisible Harmony*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Panikkar R. *The Unknown Christ of Hinduism*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1981.

Panikkar R. "What is comparative philosophy comparing ?" // *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, pp. 116-136

*Polylog. Forum for Intercultural philosophy*. <http://www.polylog.org/>

Quijano A. "Coloniality of Power, Knowledge, and Latin America" // *Nepantla: Views from South*, Nº 1, 2000, pp. 533-580.

Quijano A. "Globalizacion, colonialidad y democracia" // *Tendencias Basicas de Nuestra Epoca: globalizacion y democratia*. Instituto de Altos Estudios Diplomaticos "Pedro Gual", Caracas, 2001, pp. 25—28.

Quijano A. and Wallerstein I. "Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World System". *International Social Science Journal* 134, 1992, p. 549—550.

## ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ К ТЕМЕ 6

1. Как изменяющееся соотношение категорий национального и общечеловеческого влияет на пересмотр основ современной компаративистики?
2. Основные постулаты философии освобождения.
3. Суть модели интеркультурной философии.

4. Философские взгляды Р. Форнет-Бетанкура.
5. Понятие аналектики Э. Дуссея.
6. Концепция диатопической герменевтики Раймундо Паниккара.
7. Опишите тенденции развития современной исламской философии как "двойной критики".
8. Основные философские воззрения М. аль-Джабри.
9. Постколониальные исследования как диалог первого и третьего мира.
10. Философские взгляды Х. Бабы и Э. Саида.
11. Тенденции развития гендерной транскультурной философии.
12. Основные элементы карибской философии и ее спор с западной.
13. Экзистенциальная философия Л. Гордона.
14. Онтология С. Уинтер.
15. Охарактеризуйте деколониальный проект как пример компаративистики XXI века.
16. Что такое плюритопическая герменевтика?

## **ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ**

### ***Тема 1.***

1. В чем состоит онтологический и гносеологический статус компарации?
2. Каковы основные методы компарации?
3. Назовите основные виды аналогии и механизм сравнения по аналогии.
4. Нормативный и дескриптивный элементы в операции сравнения.
5. Трактовка различия в современной философии и переосмысление компаративизма.
6. Диахронные, прикладные, описательные толкования компаративистики.
7. В чем суть эклектизма и синкретизма.
8. Два основных направления в развитии философской компаративистики.
9. Соотношение компаративистики и истории философии в России.
10. Западная таксономия философских компаративных дисциплин.
11. Виды исторического сравнения.
12. В чем различие между микро- и макро-компаративными исследованиями.
13. Проблема генезиса философии через призму компаративистики.

### ***Тема 2.***

1. Естественнонаучные основания компаративистики.
2. Особенности становления сравнительно-исторического языкознания и его влияние на выработку компаративных методов в целом.
3. Зарождение сравнительной фольклористики и мифоведения.
4. Сравнительно-историческое литературоведение и сравнительная философия – точки пересечения.
5. Роль позитивизма в становлении компаративного метода.
6. Роль эволюционизма в становлении компаративистики.
7. Сравнительный метод в руках разных гуманитарных и социальных наук в XVIII-XIX вв.

### ***Тема 3***

1. Назовите основные примеры прото-компаративных исследований в период, предшествовавший модерности в западном мире, в Азии, в исламской ойкумене.
2. Что такое ориентализм и какое влияние он оказала на становление компаративистики?
3. Охарактеризуйте дескриптивный и дихотомный подходы в компаративных философских и цивилизационных исследованиях.

4. Как расовые теории второй модерности связаны с философской компаративистикой?
5. Роль открытия санскрита в становлении компаративистики.
6. Каковы особенности трактовки Ф. Шлегелем индийской философии?
7. Вклад Ф. Макс Мюллера в становление компаративистики.
8. Основные компаративные элементы в философии А. Шопенгауэра.
9. В чем суть гипотезы индийского происхождения идей античной философии. Приведите аргументы за и против.
10. Что такое диффузионизм и кто является его основными представителями.

#### **Тема 4.**

1. Какие события XX века оказали влияние на переосмысление методов, целей и задач философской компаративистики?
2. Философско-историческая концепция Ясперса и ее влияние на компаративистику.
3. Что такое ксенофилия. Почему это характерная черта гуманитарных наук в XX веке и как она проявляется?
4. Вклад в компаративистику Поля Массона-Урселя
5. Назовите основные современные компаративные журналы за границей и в России и кратко охарактеризуйте их области интересов.
6. Пулла Тирупати Раджу и процесс выравнивания компаративистикой асимметрии между Востоком и Западом.
7. Основные черты структурного функционализма и их влияние на сравнительно-философские и цивилизационные исследования.
8. Особенности философской системы Шри Ауробиндо.
9. Философия Китаро Нишида и его понятие "логика башо".
10. Хадзиме Накамура и сравнительная философия середины XX века.
11. С. Радхакришнан и проблема диалога Востока и Запада.

#### **Тема 5.**

1. Особенности российского ориентализма и становление востоковедения.
2. Ф.И. Щербатский и развитие отечественной буддологии.
3. Учение о социо-культурной динамике А. Сорокина.
4. Становление сравнительной философии как отдельной дисциплины в постсоветский период. Развитие востоковедения в трудах О. Розенберга.
5. Н. Конрад и теория сплошного ренессанса.
6. Крачковский, Бартольд и первые шаги российского исламоведения.
7. Цивилизационная теория Н. Данилевского.
8. Основные центры философской компаративистики в современной России.

#### **Тема 6.**

1. Суть дескриптивного шовинизма как варианта эпистемологического расизма.
2. Что такое дескриптивный романтизм в интерпретации М. Нассбаум?
3. Что такое нормативный шовинизм?
4. Что представляет собой нормативное аркадийство?
5. Охарактеризуйте нормативный скептицизм.
6. Что такое парадокс несоизмеримости и как он проявляется в компаративистике?
7. Модель А. Макинтайра – компаративистика как соревнование.
8. В чем смысл перенниализма?

9. Опишите модель кросс-культурной философии Э. Миллза.
10. Герменевтические подходы в компаративистике.
11. Влияние постмодернизма на философскую компаративистику.

## **Тема 7.**

1. Как изменяющееся соотношение категорий национального и общечеловеческого влияет на пересмотр основ современной компаративистики?
2. Основные постулаты философии освобождения.
3. Суть модели интеркультурной философии.
4. Философские взгляды Р. Форнет-Бетанкура.
5. Понятие аналектики Э. Дусселя.
6. Концепция диатопической герменевтики Раймундо Паниккара.
7. Опишите тенденции развития современной исламской философии как "двойной критики".
8. Основные философские воззрения М. аль-Джабри.
9. Постколониальные исследования как диалог первого и третьего мира.
10. Философские взгляды Х. Бабы и Э. Саида.
11. Тенденции развития гендерной транскультурной философии.
12. Основные элементы карибской философии и ее спор с западной.
13. Экзистенциальная философия Л. Гордона.
14. Онтология С. Уинтер.
15. Охарактеризуйте деколониальный проект как пример компаративистики XXI века.
16. Что такое плюритопическая герменевтика?

## **ВОПРОСЫ ДЛЯ ИТОВОЙ АТТЕСТАЦИИ**

1. Охарактеризуйте основные современные интерпретации философской компаративистики и критически их оцените
2. Сравните российскую и западную таксономию философских дисциплин и место компаративной философии в ней
3. Почему компаративистика оформляется в метод только в Европе и только во второй модерности ?
4. Как реализуется в философской компаративистике типичная для риторики модерности оппозиция модерность/традиция ?
5. Охарактеризуйте основные тенденции развития философской компаративистики в XX веке.
6. Основные источники становления отечественной компаративистики.
7. Какие методологические проблемы и тупики своей науки выделяют западные компаративисты ?
8. Сходство и различие диатопической герменевтики Р. Паниккара и плюритопической герменевтики В. Миньоло.
9. Субъектное измерение философского пространства в компаративном ключе.
10. Объектное измерение философского пространства с точки зрения компаративистики.
11. Ситуационное измерение философского пространства в свете компаративистики.
12. Оцените критически концепцию диалога культур/цивилизаций, как она представлена в современных компаративных философских исследованиях.
13. Каковы перспективы компаративистики в XXI веке.

## СПИСОК КУРСОВЫХ РАБОТ

1. Компаративистская методология и взгляды Раймундо Паниккара.
2. Основные принципы интеркультурной философии.
3. Книга Э. Саида "Ориентализм" и деконструкция дихотомии "Запад-Восток".
4. Латиноамериканская философия освобождения.
5. Критика П. Сорокиным цивилизационных теорий Н. Данилевского, О. Шпенглера и А. Дж. Тойнби.
6. Имперское и колониальное различие и колониальность бытия в компаративном разрезе.
7. Эволюция индийской традиции философской компаративистики в XX веке.
8. Вклад Хадзиме Накамура в решение методологических проблем философской компаративистики.
9. Компаративистская концепция Томаса Касулиса.
10. Философия сапатистас – диалог космологии нахуа и западной социальной философии.
11. Ф. Фанон и французский экзистенциализм.
12. Философия и генеалогия растафари.
13. Философия Ибн-Рушда (Аверроэса) в кросс-культурном аспекте.
14. Философия "Африкана".
15. Перспективы развития философской компаративистики в XXI веке.
16. Мультикультурная и транскультурная модели эпистемологического диалога.
17. Модель компаративной философии Уолтера Бенеша.

## Хрестоматийный материал

**Franz M. Wimmer**

### **Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy?**

First published in: D'Souza, Gregory (ed.): Interculturality of Philosophy and Religion.

Bangalore: National Biblical Catechetical and Liturgical Centre 1996, pp. 45-57.

Reprinted in: Raul Fornet-Betancourt (ed.): Kulturen der Philosophie. Aachen: Augustinus 1996, pp. 101-118,

as well as in: Commission nationale de la Bulgarie pour l'UNESCO (ed.): Philosophie et Democratie en Europe. Sofia. 1998, pp. 165-182.

#### ***Introductory remarks***

There are two important questions with respect to intercultural philosophy which this paper is *not* going to deal with: firstly, whether or not there are several culturally different origins of philosophy, and secondly, how understanding and communication is possible between such different philosophical cultures. Concerning the first question I take it for granted that contemporary philosophising is dependent on different cultural frameworks and that philosophy originated not only in Europe, but elsewhere as well;<sup>1</sup> at least if we agree that philosophical questions concern mainly three objects: the structures of reality, knowledgability, and argumentations on norms

and values - if, in other words, we consider *ontology, epistemology, and ethics* to be the central fields of research in philosophy.

The contrary view holds that philosophy ("in a strict sense") developed only once, namely within the European, the Occidental culture. This view, however, is based not on reflections of the *contents* but rather of certain *forms* of thinking and argumentation. This view orientates - or rather occidentates - until this day most discussions of professional philosophers all over the world. However, it is not convincing. There are good reasons to hold that philosophy today and in the future will have serious shortcomings if it continues to discuss global questions only within the framework of concepts and methods derived from occidental lore. If philosophy will not be able to surpass its occidentation by going forward to a true globalisation, it will fail to give answers to humankind in the future. So there are reasons to accept the view that philosophy in a general sense has several - and perhaps many - origins. But is it true? There are sources of different character - and not always texts, or academic treatises - which show that philosophy developed independently, in Africa as well as in America, Asia, and Europe. In all these cases we do not find monolithic systems but rather a web of ways of thinking and arguing, which continue to influence contemporary philosophy. This leads to the first question: how can philosophy, which never can be expressed independently from linguistic and conceptual tools coming from particular languages and cultures, aim to provide us with answers which are intended to be universally true or valuable? This is the crucial question with respect to the possibility and necessity of intercultural philosophising. Concerning the question of the possibility of *understanding* I believe that this matter should be viewed from the angle how communication and understanding between philosophers is possible at all. This would be a very general subject, and I am not going to deal with it here.

Instead, I will discuss the problem of the title, *Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy* in four steps. *First* I want to draw your attention on the „*story*“ of philosophy which has been told by philosophers and historians of philosophy in Europe. It mainly is the story of a unique and developing human reason whose main representatives happen to be male, white, and occidental. The first task will be to evaluate and to revise this kind of story. *Second*: Philosophers will never have anything else than their words to show what they think. Words from certain languages, words that were formed within certain cultural contexts. In other words: the questions, methods, plausibilities and beliefs of philosophers originate within a temporal, social, and cultural framework. And yet: if they will philosophise, they always will try to arrive at transcultural insights. Therefore, the question

whether philosophy with an intercultural orientation is possible, is not just another exotism, but is fundamental for every thinking which knows about the cultural contingency of all modes of thinking, and yet aims to know. Philosophy under these conditions will only be possible by a *polylogue* rather than by multiple dialogues which was the leading idea behind comparative philosophy so far. It will be necessary to philosophise systematically, but in new ways.

*Thirdly* I will outline what often is considered to be a solution to the dilemma between universalism and particularism: to negate universalism and to „let flourish hundreds of flowers“. I do not think that this kind of „ethnophilosophy“ solves the problem. In the *fourth* paragraph I shall outline some consequences for the historiography of philosophy as well as for systematic argumentations in this field.

(1) Is there an alternative to the One-Way History of Philosophy? In a "strict sense", we have been told, philosophy is occidental. By way of cultural theory philosophical thinking has been distinguished from non-philosophical thinking. It may not always be stated explicitly, but it lures in the background when departments, conferences, book series or bibliographies in philosophy are planned. If there are descriptions of Chinese or Indian thinking to be found in general histories of philosophy at all, they regularly are restricted to antiquity - to thinkers who seem irrelevant to contemporary philosophy. On the other hand, one can read that (say) an Indian thinker of the 19th or 20th century is not an "Indian" philosopher because of his Western influence - but no one would imagine Heidegger not being a European philosopher, because of his reading of Lao Tze. The underlying assumption of such classifications seems to be the silent conviction that authentic and pure "cultures" will be lost under the impact of foreign influences. One wonders whether and how Occidentals are supposed to have lost a comparable authenticity. In that situation non-occidental thinkers are at a mess: either they behave like occidental

philosophers, in which case they are not considered *authentic representatives* of their respective cultures. Or they behave like their forefathers were supposed to behave, in which case they are not considered to be *true philosophers*, at least not in the sense that contemporary academic philosophers would feel bound to take their arguments seriously.

From their point of view, one or the other behaviour can be judged positively or negatively - according to the degree of the desirability of global Westernization - but the picture of philosophy as purely and exclusively Occidental remains untouched. It does not make a big difference, whether one says that philosophy is a burden of Occidental culture (as Heidegger says), whether it is considered to be just one neutral characteristic of Occident (Rorty thinks so) or whether it is seen to be one of the great achievements of this culture (as most people seem to think) - it does not make much difference for non-occidental thinkers: they thereby are excluded from the history of philosophy, before their voices can even be heard.

Not only Occidentals think this way. The practice and teaching of philosophy at African, Indian, Japanese or Latin American departments show that a Eurocentric stance is quite globally agreed upon; that the pedigree of all of today's philosophers consists in a series of European names. Of course mention will be made that Confucianism influenced the period of Enlightenment, or Islamic metaphysics the medieval philosophy. But all this is considered to be important only with respect to the developing of a *unique tradition*: the Western. We have to ask how historians of philosophy *should* behave under such circumstances.

*Firstly*, the preconditions and the functions of the delimitations against the foreign have to be analyzed: the *barbarian*, the *exotic*, and the *pagan*.<sup>4</sup> In other words: the discipline of philosophy has to reconstruct its own ideology, in order to establish an egalitarian basis of communication between philosophies from different parts of the world, a basis of polylogue communication. Before we begin to do that, judgments about the philosophical thinking of humankind are premature. To establish a polylogue is easier to say than to do, because we will only succeed by presupposing that *all* traditions of thinking are epistemologically equivalent to every other. It is difficult to imagine how under such presuppositions philosophy can be done at all, but it is almost impossible to imagine how philosophical thought can be derived from all valuable traditions avoiding a polylogue.

There are at least some practical rules which foster this new concept of philosophy: not to publish books about or in Indian philosophy within series of „Indology“, and alike. Obviously philosophy in Japanese, Chinese, or Indian tradition is *philosophy* and *not* only of interest to ethnographers or readers in search of the "soul of Asia".

(2) Transcultural philosophy: the universalistic dream Speaking about philosophy, we are confronted with a permanent dilemma: philosophers never can demonstrate what they conceptualize other than by concepts, formed by words in a certain language, a language that is tied to a cultural, social, historical context.

Yet philosophers always at least pretend to speak in the name of reason, which means that their judgments are true for all people and forever. So the dilemmatic question is: how can we achieve transcultural, globally valid „insights“ or „truths“ if our perceptions of the world - and the means to express these - are particular (not to say „parochial“) out of necessity? One way out of this dilemma, the one chosen by Hegel and Heidegger, is giving confidence to one language which then is said to be exceptional; another way is to construct a method (e.g. Descartes, Husserl or the Vienna Circle). Hegel's use of the German verb „aufheben“ is an example for the first way. Hegel reminds us that „aufheben“ renders the significances of three Latin verbs, „conservare, negare, elevare“ - and he believed that the German language not only was different from Latin in this case, but that it actually grasped reality. Heidegger turned confidence into faith. Nowadays, many sneer at such „atavistic“ behaviour, yet it is not easy to confront the problem. With respect to the relation of his mother tongue *Akan* to *English*, his professional language, Kwasi Wiredu talks about the "Need of Conceptual Decolonization" since for a person whose mother tongue is Akan the meaning of words like "truth, reality, knowledge, self, person, space, time, life, matter, subjectivity" and many others is different from the meaning English native speakers ascribe to these terms. Consider Wiredu's proposal to that: „Try to think them through in your own African language and, on the basis of the results, review the intelligibility of the associated problems or the plausibility of the apparent solutions that have tempted you when you have pondered them in some metropolitan language.“ I think that Wiredu is right, but his idea leads very far. To „decolonize“ so many concepts by commenting and reviewing



„metropolitan" languages with the means of very different languages will not be sufficient. It will be necessary to do the same job with respect to every language involved, which means that in the case of the terminology of philosophy „dehistorization" will be the consequence. In any case it remains necessary to *translate* the discoveries into new terminologies. Since the whole process of revision, criticism and translation of philosophical concepts and descriptions of problems requires understandable results, there must be some standardised terminology - such standards only can develop within a *tradition*. So the question is rather: can we criticize or analyze traditions without relying on or creating traditions at all? We can not. There are two thinkable ways out of this dilemma. One way is, to search for a single method of reasoning that goes beyond every cultural conditioning. This was the way of Descartes, Kant, Hegel, Marx, Husserl and the whole of Analytic Philosophy. However, neither in the past (nor likely in the future) any one method has convinced every thinker. The second way out consists in cultivating ethnic particularities and calling that "philosophy". In such a case the problem of translation and interpretation will be reduced, and equally reduced will be the audience.

Raul Fonet Betancourt has formulated the dilemmatic situation: "Es cierto que hemos criticado explicitamente la universalidad filosofica europea u occidental; pero lo hemos hecho por lo poco que tiene de verdadera universalidad y por lo mucho que transpira de etnocentrismo europeo." The decisive question for philosophy is: who knows how about "la verdadera universalidad", about true universality? Without criteria to distinguish true from false universality, every criticism of "eurocentrism" or of anything similar will be little more than empty noise. The task here is at least threefold: to reflect on the culturality or regionality of every kind of thinking on every level; to search for universally valid arguments and concepts; and to do justice to the respective regional philosophic traditions.

(3) Is "ethnophilosophy" the way out, or is it a dead end? In a description of the philosophy of Johann Gottfried Herder, written in the period of German fascism in the heydays of nationalism, the proposition can be found: "*language nationalises knowledge.*" Such a proposition easily serves as a programme for the numerous trials to reject the dream of universally valid knowledge and to express instead of it national, regional, specific feelings or *weltanschauungen*. Quite often such an attempt is linked to emancipatory political or ideological movements. Intellectuals of formerly colonised countries argue against the predomination of the colonising culture. More generally this tendency is growing also in Europe itself as a result of regionalist and nationalistic movements. A "Russian soul" as well as a "Croat philosophy" can be found in texts from the past couple of years.

At first glance, the intention behind such a way of thinking seems to be emancipatory: it is a reaction against academic and cultural centres which set the standards of knowledge and thinking, and imposed them on the periphery. In that process bilateral communication between „centre" and „periphery" is virtually absent. Ethnophilosophers therefore argue that it has always been erroneous from the side of occidental philosophers to pretend that their philosophy is valid and representative for all humans - or even for *reason* itself. In fact occidental philosophers expressed the thoughts of *their own* class or their cultural tradition. If this is true - why should we not recognise the right of every cultural tradition to express their own thoughts, and to call these expressions *one's own philosophy*? Why, after all, should different philosophies be in competition with each other in an objectivistic way? They could as well be on equal terms with each other. This concept of philosophy would lead to a situation where there are „one hundred flowers" flourishing, different from each other in perhaps every respect, which looks like an ideal in an era of post-modernism. Yet, this view remains somewhat suspicious - since the project of argumentation itself, the fundamental prerequisite in any theoretical practice, is put into question. If particularity and separateness of culturally bound ways of thinking are true, there is no distinction between *convincing* and *manipulating*, between *logic* and *rhetoric*. Of course this in itself is no argument. What we need to reflect upon is the possibility of philosophical argumentation itself. Let me illustrate this by some discussions in contemporary African philosophy about ethnophilosophy.

„Ethnophilosophy" in African context often has been discussed in relation to the famous book on *Bantu Philosophy* of the Belgian missionary Placide Tempels. "This Belgian missionary's *Bantu Philosophy* still passes today, in the eyes of characteristic items which have been criticised in Tempels' approach are: that thinking in African traditional cultures always had been *implicit*, *anonymous* and *unchangeable*. This would be an ethnological point of view. There has been a vivid discussion about Tempel's stance (which was practised by

Africans as well as by non-Africans) within Africa, especially after the period of decolonization. Tshiamalenga Ntumba summarised the discussions about this topic. He lists the following to be implicit or explicit concepts that shape Tempels' description of „Bantu philosophy“:

1) There is a traditional philosophy of the Bantu people.

2) This philosophy is an ontology in the strict sense.

3) The central concept in bantu ontology is a concept of force rather than of essence, as compared with occidental ontology.

4) Bantu philosophy cannot express itself explicitly, but is rather an unconscious and hidden layer structuring Bantu languages and institutions. Occidental concepts are necessary and apt to make this implicit thinking explicit.

5) Bantu ontology belongs not only to the Baluba - whom Tempels was living with - but to all Bantu, even to all "primitive" men. Although there have been controversies about all of these points, the most interesting point remains number. Especially in the years following political decolonization academic philosophy became institutionalized in many African universities. There it permanently remained a central topic whether or not one only can say that there are philosophers in Africa today (which is of course a triviality, although the function of this discipline in modern African societies ought to be questioned), and even more so, whether there is a traditional philosophical thinking which is distinctively African - and which perhaps is influential up to

now. A bundle of questions arise: what are the characteristics of such an African philosophy supposed to be? Is there some unity across the many languages and traditions of the continent? Whether and how can such traditions be reconstructed, and so on. Those who think that there is „African philosophy" and not only „philosophy in Africa" have tried to answer the question in different ways. Historically, the question has been discussed long before Tempels' book was published after World War 2. One of the most influential settings of these pre-tempelsian approaches came to be known by the name of the „negritude"-movement, a term that was coined by the poet Aime Césaire, for a classic of 'African philosophy'. In fact, it is an ethnological work with philosophical pretensions, or more simply, if I may coin the word, a work of 'ethnophilosophy'."

Césaire, and which gained publicity especially by the writings of Leopold Sedar Senghor, the president of Senegal. Senghor repeatedly tried to express his view that „negritude" can be characterised by a different form of reason compared to „francite", „arabite" and the like. Taking Rene Descartes as one of the most outstanding representatives of „francite", Senghor argued that the characteristic of Cartesian philosophy is a distant, an objective relation of the

thinking subject to reality. This *visual reason* is distinguishing between subject and object, and it analyzes the realm of objects in a sober and calculating way, which according to Senghor is the characteristic of the French or, more generally, the Occidentals. This sort of objective reason is seen to be superior to any other in some areas of human activities, especially in the sciences and in technology. On the other hand, if practiced exclusively, it reduces the possibilities of human emotionality and social life. Therefore, the complementary to the *visual reason*, called *embracing reason* by Senghor, is not an inferior form of reason, but one which is equally necessary - and is represented by „the negroe". The „negritude"-movement produced beautiful texts, poems and imaginations. But there remained objections against this kind of role ascription to Africans within humankind. Opponents, such as Marcién Towa from Ghana and Paulin J. Hountondji from Benin, put it this way: „negritude" as an expression of an ethnophilosophy creates a sort of *illusionary consciousness* with respect to one's own cultural identity, thought to be totally different, and is therefore part of the ideology of neo-colonialism.

Not only this kind of metaphysical ethnophilosophy, represented by the „negritude", was criticised.

If, for example, a so-called „philosophy" of a people, a nation, a culture, is distilled out of institutions and linguistic structures, even from myths and sayings, one certainly ought to ask about the philosophical relevance of such findings. Who can learn what from it? At least in the context of African discussion, such work usually is done by using interpretative concepts from one or the other occidental tradition. People show an emancipatory interest, if they document the sayings and tales of their tradition or reflect on the history and the structures of their language - Europeans have done so in the period of beginning nationalism during the late 18th

and in the 19th century. But: do these collections of sayings, of tales and myths, these analyses of linguistic patterns and structures provide any arguments in philosophic matters? Can we ever expect to get arguments in favor or against Kantian concepts of time (or of moral duties) by reading Grimm's tales? It sounds no less absurd to me when I hear that Kant's theory of the categorical imperative is proved to be invalid by some Gikuyu sayings. What we do not learn from Gikuyu - or Tyrolian or whatever - sayings is the one thing which we ought to know: what exactly are the criteria, the methods, the proofs and where can they be found, which could entitle us to say that a proposition is true or false? The proverbs may have taught us to be cautious, they do not teach us the way to obtain knowledge. A proverb never "refutes" any (philosophical or other) argumentation, as the majority of ethnophilosophers seems to think, who are confident to their respective authorities (race, language, "authentic thinking" or whatelse).

Kwasi Wiredu once stressed the simple fact that every people is an "ethnos" and could therefore develop its own ethnophilosophy. Yet, Wiredu says, "A reference to British philosophy is unlikely to be interpreted as alluding to the communal *weltanschauung* of, say, British rural communities." Why should we expect anything different from rural communities in Ghana, or Kenya, than in Britain, or Austria? There is a dilemma with every sort of ethnophilosophy. On the one hand it is justified to draw attention to traditions neglected and ignored so far, by the mere fact that occidental historiography, in philosophy and elsewhere, is parochial. On the other hand, such emancipatory projects regularly take their ground on occidental concepts and methods of analysis. So the impression one gets is at least twofold: that there is "the" Occident, which did injustice to all other traditions - and yet occidental conceptualisations are not only adequate but necessary for the interpretation of any tradition of thought. Although the subject of ethnophilosophy seems to be predominant in contemporary African discussion, the phenomenon of ethnophilosophy is by no means restricted to that region, but includes Latin America, Asia, and even Europe. Characteristically no branch of ethnophilosophy accepts the idea of a transculturally authoritative philosophy. Further, there is a typically restricted set of authors and positions to be criticised, most prominent among them Hegel. Discussions about the need to criticise eurocentric pretensions to universalism rarely fail to quote Hegel's lectures on the philosophy of history, for instance his statement that there had been nothing of importance in American history so far, except an echoing of

Europe. Similar - or even worse statements - we find in Hegel's lectures when he is dealing with African matters. Accordingly, among ethnophilosophers Hegel is labeled (together with Levy-Bruhl and others) as a leading ideologist of imperialism. I think I'm not overemphasising the role of individual thinkers, if I try to go a little bit deeper into the case of Hegel here. Firstly it has to be acknowledged that Hegel only explicitly stated what most academic philosophers until this day implicitly presuppose and practice: that there is exactly *one* history of mankind and of reason, and that this history *necessarily* has led to the present state.

Secondly we can detect silent, but rather unambiguous convictions about the virtues and vices, the advantages and shortcomings of different traditions and languages with respect to philosophy. To exclude Spanish as an official language from a World Congress of Philosophy means to take sides with Hegel's opinions. But Hegel at least tried to argue for what he did.

Thirdly the protest against a Hegelian view on history and on history of philosophy, does not necessarily lead to a fundamentally different view. For instance, African authors tried to show that it was not true that Africa was of no historical importance, before the period of Westernization. They did so by showing that Greek philosophy and science had been imported from Egypt, viz. from Africa. Anta Diop or Mubabinge Bilolo depict Aristotle as a pupil of African philosophers, a view that is rather uncomfortable to Europeans. Yet, in doing so, Diop and Bilolo - consciously or unconsciously - create a new and so far unacknowledged history of humankind which centers on Africa, a concept that is not so far away from Hegel's ideas - with the minor exception that the place, the content and the form of this unique history are perceived differently. One has to be serious in this question. Hegel was not unique in his efforts to conceptualise all the facts known from history and to dovetail them into one great scheme. Marx did the same, and so did Burke, Spengler, Toynbee, Jaspers, to mention only a few from the long list of Europeans who tried to depict and explain the long and erratic ways of human beings from its beginnings to its present state. Why these authors have done so, is one question. It is the question about who is interested, and why, to have a complete explanatory framework for all known facts of history. Another question is

how one can possibly avoid to be parochial with this kind of problem. The ethnophilosopher tells us that there is simply no need to quarrel about the Hegel-Project. The nucleus of the project can be seen in the conviction that there has been a unique set of basic questions, all founded in Greek philosophy, and that therefore Greece is not just another culture, just another way of thinking, but the *paradigmatic* culture of humankind.

Perhaps the ethnophilosopher may tell us that there are many - or at least several - "Greeces". In fact, Jose Marti about hundred years ago wrote: "Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra." *His* Greece (the Aztecan culture) must not be *my* Greece, and vice versa. According to Marti there is not *one* Greece for all peoples. According to Hegel, there is. And if there is one Greece, it is not trivial, but remains startling. In Hegel's understanding, Marti's statement can only be described as naive.

Not only Hegel thinks his way out of that. One author who really worked to get the point clear, was Edmund Husserl. In his lectures on "The Crisis of European Science" and in many other texts Husserl does not use a colonialistic shortcut in his argumentation for the statement that there is only one culture which did produce more than just a cultural "Typus" - the question is essential for him in his search for a sound philosophy. Could Hegel and Husserl be right? Could Marti and Diop be right? Who is entitled to judge, and according to what criteria?

What is at stake here? The question is no more and no less whether philosophy in its traditional (occidental) understanding is possible or not. This understanding primarily means that certain judgements can be searched for, which will become evident by purely reasoned arguments. If this is not the case the intention of occidental philosophy always has been illusionary, and whenever people believed in the possibility of that project they betrayed themselves. If it is not illusionary, to renounce the engagement to find the right way implies a serious loss.

Who is to judge? There is no extraterrestrial, no extracultural intelligence whom we could expect to come and to decide between the Hegel-Project and the Marti-Project. We will have to use our own minds again. We will have to continue using different languages to find and to express our ideas. All of these languages will have particularities, none will be completely adequate to what we are trying to think and to express. The game of differentiation and of definition will go on. We will never have the certainty that any of our expressions really hit the point, because as philosophers we will never have other means than our words to show what we mean, and all of these words will be rooted in certain, very particular cultural settings and experiences.

But: we do not necessarily have to look for the one and unique *Greece* only in the past. It could yet be to come. To philosophise in an intercultural orientation means to be aware of the multitude and the diversity of the many cultures of humankind. At the same time it helps our argumentation, not to recede in relativism. Such ways probably will turn out not to be pathed only by occidental thinkers of the past, they will be found in cooperation rather than separation.

#### (4) Consequences

a) The first consequence considering the situation of a globalised humankind with basically different regional ways of thinking consists in a (self-)critical evaluation of philosophy as a profession. We have to acknowledge that any professional training of philosophers, that equates the general term "philosophy" with the culturally bound term "occidental philosophy" is misleading. This equation has been the normal case with almost all professional philosophers, at least in the West, for a long period. This will be no easy task, since a necessary precondition for it - by far not a sufficient one - Euro-centrism has to be criticised and developed into a general criticism of centristic ways of thinking, and moulded into a theory of non-centristic philosophy.

b) The relevance of cultural traditions for the present and the future has to be analysed. The first step again will be to reconstruct different traditions of thought in a comprehensive and differentiated way. In that field, contemporary African philosophers did pioneering work. However, if their work is not limited to provide better self-understanding, but to lead to better understanding between persons of different cultural coinage, new categories and concepts must be elaborated. This will be a continuation of the project of European enlightenment with different means: not by relying on a unique method of science, but by creating a polylogue of traditions.

We have to consider the preconditions and the limitations, as well as expectable results of such a polylogue. Different grades and forms of the influence of one or more traditions upon other traditions have to be distinguished. For the purpose of an illustration, let us take the case of, say, four relevant traditions: A, B, C, D.<sup>18</sup> Between all of these traditions there might be unilateral (®) or bilateral (↔) influences. Under these conditions we can formally distinguish the following models:

(1) *Unilateral centristic influence:*

**A ® B and A ® C and A ® D**

In this case, it is logically possible (but not expectable in real life) that there are no dialogues (and of course there is no polylogue) between A, B, C, and D. Every tradition with the exception of A is considered to be barbarian i.e. that B, C, and D have to be changed and eliminated by some means, in order to be finally overcome. The task is the extension of A and the elimination of B, C, and D. The idea behind that concept is expressed in terms like "civilisation", "westernisation", "cultural imperialism", or "Euro-centrism". It should be noted that in this model B, C, and D are *ignoring* each other.

(2) *Unilateral and transitive influence:*

**A ® B and A ® C and A ® D and B ® C**

In this stage, no dialogues are necessary, although by the double sided influence of C (by A and by B) comparative descriptions between A and B become possible. For the tradition A in this case every other tradition remains barbarian; B ignores D, C also ignores D. But B imitates A and therefore "civilises" C with concepts partly derived from A.

(3) *Partially bilateral influence: the period of dialogues*

There are many logically possible stages from

**A « B and A ® C and A ® D**

via

**A « B and A ® C and A ® D and B ® C**

up to

**A « B and A « C and B « C and B « D and C « D and A ® D**

Between each of these models several stages can be distinguished. We can skip listing all of them. Partly bilateral influences are processes of selective acculturation. For tradition A some other traditions are not barbarian any longer, but *exotic*. The same holds for B, C, and D in an increasing manner, but mutual influencing is never complete. The stage symbolised in the last line represents a polylogue between all relevant traditions with the partial exclusion of D. In that situation, comparative philosophy is firmly established.

(4) *Complete bilateral influence: the period of polylogues* **A « B and A « C and A « D and B « C and B « D and C « D**

For every tradition any different is exotic: the consequent form of a polylogue, and of intercultural philosophy is achieved.

We have to ask whether philosophy is possible under the conditions of a polylogue. The question can perhaps be answered by analyzing processes from the (European) history of ideas, something I do not want to do here.

c) For the present, when describing and explaining the history of philosophy, we have to avoid the picture of one continuum. We rather will establish the concept of *concert continua*, existing relatively independent

from each other. If we begin with periodizations, classifications, and interpretative concepts relying exclusively on one of many cultures, we have no evidence whatsoever that entitles us to imagine humankind as thinking solely along one, unique way. The evidence of divergent cultural traditions therefore openly contradicts Western theories, which try to establish a concept of a 'unique philosophy' as valid (and superior) to all other ways of thought, living, or culture. There are two ways leading to a new view of history of philosophy: first, we can analyse the inconsistency of the western picture of a continuum (as it was sketched in the historiographic tradition of modern times) and second, we can apply different categories and concepts from non-occidental traditions to obtain a new history of philosophy. I want to sketch both points shortly.

Firstly: when reading different descriptions of Kant's thought and contributions to philosophy, it becomes doubtful whether "Kant" is a proper name at all. Let us consider four books describing "Kant". Bertrand Russell in his "History of Western Philosophy" describes an important and influential epistemologist whose main achievement is the "Critique of Pure Reason". The pre critical works lead towards it, whilst Kant's late writings should not be taken too seriously. In the "History of Philosophy" written by a group of scholars from the Soviet Academy of Science we meet a different person: their "Kant" was an important methodologist of science before he got entangled in the contradictions of reality and experience, free will and determination, thereby reflecting the contradictions of a bourgeois thinker in a feudal state. Later on, this "Kant" degenerated into metaphysical questions. Still another "Kant" can be found in Hinrich Knittermeyer's article in "Das Deutsche in der deutschen Philosophie": in Knittermeyer's view "Kant", being a German, simply had to go to the extremes everywhere, and therefore he necessarily had to accomplish the criticism of reason. Later, "Kant" recovered from foreign formalism and wrote his main work: the "Critique of Judgement". With "Kant's" last writings his philosophy was at its best. The last "Kant" under consideration is found in Frederick Copleston's "A History of Philosophy": Copleston again centers on the "Critique of Pure Reason", but his "Kant's" main achievement is not epistemology, but metaphysics, although in a restricted sense. "Kant" as a metaphysician ignored the right traditions and so ran into contradictions (which the Jesuit describes very similar to the Soviet Academy). So, every historian of philosophy tells his own story. There is not *one* story of the philosophy of Kant, and even less there is *one* story of Occidental philosophy. Relativity of viewpoints is the first lesson we learn by reading the stories of philosophy.

The second example will show what happens if we apply non-occidental categories to the history of philosophy. It is common in the Western tradition of the historiography of philosophy to dichotomise, e.g., "materialism vs. idealism", "rationalism vs. empirism", "theory vs. practice" and so on. The motive - though not the argument - for such dichotomies may lie in the fact that in Occidental discussions there is a deep-rooted agreement about possible

sources of knowledge, the candidates being two: either the senses or reason (or some combination of the two). Indian philosophers differentiated *six* sources of possible knowledge. The historian of philosophy is in no position to decide which tradition is right. It rather is his duty to describe and to explain philosophically relevant traditions and thoughts as fairly and as differentiated as possible. In this respect, dichotomic classifications can be heuristically deficient. Therefore, innovative forms and contents of periodisation, classification and interpretation can only be expected from a co-operation of scholars with different cultural backgrounds, bringing their views together on a par.

d) Practices of argumentation with respect to systematic questions of philosophy have to be developed, which are bound to cultural frameworks as little as possible. What does that mean? Take the case of a discussion between representatives of different cultural traditions on the question of "humanity", a central issue with respect to human rights. Philosophers try to find arguments which favour their conception of human rights. They ought to be ready and sufficiently informed, to explicate and to evaluate not only the connotations of such words as "humanum" or "Menschheit", but also of "muntu" in the Bantoo or "ren" in the Chinese language, as well as other relevant concepts. From dialogues (intending mutual understanding) polylogues need to be developed, intending mutual convincing on a basis of commonly agreeable ideas. We can expect that ideas expressed in such sorts of polylogues will be linguistically and culturally mixed (although this is not necessarily the case).

(5) Conclusion

Philosophers always wanted to consider ontological, epistemological, and ethical questions relatively independent from their own cultural and religious environment. The specific problem of contemporary philosophy arises out of a situation where *one* of the cultural settings of the past has been more successful than others in establishing itself on a global scale - as being non-traditional but rather a "scientific" enterprise. Obviously it is the clandestine claim of philosophers to arrive at judgements which are transculturally valid. Even if that claim is illusionary, philosophers nevertheless tried to achieve this goal. This road has been taken in many different ways in the past. In the present situation, intercultural reorientation of philosophy becomes a necessity that arises from the situation itself. It is not a choice but a need. However, there seem to be two alternatives. There is the Cartesian program of method without reliance to tradition. This is the consequent alternative to ethnocentric and traditional thinking, but it is not feasible. It was not feasible in its Cartesian form, nor in the form it took in phenomenology or the Analytic philosophy. Every effort to philosophize in an exclusively methodological manner is lead by criteria and concepts rooted in a cultural context.

There is a second alternative which seemingly is less rigid. It consists in the confidence to one's own position within the *classical* tradition. One's own way of thinking, terminology and methods of argumentation seem reliable in this view. However, this is nothing more than ethnophilosophy, even if it is explicit, differentiated, and well documented. We can resume the program of philosophy in an intercultural orientation in two points. Firstly, there has to be created a fresh view on the history of philosophy, and secondly, there is a need for a polylogue in every systematic question of philosophy. Is there a third way, a real alternative to Eurocentrism and the separatism of ethnophilosophy? I think there is such an alternative: it consists in a procedure, which is no longer merely comparative, or „dia-logical“, but rather „polylogical“. Questions of philosophy - questions concerning the fundamental structures of reality, the knowledgeability, the validity of norms - have to be discussed in such a way that a solution is not propagated unless a polylogue between as many traditions as possible has taken place. This presupposes the relativity of concepts and methods, and it implies a non-centristic view to the history of human thinking. At the very beginning there can be formulated a negative rule: *never accept a philosophical thesis from authors of a single cultural tradition to be well founded.*

## ПЕРСОНАЛИИ

**Абдель-Малек Ануар** – коптский социалист, живший в Париже в 1960х гг., связанный с неофрейдистскими и неомарксистскими студиями и одним из первых сформулировавший проблематику ориентализма. Э. Саид считает его своим непосредственным предшественником, не побоявшимся обвинить западных ученых-востоковедов в европоцентризме, игнорировании голосов Востока, перенниализме и одержимости прошлым, в сущностном подходе к трактовке Востока и населяющих его людей, граничащим с расизмом. Эти взгляды Абдель-Малек выразил в статье 1963 года, опубликованной в журнале “Диоген”, “Кризис ориентализма”.

**Аль-Джабри Мохаммед** – марокканский философ, один из самых интересных и противоречивых мыслителей в современной исламской философии, предпринявший грандиозную попытку переписать историю арабской философии на новых основаниях в своем трехтомном проекте “Критика арабского разума” (1984, 1986, 1990). Аль-Джабри поставил под сомнение многие устоявшиеся интерпретации современной и классической арабской философии и изменил ее привычную конфигурацию, начиная с 1970х гг. В центре внимания аль-Джабри стоит исследование конфликта между модерностью и традицией в мусульманском и арабском мире. Философ фокусируется на рационализме средневековых исламских философов (Ибн-Сины, Ибн-Рушда, Ибн-Хальдуна), отвергая то, что он называет современной поляризацией арабской мысли между импортированным модернизмом, который игнорирует арабскую традицию, и фундаментализмом, который пытается реконструировать настоящее по образу идеализированного прошлого. Согласно аль-Джабри, в Магрибе была своя рационалистическая интеллектуальная традиция, основанная на греческой философии, примером чего для него является Аверроэс. Ему он противопоставляет восточно-арабскую философию, которую связывает с

иррационализмом и эстетизмом. Аль-Джабри призывает к возрождению духа Аверроэса в современной арабской философии, чтобы она могла выжить в мире модерности. Он полагает, что Аверроэс разорвал преемственность с авиценнизмом и с суфистской струей восточно-арабской философии. Затем он разделит науку, философию и религию.

**Баба Хоми К.** — работающий в основном в США и Великобритании философ культуры, по происхождению парс, что сыграло важную роль в формировании его теорий гибридности, космополитизма и культурного посредничества между Востоком и Западом. Наряду с Э. Саидом и Г. Спивак — один из основателей теории постколониальных исследований. В центре теории Бабы лежит идея продуктивной культурной “гибридности”, “потусторонности”, “третьего времени-пространства”, промежуточности, “внедомности”.

**Гордон Луис** — афро-карибский философ, занимающийся проблемами афро-экзистенциализма, философии гуманитарных наук, феноменологии, деколониальной мысли, теории расы и расизма, философии освобождения. Редактор журнала радикальной философии “Рэдикал философи ревью”, профессор университета Темпл и Вест-индского университета, основатель центра афро-еврейских исследований и Института по изучению расы и социальной мысли. Многие работы Гордона представляют собой критическое переосмысление западной феноменологии и онтологии сквозь призму деколониального проекта и в рамках особой гео- и телесной политики знания. Для него сознание не может быть развоплощенным, оно всегда есть результат определенного конкретного физического, телесного опыта существования, в случае африканской экзистенциальной философии — существования в качестве проблемы, в качестве дегуманизированных существ, а не субъектов. Гордон — автор таких понятий, как дисциплинарный декаданс, онтологическое откладывание, эпистемологическое закрытие и др., основанных на смещении географии и био-графии разума.

**Данилевский Николай** — русский социолог, публицист, естествоиспытатель, автор одной из первых цивилизационных теорий и идеолог панславизма. Наиболее известен как автор работы “Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому” (1868), которая положила одно из оснований теории замкнутых культур и локальных цивилизаций. Наследник идей славянофилов Данилевский был создателем первой антиэволюционистской модели культурного развития, анти-гегелевской научной философии истории. Пафос его труда носил компаративистский характер. Данилевский стремился систематизировать культуры на основе выделения в них сходных типологических признаков, хотя при этом настаивал неизменно на эссенциалистски понятой самобытности и принижал значение культурных и интеллектуальных контактов, влияний и взаимодействий. Антиэволюционистские настроения Данилевского выразились и в его научно-популярной книге “Дарвинизм” (1885), где он подверг теорию Дарвина подробному разбору с целью доказать ее полную неосновательность. В рамках научного дискурса своего времени и в силу собственной профессии (ботаника) Данилевский рассматривал культуры и цивилизации или “культурно-исторические типы” как организмы, каждый из которых являлся для него целостной системой, обладающей неким своим, уникальным морфологическим принципом. Он биологизировал культуру и общество, ассоциируя цивилизации с многолетними одноплодными растениями и рассуждая об их влиянии друг на друга в ботанических терминах “прививок” и “почвенного удобрения”. Эти морфологические принципы разнятся у разных культур и потому общая теория человеческих обществ, с точки зрения Данилевского, вообще невозможна, возможно лишь “сравнительное обществоведение”. За эту абсолютизацию особенного в ущерб общему его критиковали уже современники. Данилевский полагал, что следует деконструировать сам миф Востока как гомогенного и отдельного культурно-исторического целого, застывшего в архаике допрогрессистской эпохи, которое может быть противопоставлено в этом смысле Западной Европе. Данилевскому было свойственно узко этническое толкование культуры, приравнивание этнического к национальному. Опасности такого подхода были отмечены уже его современниками и прежде



всего В. Соловьевым, который считал, что доктрина Данилевского ведет к развитию национального эгоизма, а потенциально – шовинизма и ксенофобии.

**Джонс Уильям** – английский филолог и исследователь древней Индии, известный своей гипотезой индо-европейских языков и их связи с санскритом. Один из первых европейских ориенталистов, полиглот, проведший большую часть жизни в Индии, Джонс был очарован индийской культурой и основал Бенгальское Азиатское Общество. Он был автором десятком книг об Индии, но самой известной осталась книга 1786 года “Санскрит”, в которой он проводит параллели между санскритом, древнегреческим и латынью, а также готским, кельтским и персидским языками. Изыскания Джонса обычно считаются началом индо-европейских исследований и сравнительного языкознания.

**Дильтей Вильгельм** – немецкий социолог, философ, психолог, один из основателей современной герменевтики. Дильтей разделил науки на номотетические и идеографические (гуманитарные). В этом делении содержалась важная мысль о том, что понимание – это не частный аспект теории познания, а основа наук о духе вообще. В философии жизни Дильтея понимание становилось единственным адекватным средством передачи целостности, называемой *Жизнью*. Дильтей стремится преодолеть картезианский дуализм субъектно-объектности, видя его источник в искусственном расщеплении данности мира на внутреннее и внешнее. Вместо абстракции чистого мышления он основывает свою философию на “переживании”, поскольку именно в переживании нам открывается живая реальность. Отсюда и один из главных тезисов Дильтея: природу мы объясняем, духовную жизнь мы понимаем. Понимание в такой трактовке граничило с интуитивным постижением и явно носило эмпатический характер. Однако, инерция идеала объективности и рациональности научного знания как такового заставила уже современников обвинить Дильтея в субъективизме и иррациональности. Хотя сам ученый делал явное различие между пониманием и переживанием. При общей акцентации Дильтеем области понимающей психологии, он тем не менее оперировал и категорией “объективного духа”, то есть неких культурных объективаций и рассуждал о внутренней целостности и взаимосвязи, посредством которых обосновывается идея общезначимости понимания. Дильтей подготовил почву к грядущему расцвету герменевтики в XX веке и прежде всего к ее экзистенциально-феноменологической ветви. Важнейшим понятием герменевтики является понятие герменевтического круга, которое представляет собой парадокс несводимости понимания и истолкования текста к логически непротиворечивому алгоритму. Дильтей сформулировал парадокс круга части и целого так: для всякого истолкования характерно такое продвижение вперед, которое переходит от восприятия определенно-неопределенных частей к попытке захватить смысл их целого, чередующейся с попыткой исходя из смысла этого целого, точнее определить и сами части. Неудача этого метода обнаруживается в том случае, когда отдельные части не становятся при этом понятнее. Это побуждает к новому определению их смысла до тех пор. Пока он не станет достаточным. Эти попытки продолжаются настолько долго, пока не исчерпывается целиком весь смысл, который заключается в данных проявлениях жизни (или текстах).

**Дойссен Пауль Джейкоб** – немецкий ориенталист и исследователь санскрита. Ученый находился под воздействием взглядов Артура Шопенгауэра, разделив его стремление выстроить на основе метаисторических архетипов модель вековечной философии. Среди сравнительных работ Дойссена выделяется “Система веданты” (1883) и “Всеобщая история философии” (1894), где он прослеживает генеалогию философии от Древней Индии к современной Европе, включая и самых последних по времени философов (Шопенгауэра, Ницше). Дойссен провел самое полное в XIX веке сопоставление философии Упанишад с западной, попытавшись создать синтез двух вариантов существования компартивистики – описательного историко-философского и универсалистского, обращенного к созданию всеобщей интегративной философии всех времен и народов.

**Дуссель Энрике** — латиноамериканский философ аргентинского происхождения, живущий в Мексике, один из основных представителей философии освобождения, теоретик модерности/колониальности, автор концепции “темной/обратной стороны модерности”. В сферу интересов Дусселя входят этика и философия освобождения, критическая по отношению к западноевропейской традиции политическая философия и теология, переосмысление онтологических основ западной философии. Дуссель полемизирует и вступает в диалог с такими ключевыми философами XX века, как Аппель, Рикер, Рорти, Тейлор, Хабермас, Левинас. Наиболее интересными и важными понятиями, введенными им в научное поле, являются трансмодерность и аналектика, как новый всеохватный метод критического мышления.

**Дюперрон Абрахам-Гиацинт Анкетиль** - французский ориенталист, исследователь культуры Индии и зороастризма, переводчик, редактор и популяризатор древнеиндийских, древнеперсидских и древнееврейских текстов. В середине XVIII в. Дюперрон провел в Индии около семи лет, изучая санскрит и зендский язык. В разгар войны между Англией и Францией, которая не оставила в стороне и Индию, Дюперрон смог совершить это длительное путешествие, совершенствуясь во многих языках, изучая культуру, религии и философию древних народов, населявших Индию. В Сурате ему удалось договориться со жрецами-парсами о переводе на новопарсский язык содержания их священных книг, написанных на зендском и палийском наречиях. С 1762 года Дюперрон являлся переводчиком с восточных языков при Королевской библиотеке в Париже. Под его редакцией был издан перевод Зенды-Авесты (1771) и еще ряд важных работ, связанных с Ведами. Труды Дюперрона оказали влияние на взгляды А. Шопенгауэра и пробудили в нем интерес к Индии.

**Дежерандо Жозеф-Мари** - французский юрист, филантроп, философ итальянского происхождения, автор трехтомника “Сравнительная история философских систем, рассмотренных исходя из принципов человеческого сознания” (1804). Выдвинул теорию изначальных идей и в качестве критерия типологизации разных философских систем использовал их отношение к эмпиризму и рационализму. Оказал воздействие на формирование взглядов американских трансценденталистов и особенно Д.Г. Торо.

**Касулис Томас** – профессор Огайского госуниверситета, один из известных современных философов-компаративистов, занимающийся диалогом европейской (американской) и японской философии, компаративной религией, японской религиозной мыслью. Неоднократный участник компаративных конференций в Гонолулу, в прошлом заведующий кафедрой компаративистики Огайского Университета, автор и редактор нескольких монографий по проблемам компаративной философии: “Действие и личность в дзен-буддизме” (1989), “Я как тело в азиатской теории и практике” (1993), “Я как личность в азиатской теории и практике” (1994), “Я как образ в азиатской теории и практике” (1998). Одна из последних работ Касулиса, посвященная сравнительной культурной философии взаимоотношений, называется “Интимность и целостность: философия и культурное различие” (2002).

**Китаро Нишида** – видный японский философ первой половины XX века, основатель киотской школы философии. Преподавал в киотском университете. Пытался создать синтез дзен-буддизма и западной философии в собственной оригинальной философской системе. Автор книг “Исследование добра”, “Логика места ничто и религиозное мировоззрение”. Ввел понятие логики “башо” - места, топоса, не дуалистичной конкретной логики, призванной преодолеть неадекватность субъектно-объектного различия, путем утверждения совершенно противоречивой самоидентификации, основанной на динамическом взаимодействии противоположностей, которое не разрешается в гегелевском снятии путем синтеза, а определяет предмет постоянно поддерживая напряжение между утверждением и отрицанием.

**Кихано Аннибаль** — перуанский социолог и философ, один из основных представителей группы по изучению модерности/колониальности, автор книги “Колониальность власти, глобализация и

демократия". Кихано ввел в научный оборот основополагающее понятия деколониального проекта "колониальность власти" и современная колониальная мировая система, а также исследовал критически эпистемологические основы европоцентризма и возможности альтернативного неевропоцентристского знания.

**Кольбрук Генри Томас** – английский ориенталист, санскритолог, директор Королевского Азиатского Общества, автор "Очерков религии и философии индусов" (1823-1824) – первого научного изложения учений даршан. Интересовался гипотезой пифагорейско-индийских параллелей и выделил пять сходств между этими двумя системами. Ученый считал, что эти параллели не могли быть случайными, что одна из двух сторон должна была быть заимствующей, и склонялся к мысли, что заимствующей стороной были пифагорейцы, а не индийцы.

**Кришна Дайя** – один из старейших философов-компаративистов и постоянных участников международных конференций по сравнительной философии в Гонолулу. Многочисленные работы Кришны посвящены связям логики и эмпирической реальности, природе философии и искусству философствования, проблеме свободы и ее связям с этическими ценностями. Ученый особенно интересовался проблемами социальной и политической философии и одним из первых поставил под сомнение сами европоцентристские методы традиционной компаративистики, доказательно представив их идеологически перекошенный характер. Собственные труды Кришны являются примером переосмысленной философской компаративистики, отмеченной глубокой деконструкцией дихотомии запад-восток.

**Куш Родольфо** – аргентинский философ немецкого происхождения, известен исследованиями в области компаративной этно-философии, курсирующей между интеллектуальной системой инков, космологией крестьян индейского происхождения и западной философской традицией, воспроизводимой в колониальной периферии. Один из первых философов, практиковавших плюритопическую или индихенистскую герменевтику, Куш конструировал различия локусов провозглашения и установления политики философствования, которое бы вышло за границы культурного релятивизма. В юности в 1940-1950х гг. оказался в центре аргентинских интеллектуальных дебатов и насыщенной культурной жизни времени Х. Д. Перона. В этот период громче зазвучали голоса местной интеллигенции, в основном испанского, итальянского и немецкого происхождения. Сознание метиса, о котором пишет Куш в ранней книге "Соблазн варварства" (1952), представляло собой именно иммигрантское сознание европейского происхождения в ситуации постоянного столкновения с коренным населением и его хорошо сохранившейся системой ценностей. В середине XX века Куш способствовал переносу интереса в культурной и политической жизни с очарованности Европой на вопрошание по поводу сложного колониального прошлого и расовой истории Америки. В 1962 году вышла его знаменитая книга "Подлинная Америка", в которой он продолжил философские размышления на основе другой истории, которую кодировал такими метафорами, как подлинная Америка, соблазн варварства, "растительная Америка" и т.д. В 70-е годы Куш способствует переориентации с лозунга "освобождения" на проблему "образования народа". Куш постоянно подчеркивал важность наряду с европейским лицом Америки ее индихенистского пласта, полагая, что именно в нем конденсируется пространство, где проявляется оригинальность и подлинность американского мира как такового. История взаимодействия пересаженной европейской традиции с местной, превратившаяся в двойную историю со времени покорения и колонизации, стояла в центре внимания всех последующих работ философа. С одной стороны, индейская память в Америках должна была быть включена в конфликтный диалог с людьми европейского происхождения и их институтами. Эта трансформация не могла носить внутреннего ограниченного характера. С другой стороны, восстановленная история все равно не могла избежать европейского присутствия, которое постоянно воспроизводило различие. Для тех аборигенных народов, которые не захотели ассимилироваться, было очень важным не держаться за фантазии далекого прошлого, а продолжать жить в настоящем, где привлечение внимания к различию было важным условием их выживания. Осознание колониальной природы Южно-американских государств и их

различия с европейскими государствами лежало в основе деколониальной философии Куша, глубоко укорененной в историческом опыте перонизма.

**Лугонес Мария** — аргентинский по происхождению, живущий в США философ культуры, специалист в области этики и гендерных исследований. В сфере интересов Лугонес лежат политическая философия, философия расы и гендера, феминистическая теория, субалтерные исследования и т.д.. Лугонес — автор книги "Путешествия: теория коалиций против множественного угнетения" (2003) и "Стратегии чикано-лесбиянки" (в печати). Она сформулировала понятие особого игрового отношения к границе в эссе "Игровое начало, путешествия по миру и восприятие с любовью", а также концепцию современной мировой колониальной гендерной системы.

**Мальдонадо-Торрес Нельсон** — представитель молодого поколения деколониального проекта, профессор сравнительной этнологии Университета Калифорнии в Беркли. Занимается проблематикой пересечения с одной стороны, знания, этики и политики, а с другой, расы, гендера, нации и империи, в особенности, в трактовке критической теории, феноменологии, постколониальных исследований и современной религиозной мысли. Автор концепции колониальности бытия.

**Маркос Сильвия** — известный мексиканский антрополог и специалист в области гендерных исследований, активно сочетающий академическую деятельность с политическим активизмом. Маркос занимается политическими и этическими дискурсами и эпистемологией коренных народов Месоамерики как в историческом разрезе, так и в современных проявлениях, будучи тесно связанной с движением "сапатистас" в Мексике. Она — директор Центра психо-этнологических исследований в Куэрнаваке (Мексика), автор книги "Гендер и эрос в месоамериканских религиях" (2006). Для Маркос месоамериканская космология является живой и меняющейся, разнообразной внутри себя, а не застывшей и данной раз и навсегда. Она выскальзывает из западной логики исключая бинарности и примиряет то, что западная культура воспринимает как противоречия во всепроникающем акте уравнивания изменчивости и преемственности. Исследования Маркос представляют собой модель новой антропологии и шире — нового, альтернативного понимания гуманитарных наук как деколониальных. Маркос — соредатор книги "Диалог и различие. Феминистические вызовы глобализации" (2005), в которой особый интерес представляют диалоги о современном состоянии, задачах, проблемах и будущем феминизма и женского движения в глобальном масштабе. Здесь Маркос выдвигает на первый план болезненный, но чрезвычайно актуальный вопрос этики исследователя и активиста, его жизненной и научной позиции.

**Массон-Урсель Поль** - французский ориенталист и психолог, автор работ по философии Китая, Индии, Греции. Развивал как концептуальную, теоретическую модель компаративистики, так и методы прикладных исследований. Ученый стремился совместить поиски схождения и задачу создания синтетической универсальной философии. На формирование Массона-Урселя оказали влияние интуитивизм Анри Бергсона, психология Пьера Жане и Жоржа Дюма, социология Эмиля Дюркгейма. Массон-Урсель — автор книги "Сравнительная философия" (1923), где он представил философскую компаративистику как целостную и стройную систему, связанную с прошлым и имеющую выходы на будущее в создании нового типа образования и воспитания индивида, не отмеченного европоцентризмом. В книге Массона-Урселя метод сравнительной философии характеризуется постоянным соблюдением баланса общего и особенного и основывается на аналогии. В "Сравнительной философии" автор сделал попытку выстроить и конкретные прикладные области и модели существования компаративистики как отдельной дисциплины.

**Миньоло Валтер** — аргентинский по происхождению антрополог, философ-семиотик, специалист по Латинской Америке и имперско-колониальным аспектам культуры Ренессанса и модерности, один из основных членов группы по изучению модерности/колониальности, профессор университета Дьюк, Северная Каролина, директор Центра глобальных и гуманитарных исследований в этом университете.

Миньоло ввел в научный оборот понятия колониального различия и глобальной колониальности, деколониального сдвига, гео- и телесной политики знания, пограничного мышления, эпистемологического неповиновения, плюритопической герменевтики и т.д.

**Мюллер Фридрих Максимилиан** – немецкий филолог и востоковед, переводчик и комментатор “Риг Веды” и других древнеиндийских текстов, санскритолог, один из основателей индологии и сравнительного религиоведения, горячий сторонник развития индоевропеистики. С 1846 года жил в Англии, преподавал в оксфордском университете, был экспертом по индийской культуре, чьи знания активно использовались Британской империей (Ист-индской компанией) с колониалистскими целями. Макс Мюллер – активный сторонник арийской теории, которая имела расистские последствия. Он попытался создать антидарвиновскую философию религии, а также прочно связать развитие языка, культуры и религии в поисках общего религиозного пра-языка человечества. Современники критиковали Мюллера за антихристианские настроения, что одновременно сделало его очень популярным среди теософов (Лиланд, Блаватская и др.), но сам он оставался лютеранином и считал, что индуизм нуждается в реформации. Мюллер был противником идеи откровения и сторонником трансцендентальной модели духовного прозрения в духе Канта, которую он находил и в Ведах. Однако, как и другие ученые его времени и места, Мюллер считал, что христианская мораль выше индуистской, что индуизм в реформированных формах станет частью христианства и в целом способствовал миссионерской христианской деятельности в Индии, нередко искажая с этой целью ведическую культуру.

**Накамура Хадзиме** – японский философ-компаративист, автор более сорока томов научных трудов, энциклопедически образованный человек, обращавшийся к сравнительным исследованиям Индии, Японии и Китая, Европы и Америк. Автор книги “Образы мышления восточных народов: Индия, Китай, Тибет, Япония” (1965), оспаривающей устоявшуюся бинарную оппозицию Восток-Запад как тип мышления. Для него Восток и Запад – это лишь метафоры, а не строгие научные категории, учитывая достоверные свидетельства возникновения в совершенно различных регионах планеты в разные периоды сходных философских концепций, интеллектуальных проблем, а также и родственных вариантов их решения. А сами Восточные и Западные культуры постоянно менялись и мигрировали, так что ни одна черта не может быть приписываема тому или другому в качестве исключительной и постоянной характеристики. Образы мышления Накамура выводит из языка, подчеркивая различия между языковым и логическим выражением мысли разных народов. Здесь же ученый касается когнитивных и экзистенциальных основ, позволяющих выявить различия в образах мышления различных народов – как восточных, так и западных. Ученый – автор фундаментального труда “Сравнительное исследование идей” (1975) – анализа основных философских проблем Востока и Запада в их параллельном историческом развитии. Накамуру характеризовал широкий культурологический подход к трактовке философии, стремление предельно размыть границы между собственно философским знанием и другими гуманитарными и социальными науками. Поэтому он выступил за смену термина “философия” понятием глубоко обоснованной интеркультурной антропологии.

**Нассбаум Марта** – современный американский философ – классик, интересующаяся и проблемами этики и политической философии, входит в сотню самых известных интеллектуалов современности. Преподавала в Гарвардском Университете, в университете Браун, в настоящее время – почетный профессор Университета Чикаго. Известность в философских кругах Нассбаум принесла книга “Хрупкость добра” (1986), посвященная анализу древнегреческой этики. Нассбаум – яркий представитель современного западного космополитизма, что, в частности, выражено в ее работе “Рубежи справедливости”. Нассбаум интересуется и проблема гендерной асимметрии, лишаящей женщин возможностей и прав. Она развивает вид феминизма, опирающийся на либеральную философию, подчеркивая при этом, что либерализм обязательно предполагает радикальное переосмысление гендерных и семейных отношений. Эти взгляды выражены в ее работе “Секс и социальная справедливость”. Опираясь на стоическую концепцию

человеческих чувств и эмоций, Нассбаум провела исследования скорби, сострадания, любви, отвращения и стыда ("Бегство от человечности", 2004). Будучи публичным интеллектуалом, Нассбаум активно выступает в СМИ и даже в качестве эксперта в суде однажды опровергла мнение, что история философии предоставляет государству доказательства в пользу законов, направленных на ущемление прав людей нетрадиционной сексуальной ориентации.

В 1997 году Нассбаум выпустила книгу "Воспитание человечества", где обратилась к классическим греческим текстам, защищая либеральные мультикультурные реформы в области образования. Ключевой фигурой здесь для нее стал Диоген с его стремлением превзойти местные основания и групповые привязки и стать гражданином мира. Идею космополитизма Нассбаум прослеживает от стоиков и Цицерона к современному либерализму А. Смита и И. Канта. В этой книге Нассбаум защищает мультикультурализм в контексте этического универсализма и выступает за необходимость реформы образования, которая сконцентрировала бы внимание на вопросах расы, пола, сексуальности и выдвигает на важное место изучение литературы как нарративного воображаемого, дающего доступ к этическим проблемам. Нассбаум резко выступает как против деконструктивизма и философии Дерриды, Фуко, Д. Батлер и других постмодернистов, так и против американского традиционалистского философского истеблишмента в лице А. Блума и Р. Кимбала, обрушившихся на современное мультикультурное образование с ксенофобских позиций. Нассбаум – один из основателей Ассоциации человеческого развития и способности. Для нее базовые способности или субстанциональные свободы (способность дожить до старости, участвовать в экономике, в политике и т.д.) являются важной частью развития, а бедность является отказом в реализации базовых способностей. Эти взгляды выражены в книге "Качество жизни" (1993) и др.

**Паниккар Раймундо** – один из самых известных представителей философии интеркультурного и интер-религиозного диалога, практикующий римско-католический священник и ученый – компаративист, автор более сорока книг и 900 статей. Родился в семье каталанской католички и индуиста с Юга Индии, борца за независимость от Великобритании. Паниккар получил прекрасное образование, как светское, так и теологическое в Испании, Германии, Италии, работал в Европе, США. Стал католическим священником в 1946 году. В 1953 отправился в путешествие в Индию, где изучал индийскую философию и религию и вступил в индуистско-христианский диалог. Паниккар – автор понятия диалогической герменевтики, посредством которого он переосмысляет основные задачи интеркультурной философии. Вместо компаративной философии он предлагает заниматься философией им-паративной, основанной на стремлении учиться у другого и обогащать наши убеждения откровениями и интуициями другого. Импаративный метод фокусируется на практике диалога в экзистенциальном контакте, поскольку вне практики диалогическая герменевтика невозможна. Тем самым Паниккар отходит от традиционной западной герменевтики, утверждая примат опыта над интерпретацией.

**Радхакришнан Сарвепалли** – индийский философ первой половины и середины XX века, известный общественный и политический деятель, переводчик с санскрита и пали. Получив образование в колониальном колледже, он стал знатоком западной философии, но сразу же выступил в защиту классической философской индийской традиции, занявшись ее серьезным изучением и пропагандой. Особенно его интересовали этические, духовные и экзистенциальные проблемы древнеиндийской философии, которые он представлял так, чтобы они стали понятны западному читателю. Автор фундаментального труда "Индийская философия" (1923 — 27), в котором выражена универсалистская направленность мышления философа, его стремление к созданию единой общечеловеческой религии и морали.

**Саид Эдвард** — один из самых влиятельных философов культуры конца XX в., палестинец по происхождению. Первый и главный из основателей теории постколониальных исследований, сочетающий фукодианство, постструктурализм, неомарксистскую теорию гегемонии А. Грамши с гуманистической

либеральной традицией в его теории “всемирной, светской критики” — горизонтально-вертикального, предельно де-иерархизированного, междисциплинарного изучения всех аспектов культуры, построенного на игровом принципе взаимодействия реальности и дискурса о ней и предполагающего освобождение не только от религиозных, но и от националистических и этноцентристских позиций. Саид — автор концепции ориентализма, ставшей основной категорией постколониального проекта, и теории культурного империализма.

**Сорокин Питирим** – социолог русского происхождения, иммигрировавший в 1923 году в США, где стал одним из основоположников современной американской социологии и приобрел мировую известность. Один из авторов теории конвергенции. В отличие от теории локальных цивилизаций Данилевского, а также и от цивилизационной теории Тойнби и Шпенглера, Сорокин создал более научно обоснованное учение о социо-культурной динамике, основанное на макросоциологическом подходе и связанное с идеей повторяющихся фаз в жизни культурных суперсистем или метакультур. Сорокин не разделял мнение, что отдельные культуры есть замкнутые, холистические образования. Для него культурные суперсистемы, объединяющие отдельные культуры, выступали в качестве культурных целостностей. Каждая из таких “суперсистем зиждется на какой-то основной предпосылке, получившей выражение в философском принципе, прасимволе или конечной ценности, который цивилизация порождает, развивает и реализует на протяжении своего жизненного пути. Поэтому каждая из суперсистем упорядочена в логическом и эстетическом плане”. Ученый критиковал редукционистские тенденции в трактовке цивилизаций и культур, были ли они связаны с биологизацией, как в случае с Данилевским или Тойнби, или же с культом экономики, как в случае с марксизмом, а также примитивный эволюционизм и прогрессизм, лежавший в основе многих цивилизационных теорий того времени.

Сорокин выделил несколько тенденций развития современных цивилизаций. Первая состояла в очередном перемещении центра творческих сил. Последним известным центром в тот момент был западноевропейский, доминировавший в эпоху Нового времени. Ему на смену, по мнению П. Сорокина, шла энергия американского континента и Востока, в частности, России. Вторая тенденция состояла в постепенном упадке так называемой сенсуалистической культуры, которая господствовала в Европе с эпохи Возрождения. Но к началу XX века, по мнению Сорокина, ее творческие силы иссякли или обрели разрушительное, а не созидательное начало. На смену ей идет “новый интегральный социокультурный порядок”, по сути антропологический переворот и рождение нового типа человека и общества, в котором изменятся кардинально представления о подлинной реальности и ценности, утвердится мысль о том, что реальность обладает не только эмпирическим, чувственным аспектом, но и нечувственным, рациональным и сверхрациональным. Для реализации интегральной модели культуры, человек должен отказаться от материалистической философии.

**Уинтер Сильвия** — карибский философ и писатель, живущая и пишущая на перекрестье трех традиций — европейской, североамериканской и Карибской. Уинтер занимается проблемами деколонизации философии истории, в особенности, субалтерной, дискурсами расы и гендера в колониальном и постколониальном контексте. В центре ее внимания на протяжении долгого времени стоит проблема пересмотра западного гуманизма и природы человека (мужчины) с тем, чтобы после мужчины (белого европейца) перейти к новому пониманию человека и человечества, не отмеченному прежними ограничениями. Работая в генеалогии знания, начатой Э. Сесером, Ф. Фаноном и С.Л.Р. Джеймсом, Уинтер ставит под сомнение и подвергает критическому анализу всю интеллектуальную архитектуру Запада с понятием человека (белого мужчины) в ее центре. Уинтер внесла вклад в понимание иного, предложив радикально переосмыслить инаковость вне культурно-специфического мышления человека (мужчины), восприняв инаковость структурно, а не темпорально. При этом иным человека(мужчины) для нее выступает не женщина, а те категории людей, которые в рамках нарратива происхождения человечества кодируются как био-эволюционно ущербные – аборигенные или коренные народы, воспринимаемые как “дефектные люди”, лишённые субъектности. Уинтер предлагает изменить само понимание человечества так, чтобы оно

никого не исключало, не классифицировало и не раскладывало по полочкам по степени близости к белому европейцу. Для этого необходимо отказаться от прежних метафор и аналогий понимания мира (платоновских, картезианских и т.д., в которых мыслитель является трансцендентным субъектом, вещь в себе, полностью отделенным от истории, культуры, языка и телесности) и выработать новые. Уинтер является автором теории самосозидания (auto-poiesis). В социальной философии Уинтер категория лиминального субъекта заменяет "массы" и является синонимом фаноновского понятия "проклятых", которые обладают способностью противостоять власти и переосмыслить свое социальное положение, поскольку не бывает доминирования без противостояния.

**Форнет-Бетанкур Рауль** – кубинский по происхождению философ, теолог, социолог, живущий в Германии, одна из центральных фигур проекта интеркультурной философии. С 1985 года руководит программой по диалогу между этикой дискурса и латиноамериканской этикой освобождения. Руководитель и организатор нескольких международных программ, конференций и изданий по интеркультурной философии, в частности, международного философского журнала "Конкордия (согласие)" и цикла философских монографий с тем же названием (издается с 1984 г.). Один из самых видных историков и популяризаторов в Европе латиноамериканской философии.

**Хоркхаймер Макс** — еврейский по происхождению философ и социолог, родившийся в Германии, а в годы фашизма иммигрировавший сначала в Швейцарию и Францию, а затем в США. Один из основателей Франкфуртской школы, создатель так называемой "критической теории", которую он разрабатывал на протяжении сорока лет. Критическая теория основана на переосмыслении классической западной философии для изучения реальных социальных практик современного общества. Хоркхаймера отличал в целом пессимистический взгляд на современную культуру, политику и социум, хотя в его работах можно найти не только всесторонний анализ системного кризиса, связанного с определенным историческим контекстом, в котором он существовал, но и попытки предложить пути выхода из него. "Критическая теория" Хоркхаймера — принципиально междисциплинарный и комплексный подход к изучению и осмыслению общества во всех его проявлениях — от философии и морали, до религии, права, искусства, науки и стиля жизни. Наиболее важны для генеалогии критической мысли в XX веке работы Хоркхаймера, в которых он ставит под сомнение существующие философские подходы и научные методы традиционной теории, критикуя ее позитивизм, узкую дисциплинарность, слепоту к многочисленным взаимосвязям между социально-экономическими культурными структурами общества, идеологическую ангажированность и неспособность к обоснованию радикальных общественных перемен. Все это и призвана преодолеть комплексная "критическая теория" Хоркхаймера, которая, по его мысли, непременно приведет к созданию новой социальной практики. В этом смысле интересны его работы по критике разума и рациональности, доведенных до абсурда в современной технократической цивилизации и обществе потребления ("Диалектика просвещения", 1947, в соавторстве с Адорно, "Критическая теория", 1968). Хотя Хоркхаймер критиковал западную модернность изнутри и его позиция оставалась поэтому достаточно узкой, но он был одним из первых западных философов, писавших об опасности превращения просвещения в массовый обман или миф и его самоотрицания. Эта мысль была подхвачена в конце XX в. незападными критиками проекта модерна, доведшими проект Хоркхаймера до радикального логического завершения.

**Шри Ауробиндо** – бенгальский философ, создатель учения интегральной йоги, типичный продукт специфических условий, в которых приходилось существовать колониальным индийским интеллектуалам в первой половине XX в. Получил блестящее европейское образование в Англии, писал основные труды по-английски и в расчете на европейцев. Шри Ауробиндо стал одним из первых представителей пограничного сознания и философии, органично объединившей достижения восточной и западной мысли на основе их кардинального переосмысления. В тюремном заключении по политическим мотивам испытал откровение и начал путь к созданию новой универсальной философии – Пурны или интегральной йоги, основной целью которой является способствовать эволюции жизни на земле путем



развития высшего уровня духовного сознания – суперсознания, как выражения божественной жизни и освобождения от физической смерти. Понимание эволюции ученым отлично как от европейской материалистической традиции, так и от эволюционизма, намеченного в санхье и также обращенного к материальному миру. Шри Ауробиндо предложил понятие эволюции духа, которое затем влечет за собой эволюцию материи. Усовершенствуя Веданту, Шри Ауробиндо попытался найти связь между брахманом (абсолютом) и миром материальным в его многообразии, путем введения третьего термина – суперсознания. Шри Ауробиндо интересовали и вопросы сравнительной социальной эволюции. В работе “Циклы развития человечества” он опирается на теорию Лампрехта о прохождении обществ через определенные психологические стадии развития и кратко прослеживает как они реализовывались в Европе и в Индии, останавливаясь более подробно на индивидуалистической и начинавшейся субъективной стадиях, а затем представляет картину будущей духовной стадии, по направлению к которой неосознанно эволюционируют все остальные. В “Основаниях индийской культуры” философ исследовал природу индийской цивилизации, ее основные принципы и мотивации и их выражение в религии и духовности, политике и искусстве. В ходе открывавшей книгу апологии Индии как одной из величайших цивилизаций в истории человечества, уникальной в силу своей опоры целиком на духовное измерение, ученый прибегнул к сравнению западной и индийской культур и систем мысли, отметил их историческое и более современное влияние друг на друга и попытался обосновать особую роль индийской традиции в возрождении человечества.

## Список литературы по темам

### Тема 1

Колесников А. Кросскультурное взаимодействие в современном мире и диалог, 2004.  
[http://www.anthropology.ru/ru/texts/kolesnikov/russia\\_01.html](http://www.anthropology.ru/ru/texts/kolesnikov/russia_01.html)

Колесников А. Философская компаративистика в истории идей, 2003.  
<http://ideashistory.org.ru/pdfs/03kolesnikov.pdf>

Лотман Ю. Культура и взрыв. М., 1992.

Лотман Ю. Семиосфера. Санкт-Петербург: “Искусство СПб”, 2000.

Миньоло В.Д. “Стойкое очарование (или эпистемологическая привилегия современности и куда двигаться дальше) // Личность. Культура. Общество. Том V, вып. 3—4 (17—18), 2003, стр. 87-115.

Петякшева Н. Компаративистика // Культурология. Энциклопедия. В 2 т. М., 2007, т. 1, стр. 960-963.

Тлостанова М. “Судьба университета в эпоху глобализации” // Высшее образование для XXI века. Сборник по материалам научной конференции 22-24 апреля 2004 г. под ред. И.М. Ильинского. Издательство Московского Гуманитарного Университета, 2004, стр. 285-293.

Шохин В. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия.  
<http://www.philosophy.ru/iphras/library/shohin.html>

Derrida J. La Dissemination. P., 1972.

Deleuze J. & Guattari F. Difference et repetition. P., 1968.

Dussel E. World System and “Trans”-Modernity. *Nepantla. Views from South*. № 3.2, 2002, P.221-244.

Fornet-Betancourt R., J. J. Tamayo-Acosta. *Interculturalidad, Dialogo Interreligioso Y Liberacion*. Editorial Verbo Divino, 2005.

Kasulis T. P. *Intimacy or Integrity*. University of Hawaii Press, Honolulu, 2002.

Mignolo W. *The Darker Side of the Renaissance* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

Mignolo W. “Globalization and the geopolitics of knowledge. The role of the humanities in the corporate university”// *Nepantla. Views from South*. 4.1., 2003, pp. 97-119.

Mignolo W. D. and Tlostanova M. "Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge". *European Journal of Social Theory* Vol. 9, No 1, 2006, pp. 205-221.

Mills E. "From Comparative to Cross-cultural philosophy", 2007. <http://www.hawaii.edu/phil/gradconf/file/Mills.pdf>

Panikkar R. "What is comparative philosophy comparing ?" // *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, Pp. 116-136.

Siderits M. *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*. Ashgate, 2003.

Trouillot M.-R. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. B., 1995.

Volokh E. On comparing oranges and apples, 2005. [http://volokh.com/archives/archive\\_2005\\_11\\_27-2005\\_12\\_03.shtml](http://volokh.com/archives/archive_2005_11_27-2005_12_03.shtml) - 1133478928

## **Тема 2**

Андрияускас А. Восток и запад в зеркале современной компаративистской методологии // Диалог цивилизаций как призвание. М., 2007, стр. 46-58.

Лотман Ю. "К построению теории взаимодействия культур" (семиотический аспект). Лотман Ю.М. Семиосфера. Санкт-Петербург, 2000, стр. 603-614.

Николаев В. Сравнительный метод // Культурология. Энциклопедия. В 2 т. М., 2007, т. 2, стр. 551-555.

Шохин В. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия.

<http://www.philosophy.ru/iphras/library/shohin.html>

Foucault M. *The Order of Things*. N.Y.: Pantheon, 1996.

Hegel G.W.F. *The Philosophy of History*. New York: Dover, 1956.

Kant I. "What is Enlightenment ?" [1792] // Peter Gay ed. *The Enlightenment: A Comprehensive Anthology*. N.Y.: Simon & Schuster, 1954.

Kant, I. *Anthropology From a Pragmatic Point of View*, trans. Victor Lyle Dowdel, Book II, Section II. Carbondale: Southern Illinois University Press, [1798] 1978.

Kant I. *Observations on the Beautiful and the Sublime*. Berkeley: University of California Press. [1763]1960.

Krishna D. Comparative Philosophy: what it is and what it ought to be // *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, pp. 71-83.

[http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD\\_CTShc\\_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=zI5OQmlKo-&output=html](http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD_CTShc_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=zI5OQmlKo-&output=html)

Wallerstein et al. *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

## **Тема 3**

Абдель-Малек А. "Кризис ориентализма" // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М., Аспект-пресс, 2001, стр. 271-274.

Андрияускас А. Восток и запад в зеркале современной компаративистской методологии // Диалог цивилизаций как призвание. М., 2007, стр. 46-58.

Ерасов Б. Общие критерии дихотомного сопоставления социо-культурных оснований Запада и Востока // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М., Аспект-пресс, 2001, стр. 246-255.

Мееровский Б., Нарский И. Послесловие. Философия мировой воли и скорби // А. Шопенгауэр. Собрание сочинений в 2 т. М., 1993, т. 1, стр. 632-666.

Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М., 1995.

Патрушев А. Шлегели // Культурология. Энциклопедия. В 2 т. М., 2007, т. 2, стр. 981-983.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // А. Шопенгауэр. Собрание сочинений в 2 т. М., 1993, т. 1.

Шохин В. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия.  
<http://www.philosophy.ru/iphras/library/shohin.html>

Colebrooke H.T. *Miscellaneous Essays*. A new edition, with notes, by E.B.Cowell. L., 1873.

Deussen P. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Bd. I. Abt 1. Lpz., 1894.

Ibn-Khaldun. *The Muqaddimah*. Princeton University Press: Princeton, 2005.

Mignolo W. 2002. "The Enduring Enchantment : (or the Epistemic Privilege of Modernity and Where to Go from Here)". *The South Atlantic Quarterly* 101: 4. Fall. 927—954.

Mignolo W. D. and Tlostanova M. "Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge". *European Journal of Social Theory* Vol. 9, No 1, 2006, pp. 205-221.

Muller F. M. "India. What can it teach us ?" Lecture 1. *India. What Can it teach Us ?* Delhi, 1961.

Said E. *Orientalism*. N.Y., 1978

Said E. *Culture and Imperialism*. London, 1993.

Saint-Hilaire B. "Premier Memoire sur le Sinkhya. Quatrieme partie: histoire du Sinkhya" // *Memoires de l'Academie des sciences morales et politiques*. T. VIII. P., 1852.

## Тема 4

Абдель-Малеk А. "Кризис ориентализма" // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М., Аспект-пресс, 2001, стр. 271-274.

Андрияускас А. Восток и запад в зеркале современной компаративистской методологии // Диалог цивилизаций как призвание. М., 2007, стр. 46-58.

Бурмистров С. Проблема Восток-Запада в философии С. Радхакришнана // Современная философия как феномен культуры: исследовательские традиции и новации. Материалы научной конференции. Серия "Symposium", выпуск 76 Спб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.  
[http://anthropology.ru/ru/texts/burmistr/modern\\_04.html](http://anthropology.ru/ru/texts/burmistr/modern_04.html)

Бэгни Ф. Общие принципы цивилизационной компаративистики // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М., Аспект-пресс, 2001, стр. 276-279.

Колесников А. Философская компаративистика в истории идей. 2003.  
<http://ideashistory.org.ru/pdfs/03kolesnikov.pdf>

Корнеев М. Зарубежная сравнительная философия XX века: проблемы концептуализации // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Сборник к 75-летию профессора М.Я. Корнеева. Серия "Мыслители". Выпуск 11. Спб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002, стр. 13-27.

[http://anthropology.ru/ru/texts/korneev/misl11\\_02.html](http://anthropology.ru/ru/texts/korneev/misl11_02.html)

Патрушев А. Ясперс // Культурология. Энциклопедия. В 2 т. М., 2007, т. 2, стр. 1172-1173.

Петякшева Н. Компаративистика // Культурология. Энциклопедия. В 2 т. М., 2007, т. 1, стр. 960-963.

Степанянц М. Предисловие // Моральная философия в контексте многообразия культур. М., 2004, стр. 5-6.

Шохин В. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия.  
<http://www.philosophy.ru/iphras/library/shohin.html>

Шпенглер О. Закат Европы: очерки морфологии мировой истории. Т. 1-2, М., 1993

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

Kavolis V. Romanticism and Taoism: The Plane of Cultural Organization // *Comparative Civilizations Review*, v.5, 1980.

Krishna D. Comparative Philosophy: what it is and what it ought to be// *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, pp. 71-83.

[http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD\\_CTShc\\_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=zI5OQmlKo-&output=html](http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD_CTShc_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=zI5OQmlKo-&output=html)

Moore Ch.A. Preface // *Philosophy and Culture East and West. East-West Philosophy in Practical Perspectives*. University of Hawaii Press, Honolulu 1962, pp. V-VIII.

Nakamura H. *Ways of Thinking of Eastern Peoples; India, China, Tibet, Japan*. University of Hawaii Press: Honolulu, 1964.

Parsons T. *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, 1966.

Radhakrishnan S. *East and West: Some Reflections*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1956.

Raju P.T. *Introduction to Comparative Philosophy*. Lincoln, 1962.

Sri Aurobindo. *The Integral Yoga: Sri Aurobindo's Teaching Method and Practice*. N.Y., 1993.

Van Norden B. "An Open Letter to the Apa". *Proceedings and Addresses of the Apa*. Newark, DE: American Philosophical Association, 1996.

## Тема 5

Деррида Ж. Насилие и метафизика // Письмо и различие. М., 2000, С. 124-248.

Колесников А. Философская компаративистика в истории идей. 2003.  
<http://ideashistory.org.ru/pdfs/03kolesnikov.pdf>

Deleuze G., Guattari F. *Nomadology: The War Machine*. N.Y., 1992.

Krishna D. Comparative Philosophy: what it is and what it ought to be// *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, pp. 71-83.

[http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD\\_CTShc\\_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=zI5OQmlKo-&output=html](http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD_CTShc_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=zI5OQmlKo-&output=html)

Larson J.J. The Age-Old Distinction between the Same and the Other. *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, pp. 3-18.

[http://books.google.com/books?id=aGjRiq3NiMMC&pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&source=web&ots=zI5OQmlKo-&sig=QMpDKLZvD\\_CTShc\\_JKSLMzIrI00#PPP1,M1](http://books.google.com/books?id=aGjRiq3NiMMC&pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&source=web&ots=zI5OQmlKo-&sig=QMpDKLZvD_CTShc_JKSLMzIrI00#PPP1,M1)

Liotard, Jean-Francois. *The Differand: Phrases in Dispute*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

Littlejohn R. Comparative philosophy // The Internet Encyclopedia of Philosophy. 2006.  
<http://www.iep.utm.edu/c/comparat.htm>

MacIntyre A. "Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues". *Culture and modernity: East-West Philosophic Perspectives*. Honolulu, 1991, pp. 104-123.

Marcos, S. *Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions* Leiden & Boston: Brill, 2006.

Mills E. "From Comparative to Cross-cultural philosophy", 2007.  
<http://www.hawaii.edu/phil/gradconf/file/Mills.pdf>

Nakamura H. "The Meaning of the Terms "Philosophy" and "Religion" in Various Traditions". *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, Pp. 137-151.

[http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD\\_CTSbc\\_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=z15OQmlKo-&output=html](http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD_CTSbc_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=z15OQmlKo-&output=html)

Nussbaum M. *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. N.Y., 1997  
Oyewùmi O. *The Invention of Women. Making African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press, Minneapolis & London, 1997.

Potter K. H. "Metaphor as Key to Understanding the Thought of Other Speech Communities". *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, Pp. 19-35.

[http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD\\_CTSbc\\_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=z15OQmlKo-&output=html](http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD_CTSbc_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=z15OQmlKo-&output=html)

Rosemont H. Jr. "Against Relativism". *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton Univ. Press, 1988, pp. 36-70. [http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD\\_CTSbc\\_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=z15OQmlKo-&output=html](http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD_CTSbc_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=z15OQmlKo-&output=html)

Wong D. "Three Kinds of Incommensurability". *Relativism. Interpretation and Confrontation*. Notre Dame, 1989, pp. 140-159.

## **Тема 6**

Миньоло В.Д. "Стойкое очарование (или эпистемологическая привилегия современности и куда двигаться дальше) // *Личность. Культура. Общество*. Том V, вып. 3—4 (17—18), 2003, стр. 87-115.

Петякшева Н. Латиноамериканская "философия освобождения" в контексте компаративистики. М, 2000.

Петякшева Н. Компаративистика как основа интеркультурности // Рабочие тетради по компаративистике. Гуманитарные науки, философия и компаративистика. Web-кафедра философской антропологии, 2003, стр. 16-21, [http://www.anthropology.ru/ru/texts/petjak/kompar\\_3.html](http://www.anthropology.ru/ru/texts/petjak/kompar_3.html).

Форнет-Бетанкур Р. Интеркультурность и неолиберальная глобализация // Диалог цивилизаций как призвание. М., 2007, стр. 37-45.

Dussel E. Europe, Modernity and Eurocentrism // *Nepantla. Views from South*. Volume 1, Issue 3, 2000, P. 465-478.

Dussel E. World System and "Trans"-Modernity // *Nepantla. Views from South*. № 3.2, 2002, P.221-244.

Dussel E. *Philosophy of Liberation*. Translated by A. Martines and Ch. Morkovsky. Wipf & Stock Publishers, Eugene, Oregon, 1985.

Dussel E. *Liberacion Latinoamericana y Emanuel Levinas*. Buenos Aires, 1975.

Escobar A. "Worlds and Knowledges Otherwise?: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program" // *Cuadernos del CEDLA*, No. 16, 2004 (reprinted in: *Cultural Studies*, vol. 21, No. 2-3, March-May 2007, pp. 179-210)

Euben R. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton University Press, Princeton, 1999.

Fornet-Betancour R. An alternative to globalization: theses for the development of an intercultural philosophy. *Latin American Perspectives on Globalization: Ethics, Politics, and Alternative Visions*. Rowman and Littlefield Publishers: Lanham, Oxford, N.Y., 2002, pp. 230-236.

Kusch R. *El pensamieto indigenay popular en America*. Buenos Aires, 1973.

Maldonado-Torres N. "Imperio y colonialidad del ser". Presented at the XXIV International Congress, LASA, Dallas, March 27-29, 2003.

Maldonado-Torres N. "On the Colonaility of Being" // *Cultural Studies* vol. 21, No. 2-3, March-May 2007, pp. 240-269

Mignolo W. *The Darker Side of the Renaissance* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

Mignolo W. *The Idea of Latin America*. N.Y. & L.: Blackwell Publishing, 2005.

Mignolo W. "The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism" // *Public Culture* 12.3. Fall 2000b.

Mignolo W. 2002. "The Enduring Enchantment : (or the Epistemic Privilege of Modernity and Where to Go from Here)". *The South Atlantic Quarterly* 101: 4. Fall. 927—954.

Mignolo W. "Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of De-coloniality" // *Cultural Studies* vol. 21, No. 2-3, March-May 2007, pp. 449-514.

Mignolo W. "Epistemic disobedience: the de-colonial option and the meaning of identity *in* politics". *Caliban. Journal of the Caribbean Philosophical Association* (forthcoming 2008).

Mignolo W. D. and Tlostanova M. "Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge". *European Journal of Social Theory* Vol. 9, No 1, 2006, pp. 205-221.

Panikkar R. Aporias in the Contemporary Philosophy of Religion. *Man and World*, 1980, No 13: 3-4.

Panikkar R. *The Intra-Religious Dialogue*, 1st ed. New York: Paulist Press, 1978.

Panikkar R. *Myth, Faith and Hermeneutics*. New York: Paulist Press, 1979.

Panikkar R. Cross-Cultural Studies: The Need for a New Science of Interpretation. *Monchanin* No 8:3-5, 1975, pp. 12-15.

Panikkar R. *Invisible Harmony*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Panikkar R. *The Unknown Christ of Hinduism*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1981.

Panikkar R. "What is comparative philosophy comparing ?" // *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, pp. 116-136

*Polylog. Forum for Intercultural philosophy*. <http://www.polylog.org/>

Quijano A. "Coloniality of Power, Knowledge, and Latin America" // *Nepantla: Views from South*, № 1, 2000, pp. 533-580.

Quijano A. "Globalizacion, colonialidad y democracia" // *Tendencias Basicas de Nuestra Epoca: globalizacion y democratia*. Instituto de Altos Estudios Diplomaticos "Pedro Gual", Caracas, 2001, pp. 25—28.

Quijano A. and Wallerstein I. "Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World System". *International Social Science Journal* 134, 1992, p. 549—550.

## ССЫЛКИ НА ИНТЕРНЕТ-РЕСУРСЫ

1) Web-кафедра философской антропологии

<http://www.anthropology.ru/>

2) The internet encyclopedia of philosophy

<http://www.iep.utm.edu/>

3) Comparative methods in political and Social research

<http://poli.haifa.ac.il/~levi/method.html>

4) Comparative religion

<http://www.comparative-religion.com/>

5) China in Western thought and culture. *Dictionary of the history of ideas*

<http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv1-48>

6) The Orientalist Painters

[http://orientaliste.free.fr/index\\_eng.html](http://orientaliste.free.fr/index_eng.html)

7) *Колесников А.* Философская компаративистика в истории идей. 2003.

<http://ideashistory.org.ru/pdfs/03kolesnikov.pdf>

8) *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy.* Ed. Gerald James Larson and Eliot Deutsch

[http://books.google.com/books?](http://books.google.com/books?id=aGjRiq3NiMM&printsec=titlepage&dq=krishna+interpreting+across+boundary&hl=ru&output=html&source=gs_toc_s&cad=1)

[id=aGjRiq3NiMM&printsec=titlepage&dq=krishna+interpreting+across+boundary&hl=ru&output=html&source=gs\\_toc\\_s&cad=1](http://books.google.com/books?id=aGjRiq3NiMM&printsec=titlepage&dq=krishna+interpreting+across+boundary&hl=ru&output=html&source=gs_toc_s&cad=1)

9) *Шохин В. Ф.И.* Щербатской и его компаративистская философия.

<http://www.philosophy.ru/iphras/library/shohin.html>

10) *О. Розенберг.* Проблемы буддийской философии.

<http://psylib.org.ua/books/rozeo02/index.htm>

11) Foundation for Intercultural Philosophy and Art

<http://home.concepts-ict.nl/~kimmerle/inhalt.htm>

12) The Paideia Project on-line

<http://www.bu.edu/wcp/index.html>

13) Polylog. Forum for Intercultural Philosophy

<http://www.polylog.org/>

14) Worlds and Knowledges Otherwise. A Web-dossier.

<http://www.jhfc.duke.edu/wko/>

## ОБЩЕЕ ОПИСАНИЕ КУРСА

**Название курса:** Философская компаративистика

Курс адресован магистрам, обучающимся по направлению "Философия" (520400) и специализирующимся в области философской компаративистики. Он является обязательным, но может быть и курсом по выбору. Данный курс может быть предложен и на других отделениях гуманитарных и социальных наук. Курс предполагает предварительное знакомство слушателей с дисциплиной "Введение в философскую компаративистику", в процессе которого они уже должны были овладеть основными базовыми знаниями в области сравнительного изучения философии. В данном же курсе предполагается дальнейшее углубление этих знаний и акцент на теоретических и методологических проблемах, а также на новейших направлениях и тенденциях в компаративной философии. Курс носит смешанный, теоретико-практический характер.

**Цели и задачи курса**

*Цели курса:*

- - Дать слушателям наиболее целостное представление о генеалогии, современном состоянии, методологических проблемах и перспективах развития философской компаративистики как области историко-философского знания;
- - В более широком смысле курс ставит целью выравнивание перевеса технократического типа образования и знания и реабилитацию гуманитарного знания, действующего в сфере понимания, вчувствования, актуализацию критического, а не только позитивного знания;
- - Важнейшей целью этого курса, связанной с самой сутью дисциплины, которой он посвящен, является и корректировка европоцентристских моделей знания и введение в интеллектуальное и образовательное пространство иных эпистемологических моделей, рассматриваемых в диалогических отношениях с западной традицией;
- - Наконец, этот курс, как и вся модель гуманитарного образования XXI века, ставит целью и развитие критического самосознания и критического мышления у студентов, культуры диалога на равных, осознания важности и ценности каждой жизни и каждой философской традиции;
- - В центре курса стоит идея этической и политической ответственности за продуцирование, распространение, трансформацию и применение знаний. А значит, его глубинной целью является способствовать воспитанию новых субъектностей XXI века, хорошо адаптированных к глобальным потокам информации, масс-медиа, людей и капиталов. Такая транскультурная и транс-эпистемологическая субъектность, к воспитанию которой и направлен курс, воспринимает иные культуры, традиции, цивилизации, индивидов, философию и образование не как препятствие, которое нужно привести к общему знаменателю *своего*, а как вполне самостоятельных субъектов или явления с собственными диспозициями и характеристиками, с которыми надо вступать в диалог на равных, в эгалитарное интеллектуальное и культурное взаимодействие, а не *присвоение* иного.

Для реализации поставленных целей предполагается решить следующие *задачи*:

- - проблематизировать философскую компаративистику, как область научных исследований, провести деконструкцию ее целей, задач, научного аппарата и методов;
- - проследить генеалогию философской компаративистики в ее прочной связи с риторикой модерности и порождаемой ею традицией восприятия другого как присвоения или отторжения и рассмотреть "темную" и "светлую" сторону компаративистики;
- - сфокусироваться на методологических тупиках сравнительного анализа и путях выхода из них, предлагаемых западной и незападной философией;
- - проанализировать проблему размывания границ между философским и другим гуманитарным знанием в рамках компаративистики и проследить ее принципиально междисциплинарный характер;
- - сконцентрироваться на проблеме эволюции философской компаративистики в конце XX века-начале XXI вв. и ее перехода в новое качество (интеркультурная философия, транскультурная философия);
- - рассмотреть ряд конкретных примеров новейшей кросс-культурной и транс-эпистемологической мировой философии.

### ***Инновационность курса***

Курс разрабатывается в рамках реализации подпроекта Инновационной Образовательной Программы (ИОП) РУДН "Развитие мультикультурной образовательной среды международного классического университета". Этот подпроект является частью комплексной ИОП "Создание инновационных образовательных программ и формирование инновационной образовательной среды, позволяющих эффективно реализовывать государственные интересы РФ через систему экспорта образовательных услуг", сочетающей в себе как инновации в подготовке высококвалифицированных кадров по приоритетным



направлениям развития науки, так и инновации в методиках и средствах обучения, основанных на новейших информационно-телекоммуникационных технологиях.

В системе образования XXI века изучение проблем межкультурного взаимодействия в области философии, политологии, международных отношений, государственного и муниципального управления и других социальных и гуманитарных наук закономерно выдвигается на первый план. В связи с этим ознакомление студентов-магистров с ведущими мировыми тенденциями в теоретическом осмыслении этой проблематики представляется важным и актуальным.

Курс является примером инновационного подхода в области формирующейся модели гуманитарного образования XXI века. Главным в стратегии этого типа образования и, соответственно, в курсе, является не снабжение студентов некой суммой фактов, набором абсолютных знаний, что характерно для технократической модели образования второй половины XX века, а предоставление им возможности научиться "быть собой", что обязательно связано не только с овладением позитивным знанием, но и с необходимостью его соотнесения с непосредственным личным и общественным опытом, с культивированием критического мышления, повышенной этической и политической ответственности и тонкого слуха в отношении истории, памяти, языков и космологий тех групп людей, которые оказались выброшены из проекта модерности. В конечном счете, данный курс и подобные ему инновационные курсы в области гуманитарных и социальных наук призваны подготовить молодое поколение к будущему активному участию в принятии решений всех групп населения на социальном, политическом, культурном, личностном и иных уровнях, сформировать из них адекватных членов настоящего гражданского общества, имеющих собственное мнение и могущих его выразить и защитить.

### ***Инновационность курса по содержанию***

заключается в том, что хотя подобные курсы и читаются в ряде университетов России, но они нередко носят дескриптивный и узко историко-философский характер, не затрагивая современных проблем и не подвергая деконструкции основы описываемого предмета. В данном же курсе упор сделан как раз на самые актуальные, активно дискутируемые в мировой науке вопросы связанные с состоянием и перспективами развития философской компаративистики и с ее переходом в новое качество. Важными аспектами инновационности курса по содержанию являются его намеренно диалогическая выстроенность, постоянное соотнесение западных и незападных путей трактовки различных проблем сравнительной философии, обнажение контекстуальной обусловленности ее основных категорий и терминов, последовательно проведенный на протяжении всего курса анти-европоцентристский подход. Если вопросы взаимодействия, разнообразия, диалога эпистемологических традиций и возникали в разных дисциплинах и курсах раньше, их интерпретация чаще всего носила достаточно традиционный характер в рамках истории философии, социальной философии, культурной антропологии, но не касалась категорий и проблематики таких новых и практически не существующих в отечественной традиции междисциплинарных отраслей гуманитарного знания, как пост и де-колониальный дискурс, культурные исследования, специфические гуманитарные аспекты глобализации, постнациональных исследований и т.д. Данный курс как раз и направлен на устранение этого зияния и вводит в отечественный образовательный процесс новую проблематику и пути ее решения, открывая отечественный образовательный процесс для интердисциплинарных проектов, которые станут характерны уже для образования XXI века.

### ***Инновационность курса по методике преподавания***

состоит в том, что используется интерактивный метод обучения, при котором студенты максимально вовлекаются в учебный процесс, они не пассивно воспринимают лекции, монологическую речь преподавателя, а активно участвуют в дискуссиях, не просто читают некие тексты и пересказывают их содержание, а критически их осмысливают, представляя в обязательном порядке результаты опыта своего критического мышления не только преподавателю, но и вынося их на суд своих товарищей. Такая методика делает студентов-магистров соавторами курса вместе с преподавателем. Многие формы работы являются совместными, групповыми, что заставляет студентов учиться находить компромисс, работать

интеллектуально в команде, уважать другого и учиться искусству диалога В корне пересмотрен в курсе и существующий подход к написанию письменных работ, которые должны также носить сугубо творческий, проблемный, а не компилятивный характер.

### ***Инновационность курса по литературе***

заключается в том, что более половины материалов курса, несмотря на свою актуальность в мировом научном пространстве, мало известны отечественному читателю, не переводились и не публиковались в России.

### ***Инновационность курса по организации учебного процесса***

состоит, главным образом, в использовании системы зачетных единиц (кредитов), что позволяет легко и органично вписать этот курс в систему международного образовательного пространства.

### ***Сведения об авторе курса***

Мадина Владимировна Тлостанова, доктор филологических наук, профессор Кафедры сравнительной политологии. Научно-педагогический стаж - 13 лет, общее число научно-методических публикаций, статей в научных журналах - 99 (из них 4 монографии).

### ***Структура курса***

Кредит - 5, лекции - 20 часов, семинарские занятия - 20 часов, самостоятельная работа - 140 часов, всего - 180 часов.

### ***Темы лекций***

Тема 1 (ауд. 2 часа/ самост. 9 часов): Предмет, задачи, цели, методы, научный аппарат философской компаративистики.

Тема 2 (ауд. 2 часа/ самост. 9 часов): Становление и генеалогия компаративистики как научного метода.

Тема 3 (ауд. 2 часа/ самост. 5 часов): Предпосылки становления философской компаративистики в XIX веке.

Тема 4 (ауд. 2 часа/ самост. 6 часов): Основные вехи развития философской компаративистики в XX веке.

Тема 5 (ауд. 2 часа/ самост. 6 часов): Философская компаративистика в России.

Тема 6 (ауд. 4 часа/ самост. 15 часов): Методологические проблемы философской компаративистики и пути их преодоления в рамках инструментария западной философии.

Тема 7 (ауд. 6 часов/ самост. 30 часов): Незападные и иные альтернативные пути решения проблем философской компаративистики.

### ***Темы семинарских занятий***

Семинар 1 (ауд. 2 часа/самост. 5 часов): Некоторые аспекты методологии и гео-исторические условия становления компаративистики.

Семинар 2 (ауд. 2 часа/самост. 6 часов): Проблемы философской компаративистики XX века.

Семинар 3 (ауд. 2 часа/самост. 6 часов): Основные подходы, актуальные проблемы, формы существования отечественной философской компаративистики.

Семинар 4 (ауд. 2 часа/ самост. 4 часа): Обсуждение проектов творческих- работ.

Семинар 5 (ауд. 2 часа/ самост. 4 часа): Аттестация.

Семинар 6 (ауд. 2 часа/самост. 7 часов): Актуальные проблемы современной философской компаративистики. Ее переход в другое качество в контексте постмодернизма.

Семинар 7 (ауд. 2 часа/самост. 10 часов): Переход от компаративной философии к транскультурной и транс-эпистемологической.

Семинар 8 (ауд. 2 часа/самост. 10 часов): Философия Africana. Основные черты философии деколонизальности.

Семинар 9 (ауд. 2 часа): итоговая аттестация

Семинар 10 (ауд. 2 часа/самост. 8 часов): защита творческих работ

## **Описание системы контроля знаний**

### ***Условия и критерии выставления оценок***

От студентов требуется посещение лекций и практических занятий, а также обязательное активное участие в семинарах. Особо ценится умение вести дискуссию, творческий подход к анализу текстов, способность четко и емко формулировать свои мысли, а также качество подготовки презентаций и докладов. Большое внимание при выставлении оценки будет уделяться также качеству подготовки письменных рецензий на прочитанные тексты для обсуждения на семинаре, а также рецензий на творческие работы друг друга. 33% итоговой оценки составит творческая работа, подходить к написанию которой надо особенно серьезно и работать над которой следует в течение всего семестра.

### ***Общие правила выполнения письменных работ (письменных мнений, рецензий, итоговых творческих работ)***

К каждому семинару студенты готовят краткие (1-2 страницы) письменные мнения, критические прочтения тех или иных текстов, в которых отражены не только основные элементы прочитанного - обычно, это статьи или главы и отрывки из книг, но и вопросы для дискуссии во время семинара, призванные продемонстрировать, что они не только усвоили прочитанное и могут его воспроизвести, но и способны понять, какой круг теоретических и практических проблем поднимается в той или иной работе, как эти проблемы контекстуально обусловлены и связаны с остальной проблематикой курса, а также, каким образом можно оспорить позицию автора текста или на основании каких аргументов, согласиться с ней.

Темы творческих работ предлагаются самими студентами, по согласованию с преподавателем. В течение семестра проводится два занятия, на которых студенты представляют промежуточные результаты своих творческих работ (в середине семестра - 3-4 страницы, в конце семестра - 7-8 страниц) для совместного обсуждения и критики. Кроме того, используется система "peer reviewing", при которой студенты добросовестно читают творческие работы друг друга, выявляют их сильные и слабые стороны, определяют степень убедительности их аргументов, а также перспективы дальнейшего развития. На основании этого анализа студенты готовят краткие рецензии, с которыми затем выступают на семинаре.

Требования к набранным на компьютере творческим работам: двойной интервал, кегль - 14, цитирование и сноски в соответствии с принятыми международными стандартами, тщательная выверенность грамматики, орфографии и синтаксиса. Текст творческой работы должен быть не менее 15 страниц. Творческая работа не должна быть ни в коем случае реферативного, описательного характера, большое место в ней должно быть уделено аргументированному представлению своей точки зрения, критической оценке рассматриваемого материала и проблематики, что должно выявить их аналитические способности. Тестирование проводится с тем, чтобы проверить усвоение студентами материала курса, рекомендуемой преподавателем литературы, их умение успешно концептуализировать первоисточники, предложенные их вниманию. Текст презентаций докладов не должен превышать 5 страниц, а взаимных рецензий - 7 страниц.

### **Примерные типы письменных работ и форм устного контроля**

К каждому семинару студенты делятся на группы по 2-3 человека (в зависимости от количества слушателей). Затем каждая группа читает предложенные для обсуждения тексты и готовит краткие (1-2 страницы) письменные мнения. Эти письменные мнения рассылаются заблаговременно по электронной почте, чтобы дать возможность остальным участникам семинара подумать над предложенными проблемами. В ходе практического занятия группы имеют возможность выступить сначала со своей позицией - как коллективной, так и индивидуальной, а затем выслушать и, возможно, оспорить мнение других групп и индивидов.

Кроме того, к каждому занятию один или два студента готовят дополнительные краткие выступления (10-15 минут) по проблематике семинара, выходящие за рамки предложенных для обсуждения текстов. При подготовке к этим выступлениям они пользуются литературой, рекомендованной преподавателем и найденной самостоятельно. Во время такого выступления остальные студенты обязаны не просто пассивно слушать, а формулировать свои вопросы, сомнения, возражения, соображения к докладчику. После доклада каждый из участников семинара должен высказаться.

Вопросы для межсессионной и итоговой аттестации даются студентам непосредственно во время аттестационных испытаний. Объем работы ограничивается двумя академическими часами.

Два из семинарских занятий в течение семестра посвящаются обсуждению будущих проектов творческих работ и их презентации. В середине семестра каждый из слушателей курса готовит краткое описание будущей творческой работы, формулирует тему, намечает основной круг проблем, пути их решения и возможные выводы, а также источники, к которым собирается обращаться. Затем каждому студенту присваивается оппонент из числа слушателей, который должен прочитать его текст и высказать в устном и письменном виде свое мнение - замечания, пожелания, соображения по поводу выполнимости и целесообразности данного исследования. Во время устной презентации каждого из будущих проектов на семинаре помимо оппонента высказывают свое мнение и другие слушатели. Во второй части семестра студенты перерабатывают и завершают свой проект с учетом прошедших обсуждений и на последнем занятии представляют его переработанный вариант. Процедура обсуждения та же - каждому назначается оппонент, который готовит отзыв на прочитанный текст и представляет его на практическом занятии. В обсуждении принимает участие и остальная группа. Окончательный вариант творческой работы сдается преподавателю не позднее чем через 1 неделю после последнего занятия.

### **Пример организации семинарского занятия № 8**

Основные черты философии деколониальности, транскультурной и транс-эпистемологической философии.

#### **Цель семинара:**

Обсуждение, интерпретация и критический анализ текстов:

- "Walter Dignolo. Delinking. The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of decoloniality. *Cultural Studies*, V. 21, No 2-3, March-May 2007, pp. 449-518.

Студенты делятся на группы заблаговременно и готовят письменные мнения, как описано выше. Во время обсуждения ключевыми вопросами могут стать:

1. Что такое "эпистемологическое размежевание" в интерпретации автора?
2. Существует ли разница между деколониальным и постколониальным проектом, как они представлены в этой работе?
3. Как вы понимаете гео-политику знания и телесную политику знания, о которых идет речь в статье?
4. Что представляет собой риторика модерности? Почему для автора статьи важно вместо эмансипации и риторики спасения говорить о деколонизации и освобождении?

5. Как вы можете интерпретировать лозунг "не альтернативные модерности, а альтернативы проекту модерна"?
6. В чем состоит суть полемики автора статьи с Ю. Хабермасом?
7. Попытайтесь определить основные элементы грамматики деколонизальности, как они представлены в статье, а также ее соотношение с критической теорией Хоркхаймера.

Вопрос преподавателя для устного обсуждения:

Считаете ли вы, что проект расстыковки и деколонизального сдвига, представленный в этой работе, можно реализовать в мире в глобальном масштабе или он останется локальным проявлением контекстной философии? Удовлетворительны ли те пути реализации смены парадигмы мышления и бытия, которые обрисованы в статье и почему?

- "Lewis Gordon. Отрывки из книги Gordon L. *Existential Africana. Understanding Africana Existential Thought*. N.Y., L. 2000. Эссе "What does it mean to be a problem ?" (pp. 62-95), Existential borders of anonymity and superfluous invisibility. (pp. 153-163)

Студенты делятся на группы заблаговременно и готовят письменные мнения, как описано выше. Во время обсуждения ключевыми вопросами могут стать:

1. Как понимает "границу" Л. Гордон?
2. Охарактеризуйте основные элементы экзистенциальной философии Гордона в сравнении с французским экзистенциализмом, прежде всего Ж.-П. Сартра.
3. Каково понимание субъектности Гордоном?
4. Что такое "онтологическое излишество"?
5. Что такое "дисциплинарный декаданс"?

Вопрос преподавателя для устного обсуждения:

Какое место экзистенциальная философия Л. Гордона занимает в дискурсе "атлантической модерна"? С какими философскими традициями она ведет диалог или спорит?

**Организация самостоятельной работы**

Основывается на переводческой и редакторской деятельности, учитывая тот факт, что многие тексты, используемых в этом курсе, не переведены на русский язык и никогда не публиковались в России. Каждый студент в начале семестра получает задание для самостоятельной работы - перевод, комментирование и редакционную подготовку какого-либо текста на иностранном языке из списка литературы к курсу. В ходе этой работы студент может консультироваться с преподавателем и должен периодически (ежемесячно) отчитываться о проделанной работе в письменной форме (представлять части перевода и свои комментарии к ним).

**Балльная структура оценки:**

Посещение занятий - 10 баллов

Активная работа на занятии - 10 баллов

Систематическая самостоятельная работа - 20 баллов

Внутрисеместровая аттестация - 30 баллов

Творческая работа - 60 баллов

Доклад - 20 баллов

Итоговое испытание - 30 баллов

Всего - 180 баллов

**Шкала оценок:**

		Неуд		3		4	5	
Кредит	Сумма баллов	F	FX	E	D	C	B	A
		2	2+	3	3+	4	5	5+
5	180	менее 61	61	91	106	121	151	166

**Пояснение оценок**

A	Выдающийся ответ
B	Очень хороший ответ
C	Хороший ответ
D	Достаточно удовлетворительный ответ
E	Отвечает минимальным требованиям удовлетворительного ответа
FX	Оценка 2+ (FX) означает, что студент может добрать баллы только до минимального удовлетворительного ответа
F	Неудовлетворительный ответ (либо повтор курса в установленном порядке, либо основание для отчисления)

**Балльная оценка творческой работы:**

Из 60 возможных баллов, отводимых на творческую работу, различные ее аспекты оцениваются следующим образом:

Степень раскрытия темы	10
Оригинальность концепции	7
Библиография (объем, насколько она репрезентативна для темы работы, насколько она использована в подготовке проекта)	7
Степень владения студентом основными методами анализа социальных и гуманитарных наук, а также терминами и понятиями данного курса	7
Насколько самостоятельна работа (здесь имеются в виду прежде всего проблемы плагиата - явного и скрытого, а также способность автора творчески относиться к первоисточникам)	5
Умение студента грамотно и логически точно выстроить свою работу, придать ей стройную композицию, снабдить свой труд адекватным введением и заключением	7
Оформление работы (стиль, пунктуация, орфография)	5
Риторические навыки презентации своего проекта, дар убеждения	6

### ***Академическая этика***

Все имеющиеся в творческой работе сноски тщательно выверяются и снабжаются "адресами". Не допустимо включать в свою работу выдержки из работ других авторов без указания на это, пересказывать чужую работу близко к тексту без отсылки к ней, использовать чужие идеи без указания первоисточника. Это касается и источников, найденных в интернете. Необходимо указывать название сайта, его полный адрес и последнюю дату обращения к нему, в соответствии с международными требованиями. Все случаи плагиата должны быть исключены, все авторские права должны быть строго соблюдены. В конце работы дается исчерпывающий список всех использованных источников.

## **УЧЕБНАЯ ПРОГРАММА КУРСА "ФИЛОСОФСКАЯ КОМПАРАТИВИСТИКА"**

### ***УЧЕБНАЯ ПРОГРАММА***

**1. Курс "Философская компаративистика".** Программа курса / Глостанова М.В., д. филол. н., проф. Кафедры сравнительной политологии ФГСН РУДН, 2008.

**Кредит** - 5.

**Объем учебной нагрузки:**

20 часов - лекции, 20 часов - семинары, 140 часов - самостоятельная работа, всего - 180 часов. Направление - история философии, магистры (ГФМ-1)

### ***2. Актуальность курса***

Курс разрабатывается в рамках реализации подпроекта Инновационной Образовательной Программы (ИОП) РУДН "Развитие мультикультурной образовательной среды международного классического университета". Этот подпроект является частью комплексной ИОП "Создание инновационных образовательных программ и формирование инновационной образовательной среды, позволяющих эффективно реализовывать государственные интересы РФ через систему экспорта образовательных услуг", сочетающей в себе как инновации в подготовке высококвалифицированных кадров по приоритетным направлениям развития науки, так и инновации в методиках и средствах обучения, основанных на новейших информационно-телекоммуникационных технологиях.

В системе образования XXI века изучение проблем межкультурного взаимодействия в области философии, политологии, международных отношений, государственного и муниципального управления и других социальных и гуманитарных наук закономерно выдвигается на первый план. В связи с этим ознакомление студентов-магистров с ведущими мировыми тенденциями в теоретическом осмыслении этой проблематики представляется важным и актуальным.

Курс является примером инновационного подхода в области формирующейся модели гуманитарного образования XXI века. Главным в стратегии этого типа образования и, соответственно, в курсе, является не снабжение студентов некой суммой фактов, набором абсолютных знаний, что характерно для технократической модели образования второй половины XX века, а предоставление им возможности научиться "быть собой", что обязательно связано не только с овладением позитивным знанием, но и с необходимостью его соотнесения с непосредственным личным и общественным опытом, с культивированием критического мышления, повышенной этической и политической ответственности и тонкого слуха в отношении истории, памяти, языков и космологий тех групп людей, которые оказались

выброшены из проекта модерности. В конечном счете, данный курс и подобные ему инновационные курсы в области гуманитарных и социальных наук призваны подготовить молодое поколение к будущему активному участию в принятии решений всех групп населения на социальном, политическом, культурном, личностном и иных уровнях, сформировать из них адекватных членов настоящего гражданского общества, имеющих собственное мнение и могущих его выразить и защитить.

Учебно-методический комплекс носит междисциплинарный характер и находится на стыке истории философии, философской антропологии, культурологии, постколониальных и деколониальных и гендерных исследований и других гуманитарных дисциплин. Это не случайно, поскольку и сама философская компаративистика по определению является интердисциплинарной областью и на протяжении всего своего существования пересекалась и вступала в диалог с разными социальными и гуманитарными науками. Сегодня происходит еще более активный процесс размывания границ между философским и другим гуманитарным знанием в рамках компаративистики.

В обучении используется интерактивный метод, при котором студенты максимально вовлечены в учебный процесс, они не пассивно воспринимают лекции, монологическую речь преподавателя, а активно участвуют в дискуссиях, не просто читают некие тексты и пересказывают их содержание, а критически их осмысливают, представляя в обязательном порядке результаты опыта своего критического мышления не только преподавателю, но и вынося их на суд своих товарищей. Такая методика делает студентов-магистров соавторами курса вместе с преподавателем. Многие формы работы являются групповыми, что заставляет студентов учиться находить компромисс, работать интеллектуально в команде, уважать другого и учиться искусству диалога. В корне пересмотрен в курсе и существующий подход к написанию письменных работ, которые должны также носить сугубо творческий, проблемный, а не компилятивный характер.

### ***3. Целевая аудитория***

Предлагаемый учебный курс является междисциплинарным и находится на стыке истории философии, социальной философии, философской антропологии. Он предназначен для магистров, обучающихся по направлению "Философия", по специальности "Философская компаративистика", но может читаться и на других отделениях гуманитарного и социального профиля. Курс является частью совместной магистерской программы двойного диплома с департаментом философии университета Париж-8 "Философия и диалог культур". Курс является обязательным, но может быть и курсом по выбору. Он предполагает предварительное знакомство слушателей с курсом "Введение в философскую компаративистику". Курс носит смешанный, теоретико-практический характер, в нем одинаково важную роль играют и лекции, и семинарские занятия, на которых слушатели приобретают навыки ведения дискуссии, отстаивания и аргументации своей точки зрения, критического мышления и анализа, и самостоятельная работа.

### ***4. Цели и задачи курса***

#### ***Цели курса***

- - Дать слушателям наиболее целостное представление о генеалогии, современном состоянии, методологических проблемах и перспективах развития философской компаративистики как области историко-философского знания;
- - В более широком смысле курс ставит целью выравнивание перевеса технократического типа образования и знания и реабилитацию гуманитарного знания, актуализацию критического, а не только позитивного знания;
- - Важнейшей целью этого курса, связанной с самой сутью дисциплины, которой он посвящен, является и корректировка европоцентристских моделей знания и введение в интеллектуальное и образовательное пространство иных эпистемологических моделей, рассматриваемых в диалогических отношениях с западной традицией;



- - В центре курса стоит идея этической и политической ответственности за продуцирование, распространение, трансформацию и применение знаний. А значит, его глубинной целью является способствовать воспитанию новых субъектностей XXI века, хорошо адаптированных к глобальным потокам информации, масс-медиа, людей и капиталов. Такая транскультурная и транс-эпистемологическая субъектность, к воспитанию которой и направлен курс, воспринимает иные культуры, традиции, цивилизации, индивидов, философию и образование не как препятствие, которое нужно привести к общему знаменателю *своего*, а как вполне самостоятельных субъектов или явления с собственными диспозициями и характеристиками, с которыми надо вступать в диалог на равных, в эгалитарное интеллектуальное и культурное взаимодействие, а не *присвоение* иного.

Для реализации поставленных целей предполагается решить следующие **задачи**:

- - проблематизировать философскую компаративистику, как область научных исследований, провести деконструкцию ее целей, задач, научного аппарата и методов;
- - проследить генеалогию философской компаративистики в ее прочной связи с риторикой модерности и порождаемой ею традицией восприятия другого как присвоения или отторжения и рассмотреть "темную" и "светлую" сторону компаративистики;
- - сфокусироваться на методологических тупиках сравнительного анализа и путях выхода из них, предлагаемых западной и незападной философией;
- - проанализировать проблему размывания границ между философским и другим гуманитарным знанием в рамках компаративистики и проследить ее принципиально междисциплинарный характер;
- - сконцентрироваться на проблеме эволюции философской компаративистики в конце XX века-начале XXI вв. и ее перехода в новое качество (интеркультурная философия, транскультурная философия);
- - рассмотреть ряд конкретных примеров новейшей кросс-культурной и транс-эпистемологической мировой философии.

### **5. Содержание учебного пособия**

Теоретический материал курса разбит в соответствии с принципом модульности обучения на 7 тематических модулей. Каждая тема включает в себя следующие компоненты:

- теоретический лекционный материал (кроме темы 5, оставленной целиком на самостоятельное ознакомление и не освещенной в учебнике);
- краткий словарь по каждой теме;
- хрестоматийные статьи для обсуждения на семинарах, подготовки к дискуссиям, докладам, написания творческих работ, самостоятельного ознакомления, перевода и аннотирования (самостоятельная работа);
- перечень возможных тем докладов и сообщений по темам;
- рекомендуемая литература и коллекция ссылок на Интернет-ресурсы.

## **АННОТИРОВАННОЕ СОДЕРЖАНИЕ КУРСА**

### **Раздел 1 (1 кредит - 36 часов)**

**ТЕМА 1. Предмет, задачи, цели, методы, научный аппарат философской компаративистики** (лекции - 2 часа, самостоятельная работа - 9 часов).

- 1.1. Онтологический и гносеологический статус компарации.
- 1.2. Компаративистика и логические приемы и операции.

- 1.3. Методы компаративистики.
- 1.4. Заключение по аналогии.
- 1.5. Яблоки и апельсины: немного о ложной аналогии.
- 1.6. Переосмысление категории различия в постмодернизме.
- 1.7. Прикладные, диахронные, импрессионистические и другие определения компаративистики.
- 1.8. Эклектизм и синкретизм.
- 1.9. Универсалистское и партикуляристское направления компаративистики.
- 1.10. Компаративистика и история философии.
- 1.11. Место компаративистики в таксономии философских дисциплин на Западе.
- 1.12. Несколько слов о генеалогии компаративистики и этапах ее развития.
- 1.13. Особенности сравнительно-исторического метода.
- 1.14. Микро- и макро-компаративные исследования.
- 1.15. Проблема определения философии в компаративном разрезе и риторика модерности.
- 1.16. Основные черты современной компаративной философии.

**ТЕМА 2. Становление и генеалогия компаративистики как научного метода** (лекции - 2 часа, самостоятельная работа - 9 часов).

- 2.1. Почему компаративистика выделяется в научный метод в постпросвещенческой Европе?
- 2.2. Роль естественнонаучных достижений в становлении компаративного подхода.
- 2.3. Сравнительно-историческое языкознание.
- 2.4. Компаративная фольклористика и мифоведение.
- 2.5. Сравнительно-историческое литературоведение.
- 2.6. Историческая поэтика А. Веселовского.
- 2.7. Сравнительно-историческое религиоведение. Ф. Макс Мюллер.
- 2.8. Рождение социальных наук и очередное переосмысление дихотомии модернность/традиция во второй половине XIX в.
- 2.9. Зарождение цивилизационной компаративистики.
- 2.10. Глубинная связь компаративного метода с позитивизмом и эволюционизмом.
- 2.11. Диффузионизм.
- 2.12. Структурный функционализм.
- 2.13. От сходства к различию.

**ТЕМА 3. Предпосылки становления философской компаративистики в XIX веке** (лекции - 2 часа, семинары - 2 часа, самостоятельная работа - 10 часов)

- 3.1. Зачатки философской компаративистики в досовременный период.
- 3.2. Элементы философской компаративистики в эпоху первой модерности.
- 3.3. Компаративистика и ориентализм.
- 3.4. Еще несколько слов о дихотомном и дескриптивном подходах.
- 3.5. Человеческие таксономии как аргумент в пользу европейского превосходства.
- 3.6. Ориенталистский крен в архаику и ориентализм.
- 3.7. Роль "открытия" санскрита в развитии компаративистики.
- 3.8. Шлегель и индийская философия.

- 3.9. Макс Мюллер о задачах и методах компаративного исследования.
- 3.10. Компаративные элементы в философии А. Шопенгауэра.
- 3.11. Модель *philosophia perennis* Пауля Дойссена.
- 3.12. Развитие диффузионистских взглядов в работах Т. Кольбрука.
- 3.13. Гипотеза об индийском происхождении некоторых идей античной философии.

## **Раздел 2 (1 кредит - 36 часов)**

**ТЕМА 4. Основные вехи развития философской компаративистики в XX веке.** (лекции - 2 часа, семинары - 2 часа, самостоятельная работа - 12 часов)

- 4.1. Некоторые новые тенденции в компаративной философии XX века.
- 4.2. Концепция осевой эпохи Карла Ясперса и развитие компаративных исследований.
- 4.3. Актуализация ксенофилии и поворот к другому в компаративистике XX века.
- 4.4. Некоторые особенности развития цивилизационной компаративистики в XX веке.
- 4.5. Первые примеры "ответа центру" - Шри Ауробиндо и Нишида Китаро.
- 4.6. Поль Массон-Урсель.
- 4.7. Институализация компаративистики на Западе: международные конференции и журналы.
- 4.8. Диалог с западной философией - Пулла Тирупати Раджу.
- 4.9. Философская модель С. Радхакришнана.
- 4.10. Переосмысление компаративистики в философии Х. Накамуры.
- 4.11. Дальнейшее развитие компаративных исследований: Бен-Ами Шарфштейн, П. Грегор и другие.

**ТЕМА 5. Философская компаративистика в России.** (лекции - 2 часа, семинары - 2 часа, самостоятельная работа - 12 часов). Данная тема не освещается в учебнике в виду ограничений объема и ее относительной доступности для самостоятельного ознакомления.

- 5.1. Генеалогия российского востоковедения в контексте развития компаративистики и реализации имперского проекта.
- 5.2. Рецепция европейских теорий на российской почве: кривое зеркало вторичного европоцентризма.
- 5.3. Развитие российской буддологии.
- 5.4. Философские взгляды Ф. Щербатского.
- 5.5. Компаративистская деятельность В. Алексеева.
- 5.6. Трактровка буддизма О. Розенбергом.
- 5.7. Проблема трактовки единства всемирного культурного процесса. Н. Конрад.
- 5.8. Раннее российское исламоведение.
- 5.9. Цивилизационная теория Н. Данилевского.
- 5.10. Питирим Сорокин.
- 5.11. Развитие философской компаративистики в России в постсоветский период.

*В данном разделе дополнительно 2 часа отводится на проведение аттестации и 2 часа - на обсуждение проектов творческих работ.*

## **Раздел 3 (1 кредит - 36 часов)**

**ТЕМА 6. Методологические проблемы философской компаративистики и пути их преодоления в рамках инструментария западной философии** (лекции - 4 часа, семинары - 4 часа, самостоятельная работа - 28 часов). Разделы 6.8, 6.8.1, 6.8.2, 6.8.3, 6.8.4, 6.8.5, 6.9.1, 6.9.2 не представлены в учебнике в виду ограничений объема и относительной доступности их для самостоятельного изучения.

- 6.1. "Пороки" компаративистики в интерпретации М. Нассбаум.
  - 6.1.1. Дескриптивный расизм/шовинизм.
  - 6.1.2. Дескриптивный романтизм.
  - 6.1.3. Нормативный шовинизм.
  - 6.1.4. Нормативное аркадийство.
  - 6.1.5. Нормативный скептицизм.
- 6.2. Парадокс несоизмеримости.
- 6.3. Компаративистика как соревнование?
- 6.4. Диалогическое начало современной компаративистики.
- 6.5. Перенниализм.
- 6.6. Дискуссии по поводу будущего философской компаративистики.
- 6.7. Кросс-культурная философия вместо компаративной?
- 6.8. Попытка выхода из дилеммы непроницаемости другого и концептуализации путей диалогизирования с ним посредством герменевтических подходов.
  - 6.8.1. Герменевтический круг.
  - 6.8.2. Критика Ю. Хабермасом позиции Гадамера.
  - 6.8.3. Концепция Апеля.
  - 6.8.4. Герменевтическая модель П. Рикера.
  - 6.8.5. Прагматическая герменевтика Р. Рорти.
- 6.9. Философская компаративистика в ситуации постмодерна.
  - 6.9.1. Номадология Ж. Делеза и Ф. Гваттари.
  - 6.9.2. Понятие "другого" в философии Ж. Дерриды.
  - 6.9.3. Гетеротопии М. Фуко.

#### ***Раздел 4 (1 кредит - 36 часов)***

**ТЕМА 7. Незападные и иные альтернативные пути решения проблем философской компаративистики** (лекции - 4 часа, семинары - 2 часа, самостоятельная работа - 30 часов). Разделы 7.5, 7.6 не представлены в учебнике в виду ограничений объема и доступности этих проблем для самостоятельного изучения.

- 7.1. Изменение соотношения категорий национального и общечеловеческого в современной компаративистике.
- 7.2. Философия освобождения.
- 7.3. Интеркультурная философия и компаративистика. Взгляды Рауля Форнет-Бетанкура.
- 7.4. Диатопическая герменевтика, диалогический диалог и гомеоморфная эквивалентность Раймундо Паниккара.
- 7.5. Современная исламская философия как двойная критика.
- 7.6. Постколониальный дискурс - диалог третьего мира с постмодерном.

## **Раздел 5 (1 кредит - 36 часов)**

**ТЕМА 7. Незападные и иные альтернативные пути решения проблем философской компаративистики** (лекции - 2 часа, семинары - 2 часа, самостоятельная работа - 20 часов) Разделы 7.7, 7.8 не представлены в учебнике в виду ограничений объема и относительной доступности этих проблем для самостоятельного изучения.

7.7. Гендерная транскультурная философия.

7.8. Карибская транскультурная философия как спор с западной традицией. "Разум Калибана".

7.9. Международный деколониальный проект как транс-эпистемологическая философия.

*В данном разделе дополнительно 2 часа отводится на проведение финальной аттестации, 2 часа - на защиту проектов творческих работ и 8 часов - на самостоятельную работу по подготовке к этой защите.*

### **6. Особенности организации учебного процесса**

В данном курсе будут использованы следующие виды и формы организации учебной деятельности:

- лекции;
- семинарские занятия в форме дискуссий;
- самостоятельная работа над текстами на бумажных и электронных носителях;
- самостоятельная работа по подготовке докладов, сообщений, а также творческой итоговой работы по курсу;
- очные и электронные консультации (т.е. с использованием электронной почты);

Так как курс предназначен магистрам, то в качестве выходной (итоговой) работы выступает написание качественной творческой работы.

**7. Самостоятельная работа** занимает важное место в данном курсе. Она заключается в переводческой и редакторской деятельности, учитывая тот факт, что многие тексты, используемых в этом курсе, не переведены на русский язык и не публиковались в России. Каждый студент в начале семестра получает задание для самостоятельной работы - перевод, комментирование и редакционную подготовку какого-либо текста на иностранном языке из списка литературы к курсу. В ходе этой работы студент может консультироваться с преподавателем и должен периодически (ежемесячно) отчитываться о проделанной работе в письменной форме (представлять части перевода и свои комментарии к ним).

Консультации будут осуществляться не только очно, но и с помощью электронной почты в ходе самостоятельного изучения слушателями материала, а также при выполнении индивидуальных заданий, в том числе, по другим возникающим вопросам в ходе учебного процесса.

### **8. Аттестационные требования**

Для успешного прохождения курса студенты должны выполнять все требования и виды работ, предусмотренных в этом курсе, а именно, посещать лекции, принимать активное участие в семинарских занятиях. Последнее включает: выступление в качестве организатора и лидера дискуссии (для каждого студента по крайней мере однажды за семестр), выступление с презентацией (также, хотя бы один раз за время обучения), общее участие в дискуссии (на каждом семинарском занятии), подготовка и сдача преподавателю своих письменных критических мнений по обсуждаемым вопросам и текстам, вопросов для дискуссии на семинаре (к каждому семинару), подготовка письменных и устных рецензий на творческие работы друг друга.

33 % итоговой оценки составляет творческая работа, подходить к написанию которой надо особенно серьезно и работать над которой надо в течение всего семестра, периодически консультируясь с преподавателем и отчитываясь о своей работе на двух специально предусмотренных семинарах. Текст творческой работы должен быть не менее 20 страниц (14 кеглем, шрифт times new roman, через полтора интервала). Творческая работа не должна быть реферативного, описательного характера, большое место в ней должно быть уделено аргументированному представлению своей точки зрения, критической оценке рассматриваемого материала и проблематики.

Темы творческих работ предлагаются самими студентами, по согласованию с преподавателем. В течение семестра проводится два занятия, на которых студенты представляют промежуточные результаты своих творческих работ (в середине семестра - 3-4 страницы, в конце семестра - 7-8 страниц) для совместного обсуждения и критики.

Для первого занятия студенты готовят заранее описание будущей работы, формулируют темы, намечают основной круг проблем, пути их решения и возможные (ожидаемые) выводы, а также источники, к которым собираются обращаться. За неделю до занятия они знакомят со своими наработками преподавателя и оппонента. Используется система "peer reviewing", при которой студенты читают творческие работы друг друга и готовят на них краткие рецензии. Каждому студенту присваивается оппонент из числа слушателей, который должен прочитать его текст и высказать в устном и письменном виде свое мнение - замечания, пожелания, соображения по поводу выполнимости и целесообразности данного исследования. Во время устной презентации каждого из будущих проектов на семинаре помимо оппонента высказывают свое мнение и другие слушатели.

На итоговом занятии студенты представляют уже переработанный вариант проекта своей творческой работы. Как и в середине семестра, за неделю до защиты студенту присваивается оппонент из числа студентов, который знакомится с переработанным вариантом проекта, наряду с преподавателем, и готовит рецензию с конструктивными рекомендациями по окончательной доработке текста. Во время защиты оппонент выступает с рецензией, а защищающийся должен ответить на его вопросы, замечания, пожелания, соображения. Окончательный вариант творческой работы с учетом результатов этого последнего семинара сдается преподавателю через 1-2 недели после последнего занятия.

## **9. СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

### **9.1. Литература для обсуждения на семинарских занятиях:**

1. Ю.М. Лотман "К построению теории взаимодействия культур" (семиотический аспект). Лотман Ю.М. Семиосфера. Санкт-Петербург, 2000, стр. 603-614 (тема 1-3).
2. Edward Said. Orientalism. (отрывок из книги) The Postcolonial Studies Reader. Eds. B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin. L. & N.Y., 1995, pp. 87-91 (тема 2-3).
3. Корнеев М. Я. Зарубежная сравнительная философия XX века. Проблемы концептуализации. В кн. Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Сборник к 75-летию профессора М.Я. Корнеева. Серия "Мыслители". Выпуск 11. СПб, 2002. С. 13-27 (тема 3-4).
4. Jerald James Larson. The Age-Old Distinction between the Same and the Other. *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, pp. 3-18.  
[http://books.google.com/books?id=aGjRiq3NiMMC&pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&source=web&ots=zI5OQmlKo-&sig=QMpDKLZvD\\_CTShc\\_JKSLMzIrI00#PPP1,M1](http://books.google.com/books?id=aGjRiq3NiMMC&pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&source=web&ots=zI5OQmlKo-&sig=QMpDKLZvD_CTShc_JKSLMzIrI00#PPP1,M1) (тема 4, 6)
5. Ф. Дальмайр "Глобальная этика. Преодоление дихотомии "универсализм" - "партикуляризм". В кн. Сравнительная философия. Моральная философия в контексте многообразия культур. М, 2004, стр. 274-297 (тема 4, 6)
6. Raimundo Panikkar. "Religion, Philosophy and Culture". Polylog. Forum for Intercultural philosophy, 2000, <http://www.polylog.org/> (тема 4, 7).

7. А.С. Колесников. Философская компаративистика и диалог культур // Россия и Грузия: диалог и родство культур. Материалы симпозиума. Вып. 1. Санкт-Петербургское философское общество, 2003, стр. 185-205 (тема 4, 7)
8. М. Степанянц. Метафора "золотая середина" как ключ к пониманию общего и частного в философии морали. В кн. Сравнительная философия. Моральная философия в контексте многообразия культур. М, 2004, с. 51-59. (тема 3, 4, 6)
9. Шохин В. Ценности или блага ? О "теоретических каркасах" одной "практической философии". В кн. Сравнительная философия. Моральная философия в контексте многообразия культур. М, 2004, с. 165-181. (тема 4, 5)
10. Кирабаев Н.С. Мусульманская культура перед дилеммой: мультикультурализм или культурная вестернизация. В кн. Диалог культур как призвание. М, 2007, Стр. 23-36. (тема 5, 7)
11. Петякшева Н.И. Интеркультурность как вектор и перспектива современной философии. В кн. "Глобализация и мультикультурализм. М., 2005, с. 204-216. (тема 7)
12. Bilimoria P. Towards a Creative Hermeneutics of Suspicion: Recovering Ricoeur's Intervention in the Gadamer-Habermas Debate with Post-Implications // *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy 1998*, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContBili.htm> (тема 6)
13. Ethan Mills. "From Comparative to Cross-cultural philosophy". 2007. <http://www.hawaii.edu/phil/gradconf/file/Mills.pdf> (тема 6)
14. Shu-Mei Shih. "Towards an ethnics of transnational encounter, or when does a Chinese woman become a feminist? *A Journal of Feminist Cultural Studies*. No 15.2, 2002, pp. 90-126 (тема 7)
15. Daya Krishna. Comparative Philosophy: what it is and what it ought to be// *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, pp. 71-83. [http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD\\_CTShc\\_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=z15OQmlKo-&output=html](http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD_CTShc_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=z15OQmlKo-&output=html) (тема 7)
16. Ebrahim Musa. "The Debts and Burdens of Critical Islam" *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism*. Oneworld: Oxford, 2003, pp. 111-127. (тема 7)
17. Walter Mignolo. On Describing ourselves Describing ourselves: Comparatism, Differences, and Pluritopic Hermeneutics // *The Darker Side of Renaissance*. University of Michigan Press, 1995, pp. 1-25 (тема 7).
18. Lewis Gordon. Отрывки из книги Gordon L. *Existentialia Africana. Understanding Africana Existential Thought*. N.Y., L. 2000. Эссе "What does it mean to be a problem ?" (pp. 62-95), Existential borders of anonymity and superfluous invisibility. (pp. 153-163) (тема 7)
19. Edouard Glissant. *Poetics of Relation*. Ann Arbor, 1997, главы "Errantry, Exile" (pp. 11-22), "Transparency and opacity" (pp. 111-120) (тема 7)
20. Nelson Maldonado-Torres. "On the coloniality of Being". *Cultural Studies*, V. 21, No 2-3, March-May 2007, pp. 240-270 (тема 7).
21. Walter Mignolo. Delinking. The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural Studies*, V. 21, No 2-3, March-May 2007, pp. 449-518 (тема 7).
22. Enrique Dussel. World-System and Trans-Modernity. *Nepantla*. No 3.2., 2002, pp. 221-244 (тема 7).

**9.2. Литература для подготовки к семинарским занятиям, докладом и сообщениям, для написания творческих работ:**

1. Kasulis T. P. *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Differences*. Univ. of Hawaii Press, 2002 (тема 1, 4, 6).
2. Петякшева Н.И. Латиноамериканская "философия освобождения" в контексте компаративистики. М., 2000 (тема 7).

3. Петякшева Н.И. Компаративистика. Культурология. Энциклопедия. В 2 т. М., 2007, т. 1, стр. 960-963 (тема 1).
4. Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998. (тема 5)
5. В.Г. Николаев. Сравнительный метод. Культурология. Энциклопедия. В 2 т. М., 2007, т. 2, стр. 551-555 (тема 2).
6. Said E. *Orientalism*. N.Y., 1978 (тема 2, 3).
7. Б. Ерасов. Общие критерии дихотомного сопоставления социокультурных оснований Запада и Востока. В кн. Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М.: Аспект Пресс, 2001, стр. 246-255 (тема 3, 4, 5)
8. М. Степанянц. Восток в диалоге культур. В кн. Диалог цивилизаций как призвание. М., 1997, стр. 133-149 (тема 3, 4, 5).
9. Корнеев М.Я. У истоков концептуализации сравнительной философии: Поль Массон-Урсель /История философии, культура и мировоззрение. К 60-летию профессора А.С. Колесникова. СПб., 2000; <http://anthropology.ru> (тема 4)
10. Лысенко В. Компаративистика в России // Сравнительная философия. М., 2000, с. 146-166 (тема 5).
11. Nussbaum M. *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Harvard University Press, 1997 (тема 6).
12. R. Fornet-Betancourt, J. J. Tamayo-Acosta. *Interculturalidad, Dialogo Interreligioso Y Liberacion*. Editorial Verbo Divino, 2005 (тема 7).
13. Panikkar R. "What is comparative philosophy comparing?" *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, Pp. 116-136 (тема 7)
14. Jesse Fleming. Comparative philosophy: its Aims and Methods// *Journal of Chinese Philosophy*. No 30:2, June 2003, pp. 259-270 (тема 1, 7).
15. Bhabha H. "The Postcolonial and the Postmodern. The Question of Agency". *The Location of Culture*. L., N.Y., 1994, pp. 171-197 (тема 7).
16. Amato P. "African Philosophy and Modernity" // *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*. Blackwell Publishers: Cambridge, 1997, Pp. 71-100 (тема 6, 7).
17. Ziai H. "Recent Trends in Arabic and Persian Philosophy" // *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge University Press, 2005, 405-425 (тема 7).
18. Walter Mignolo. On Describing ourselves Describing ourselves: Comparatism, Differences, and Pluritopic Hermeneutics // *The Darker Side of Renaissance*. University of Michigan Press, 1995, pp. 1-25 (тема 7).
19. Bogue A. *Black Heretics. Black Prophets. Radical Political intellectuals*. Routledge, L., N.Y., 2003, p. 1-25 (тема 7)
20. Henry H. *Caliban's Reason*. L., N.Y., 2000, p. 117-143, 167-197 (тема 7).
21. Mignolo W. & Tlostanova M. 2007. "The Logic of Coloniality and the Limits of Postcoloniality". *The Postcolonial and the Global: Connections, Conflicts, Complicities*, edited by John Hawley and Revathi Krishnaswamy. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 109-123 (тема 7).
22. Quijano A. "Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*, V. 21, No 2-3, March-May 2007, pp. 168-178 (тема 7).
23. История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб., 1997 (тема 1-7).
24. Сравнительная философия. М., 2000 (тема 3, 4).
25. David Dilworth. *Philosophy in World Perspective. A Comparative Hermeneutics of the Major Theories*. Yale University Press, 1989 (тема 3, 4, 6).
26. Walter Benesch. *An Introduction to Comparative Philosophy: A Travel Guide to Philosophical Space*. Palgrave Macmillan; 2000 (тема 1, 3, 4, 6).

### **9.3. Дополнительная литература:**



1. Smart, Ninian. 'The Philosophy of Worldviews, or the Philosophy of Religion Transformed'. *Religious Pluralism and Truth" Essays on the Cross-Cultural Philosophy of Religion*, Albany, 1995, pp. 17-31.
2. M. Tlostanova. Comparative Studies in Russia. A New Discipline or a Continuation of a Tradition? *Comparative Literature. Issues and Methods*. Ed. Lisa Block de Behar. Montevideo, 2000, pp. 185-202.
3. Mignolo W. "Canons A(nd)Cross-Cultural Boundaries (Or, Whose Canon are We Talking about?)" *Poetics Today*, Vol. 12, No. 1. (Spring, 1991), pp. 1-28.
4. Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М.: Аспект Пресс, 2001.
5. А. Андрияускас. Восток и запад в зеркале современной компаративистской методологии. В кн. Диалог цивилизаций как призвание. М., 1997, стр. 46-58.
6. Raju P.T. *Introduction to Comparative Philosophy*. Lincoln, 1962.
7. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995.
8. Lugones M. "Heterosexualism and the Colonial /Modern Gender System". *Hypatia* vol. 22, no. 1 (Winter 2007). pp. 186-209.
9. Mignolo W. & Tlostanova M. "Theorizing From the Border. Shifting to the Geo- Body-Politics of Knowledge" *European Journal of Social Theory* 9/2; 2006; pp. 205-221.
10. Петякшева Н.И. Понятие "национальная философия" в контексте современной философии /Глобализация и мультикультурализм. М.: Изд-во РУДН, 2005.
11. Радхакришнан С. Индийская философия. В 2 т. М., 1956-57.
12. Интернет-ресурсы: [статьи на Сайте Web-кафедры философской антропологии](#)

### **10. Примерные темы докладов и сообщений:**

1. Компаративистская методология и взгляды Раймундо Паниккара (тема 1, 7);
2. Основные принципы интеркультурной философии (тема 1, 7);
3. Книга Э. Саида "Ориентализм" и деконструкция дихотомии "Запад-Восток" (тема 2, 3, 4);
4. Латиноамериканская философия освобождения (тема 7);
5. Критика П. Сорокиным цивилизационных теорий Н. Данилевского, О. Шпенглера и А. Дж. Тойнби (тема 3, 4, 5);
6. Имперское и колониальное различие и колониальность бытия в компаративном разрезе (тема 7);
7. Эволюция индийской традиции философской компаративистики в XX веке (тема 3, 4);
8. Вклад Хадзиме Накамура в решение методологических проблем философской компаративистики (тема 3, 4);
9. Компаративистская концепция Томаса Касулиса (тема 6);
10. Философия сапатистас - диалог космологии нахуа и западной социальной философии (тема 7);
11. Ф. Фанон и французский экзистенциализм (тема 6, 7);
12. Философия и генеалогия растафари (тема 7);
13. Философия Ибн-Рушда (Аверроэса) в кросс-культурном аспекте (тема 3, 7);
14. Философско-историческая концепция Ибн-Хальдуна (тема 3, 7);
15. Перспективы развития философской компаративистики в XXI веке (тема 7);
16. Мультикультурная и транскультурная модели эпистемологического диалога (тема 6, 7).

### **11. Учебный тематический план курса:**

#### **Неделя I**

Лекция: Предмет, задачи, цели, методы, научный аппарат философской компаративистики.

#### **Неделя II**

Лекция: Становление и генеалогия компаративистики как научного метода.

### **Неделя III**

Лекция: Предпосылки становления философской компаративистики в XIX веке.

### **Неделя IV**

Семинар: Некоторые аспекты методологии и гео-исторические условия становления компаративистики. Проблема различия и сходства в компаративных исследованиях. Ориентализм - замалчиваемая основа ранних сравнительных исследований. Обсуждение и критический анализ трех текстов:

1. Ю.М. Лотман "К построению теории взаимодействия культур" (семиотический аспект). Лотман Ю.М. Семиосфера. Санкт-Петербург, 2000, стр. 603-614.
2. Edward Said. Orientalism. (отрывок из книги) The Postcolonial Studies Reader. Eds. B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin. L. & N.Y., 1995, pp. 87-91.
3. Корнеев М. Я. Зарубежная сравнительная философия XX века. Проблемы концептуализации. В кн. Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Сборник к 75-летию профессора М.Я. Корнеева. Серия "Мыслители". Выпуск 11. СПб, 2002. С. 13-27.

### **Неделя V**

Лекция: Основные вехи развития философской компаративистики в XX веке.

### **Неделя VI**

Семинар: Проблемы философской компаративистики XX века: дихотомия свое/чужое и пути ее деконструкции, трактовка общего и особенного в современном компаративном философском дискурсе, проблемы моральной философии в свете наступления эры релятивизма, диалогизм или полилогизм, основания интеркультурной философии религии. Обсуждение и критический анализ текстов:

1. Jerald James Larson. The Age-Old Distinction between the Same and the Other. *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, pp. 3-18.  
[http://books.google.com/books?id=aGjRiq3NiMMC&pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&source=web&ots=zI5OQmIKo-&sig=QMpDKLZvD\\_CTShc\\_JKSLMzIrI00#PPP1,M1](http://books.google.com/books?id=aGjRiq3NiMMC&pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&source=web&ots=zI5OQmIKo-&sig=QMpDKLZvD_CTShc_JKSLMzIrI00#PPP1,M1)
2. Ф. Дальмайр "Глобальная этика. Преодоление дихотомии "универсализм" - "партикуляризм". В кн. Сравнительная философия. Моральная философия в контексте многообразия культур. М, 2004, стр. 274-297
3. Raimundo Panikkar. "Religion, Philosophy and Culture". Polylog. Forum for Intercultural philosophy, 2000, <http://www.polylog.org/>

### **Неделя VII**

Лекция: Философская компаративистика в России.

### **Неделя VIII**

Семинар: Основные подходы, актуальные проблемы, формы существования отечественной философской компаративистики. Разработка проблематики диалога культур и цивилизаций, современные востоковедческие компаративные исследования, введение новых эпистемологических традиций и регионов в сферу отечественной компаративистики. Обсуждение и критический анализ текстов:

1. А.С. Колесников. Философская компаративистика и диалог культур // Россия и Грузия: диалог и родство культур. Материалы симпозиума. Вып. 1. Санкт-Петербургское философское общество, 2003, стр. 185-205

2. М. Степанянц. Метафора "золотая середина" как ключ к пониманию общего и частного в философии морали. В кн. Сравнительная философия. Моральная философия в контексте многообразия культур. М, 2004, с. 51-59.
3. Шохин В. Ценности или блага ? О "теоретических каркасах" одной "практической философии". В кн. Сравнительная философия. Моральная философия в контексте многообразия культур. М, 2004, с. 165-181.
4. Кирабаев Н.С. Мусульманская культура перед дилеммой: мультикультурализм или культурная вестернизация. В кн. Диалог культур как призвание. М, 2007, Стр. 23-36.

### **Неделя IX**

Обсуждение проектов творческих работ.

### **Неделя X**

Аттестация.

### **Неделя XI**

Лекция: Методологические проблемы философской компаративистики и пути их преодоления в рамках инструментария западной философии (часть 1).

### **Неделя XII**

Семинар: Актуальные проблемы современной философской компаративистики. Ее переход в другое качество в контексте постмодернизма. Интеркультурная философия. Влияние герменевтики на сравнительную философию и переосмысление герменевтических подходов в контексте кросс-культурной философии. Обсуждение и критический анализ текстов:

1. Петякшева Н.И. Интеркультурность как вектор и перспектива современной философии. В кн. "Глобализация и мультикультурализм. М., 2005, с. 204-216.
2. Bilimoria P. Towards a Creative Hermeneutics of Suspicion: Recovering Ricoeur's Intervention in the Gadamer-Habermas Debate with Post-Implications // *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy 1998*, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContBili.htm>
3. Ethan Mills. "From Comparative to Cross-cultural philosophy". 2007. <http://www.hawaii.edu/phil/gradconf/file/Mills.pdf>

### **Неделя XIII**

Лекция: Методологические проблемы философской компаративистики и пути их преодоления в рамках инструментария западной философии (часть 2)

### **Неделя XIV**

Семинар: Переход от компаративной философии к транскультурной и транс-эпистемологической. Основные пути трансформации сравнительной философии с позиции незападных культур и философских традиций в конце XX-начале XXI вв. Различные аспекты и формы существования транскультурной философии сегодня. Обсуждение и критический анализ текстов:

1. Shu-Mei Shih. "Towards an ethnics of transnational encounter, or when does a Chinese woman become a feminist? *A Journal of Feminist Cultural Studies*. No 15.2, 2002, pp. 90-126
2. Daya Krishna. Comparative Philosophy: what it is and what it ought to be// *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, pp. 71-83. [http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD\\_CTShc\\_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=z15OQmlKo-&output=html](http://books.google.com/books?pg=PA71&lpg=PA71&dq=krishna+interpreting+across+boundary&sig=QMpDKLZvD_CTShc_JKSLMzIrI00&id=aGjRiq3NiMMC&ots=z15OQmlKo-&output=html)
3. Ebrahim Musa. "The Debts and Burdens of Critical Islam" *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism*. Oneworld: Oxford, 2003, pp. 111-127.

4. Walter Dignolo. On Describing ourselves Describing ourselves: Comparatism, Differences, and Pluritopic Hermeneutics // The Darker Side of Renaissance. University of Michigan Press, 1995, pp. 1-25.

#### **Неделя XV**

Лекция: Незападные и иные альтернативные пути решения проблем философской компаративистики (часть 1).

#### **Неделя XVI**

Семинар: "Philosophia Africana". Транскультурные и транс-эпистемологические аспекты афро-карибской и африканской философии. Вест-индский экзистенциализм. Диалог Сильвии Уинтер с постструктуралистами. Историческая и поэтическая школы карибской философии. Эпистемологическая креолизация и непрозрачность в философии Э. Глиссана. Философия международного деколониального проекта. Разработка понятия колониальности представителями проекта из разных локальных историй. Основные черты грамматики деколониальности, сложности формирования собственного философского языка, не зараженного риторикой модерности. Переосмысление понятия философии в деколониальном проекте. Особенности пограничного сознания и познания. Обсуждение и критический анализ текстов:

1. Nelson Maldonado-Torres. "On the coloniality of Being". *Cultural Studies*, V. 21, No 2-3, March-May 2007, pp. 240-270.
2. Walter Dignolo. Delinking. The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of decoloniality. *Cultural Studies*, V. 21, No 2-3, March-May 2007, pp. 449-518.
3. Enrique Dussel. World-System and Trans-Modernity. *Nepantla*. No 3.2., 2002, pp. 221-244.
4. Lewis Gordon. Отрывки из книги Gordon L. *Existential Africana. Understanding Africana Existential Thought*. N.Y., L. 2000. Эссе "What does it mean to be a problem ?" (pp. 62-95), Existential borders of anonymity and superfluous invisibility. (pp. 153-163)
5. Edouard Glissant. *Poetics of Relation*. Ann Arbor, 1997, главы "Errantry, Exile" (pp. 11-22), "Transparency and opacity" (pp. 111-120).

#### **Неделя XVII**

Лекция: Незападные и иные альтернативные пути решения проблем философской компаративистики (часть 2).

#### **Неделя XVIII:**

Лекция: Незападные и иные альтернативные пути решения проблем философской компаративистики (часть 3).

#### **Неделя XIX**

Итоговая аттестация.

#### **Неделя XX**

Защита творческих работ.

## **МЕТОДИЧЕСКИЕ УКАЗАНИЯ ДЛЯ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ**

Хотя это курс авторский и преподавать его сможет в наиболее адекватном ключе только сам автор УМК, все же следует сказать несколько слов о желательной методике преподавания данного курса, которая выходит за рамки традиционного построения методической базы изучения гуманитарных и социальных дисциплин и может способствовать обновлению образовательной среды университета в целом. Как и с большинством гуманитарных наук, здесь возникает проблема понимания, как сверхзадача, вместо

позитивного овладения некой суммой знаний. Особенно остро она стоит на уровне магистратуры, когда студентам зачастую бывает сложно перейти к следующему этапу образования – не овладению фактическим материалом, а его критическому осмыслению и формированию собственного суждения.

В конечном счете, научить студента пониманию или критическому мышлению нельзя, если он сам этому не научится. Но способствовать развитию у него критических и аналитических способностей безусловно можно и нужно. Для этого и сам преподаватель должен не просто передавать профессиональные знания, а способствовать реализации герменевтической в основе задачи обучения пониманию, а также и критической оценке, а значит, сам обладать навыками критического самосознания, аналитического мышления, диалогизирования. Для реализации этой задачи преподаватель использует свои педагогические навыки, определенную логику построения дисциплины, стратегию преподавания, различные методические средства, в том числе и новейшие мультимедийные разработки. Но главное – он должен разделять основную установку этого курса на ответственность за продуцирование, распространение, трансформацию и применение знаний. В процессе преподавания курса нельзя упускать его глубинную цель – воспитание новых субъектностей XXI века, хорошо адаптированных к глобальным потокам информации, масс-медиа, людей и капиталов. Такая транскультурная и транс-эпистемологическая субъектность, воспринимает иные культуры, традиции, цивилизации, индивидов, философию и образование не как препятствие, которое нужно привести к общему знаменателю *своего*, а как вполне самостоятельных субъектов или явления с собственными диспозициями и характеристиками, с которыми надо вступать в диалог на равных, в эгалитарное интеллектуальное и культурное взаимодействие, а не *присвоение* иного.

Тем самым важной задачей преподавателя данного курса является предоставление студентам возможности научиться “быть собой”, что обязательно связано не только с овладением позитивным знанием, но и с необходимостью его соотнесения с непосредственным личным и общественным опытом, с культивированием критического мышления, повышенной этической и политической ответственности и тонкого слуха в отношении истории, памяти, языков и космологий тех групп людей, которые оказались выброшены из проекта модерности. Преподаватель данного курса должен всячески стремиться подготовить молодое поколение к будущему активному участию в принятии решений всех групп населения на социальном, политическом, культурном, личностном и иных уровнях, сформировать из них адекватных членов настоящего гражданского общества, имеющих собственное мнение и могущих его выразить и защитить. Этой задаче должна быть подчинена конкретная структура, организация и методическое построение курса.

Хрестоматия по курсу предоставляет минимум материала, освоение которого является достаточным. Однако, преподаватель должен обращаться и к более широкому кругу текстов по данной проблематике. В подготовке к преподаванию данного курса он должен не только сам овладеть лекционным материалом и ознакомиться с хрестоматийными статьями, с обязательной и дополнительной литературой по курсу, но и уделить особое внимание подготовке к семинарским занятиям и самостоятельной работе студентов. Для этого в составе УМК приводятся не только сами тексты для обсуждения на практических занятиях, но и примерные вопросы для обсуждения и планы семинаров. При этом и материалы УМК, и сама его структура носят достаточно свободный и многовариантный характер.

Особенно это касается практических занятий и самостоятельной работы. Основные разделы и вопросы для обсуждения раскрываются в каждой теме кратко, чтобы предоставить возможность преподавателю интерпретировать их по-своему. В принципе любой, преподающий этот курс, может выбрать и по своему скомпоновать отдельные элементы, предлагаемые в УМК, в соответствии с конкретными целями и задачами, а также заменить хрестоматийные статьи на другие и разработать свои вопросы для дискуссий.

Кроме того, на магистерском уровне представляется нецелесообразным расписывать каждую минуту семинара и тем самым, жестко направлять дискуссию в определенное русло. Подобный подход мог бы уничтожить в зародыше развитие критического самосознания и мышления у студентов и их способность к диалогу. Однако, очень важно, чтобы преподаватель обладал навыками организации диалога и дирижирования дискуссией во время семинара, давая возможность и стимулируя желание высказаться у всех участников и вместе с тем, сохраняя при этом баланс своей роли как ведущего.

При подготовке к семинарским занятиям сам преподаватель должен наметить для себя круг наиболее важных вопросов и проблем для обсуждения, часть из которых становится известна и студентам, а часть приносится им непосредственно на занятие. При этом преподаватель должен формулировать вопросы для дискуссии и делать логические связи и подводки к обсуждению тех или иных вопросов на семинаре так, чтобы студенты не только усваивали прочитанное и могли его воспроизвести, но и были способны понять, какой круг теоретических и практических проблем поднимается в той или иной работе, как эти проблемы контекстуально обусловлены и связаны с остальной проблематикой курса, а также, каким образом можно оспорить позицию автора текста или на основании каких аргументов, согласиться с ней. Этот мета-уровень должен постоянно присутствовать и на лекциях, и на семинарских занятиях, не позволяя погрязнуть в деталях и упустить из виду целое.

Важен и процесс рецепции преподавателем студенческих докладов и сообщений и умелая организация им двух специальных конференций по представлению и защите творческих проектов/работ, способность преподавателя направить студента в нужное русло, помочь ему сформулировать тему, сфокусироваться на определенных проблемах и путях их решения и одновременно, на примере конкретного студента, донести определенные навыки и умения и до других участников семинара.

Следует отметить, что этот курс является трудоемким прежде всего для преподавателя, так как ему придется читать, критически осмысливать и комментировать большое количество текстов, создаваемых студентами – рецензий на творческие работы друг друга, откликов на прочитанные статьи, вопросов и планов дискуссий, творческих работ и переводов статей, сделанных в рамках самостоятельной работы. Желательно, если комментарии преподавателя будут при этом носить конструктивный характер и способствовать дальнейшему развитию навыков критического мышления у студентов.

Отдельную задачу в рамках курса представляет организация самостоятельной работы студентов преподавателем. Когда речь идет о переводческой и комментаторской деятельности студентов, преподаватель должен проводить регулярные очные и заочные консультации с каждым из студентов и периодически отслеживать ход и результаты его работы, по необходимости направляя эту деятельность в нужное русло. Задача преподавателя заключается главным образом в роли медиатора, комментатора и иногда, "провокатора", в смысле введения неожиданной или парадоксальной трактовки, постановки вопроса для дискуссии.

Курс предполагает использование преподавателем интерактивного метода обучения, при котором студенты не пассивно воспринимают лекции, монологическую речь преподавателя, а активно участвуют в дискуссиях, не просто читают некие тексты и пересказывают их содержание, а критически их осмысливают, представляя в обязательном порядке результаты опыта своего критического мышления не только преподавателю, но и вынося их на суд своих товарищей. Такая методика делает студентов-магистров соавторами курса вместе с преподавателем и требует выстраивания соответствующих отношений с ними в ходе обучения. Многие формы работы являются совместными, групповыми, при этом задача преподавателя - организовать эту работу так, чтобы заставить студентов учиться находить компромисс, работать интеллектуально в команде, уважать другого и учиться искусству диалога.

## **МЕТОДИЧЕСКИЕ УКАЗАНИЯ ДЛЯ СТУДЕНТА**

Учебно-методический комплекс рассчитан на многофункциональное использование и основан на применении интерактивного метода обучения, предполагающего максимальное и творческое вовлечение студентов в учебный процесс. В учебнике содержится базовый текст, разбитый на шесть тем. Темы, по которым предусмотрены семинарские занятия, снабжены рядом вопросов для критического обдумывания и дискуссии, которые помогают студенту обратить внимание на самые важные аспекты той или иной изучаемой проблемы, задают направление творческим дискуссиям на семинарских занятиях, а также, предоставляют возможности для дальнейшего, более углубленного изучения той или иной темы. Освоение основного текста абсолютно необходимо для уяснения категориального аппарата и проблематики данного

курса. В конце каждой темы приводится список литературы и, по необходимости, коллекция ссылок на интернет-ресурсы, к которым должны обращаться студенты. В УМК имеется и перечень возможных тем докладов и сообщений по основным темам курса.

К этому тексту примыкает глоссарий (словарь) определений наиболее важных понятий и терминов, использованных в курсе, а также краткая информация об основных ученых, упоминаемых в учебном пособии, внесших важный вклад в концептуализацию рассматриваемой проблематики. Студентам рекомендуется регулярно обращаться к этим разделам УМК с целью более глубокого усвоения ими материала, расширения контекста восприятия и перспективы видения проблемы. Глоссарий выполнен также в гипертекстовом сквозном ключе и помогает читателям наглядно проследить сложные смысловые и логические взаимосвязи между различными понятиями и концептами, возникающими в разных темах учебного пособия.

Наконец, важную часть учебно-методического комплекса составляет хрестоматия первоисточников, которые углубляют и уточняют основной материал лекций и будут использованы в семинарских занятиях для организации дискуссий, подготовки к докладам, написания творческих работ, самостоятельного ознакомления, перевода и аннотирования (самостоятельная работа). Эти тексты приводятся полностью, так как доступ к ним в России ограничен или невозможен. Существует и вторая группа текстов-первоисточников, представленных в интернете или публиковавшихся в России. Предполагается, что эти тексты студенты-магистры осваивают самостоятельно.

К каждому семинару студенты готовят краткие письменные мнения, критические прочтения тех или иных текстов, в которых отражены не только основные элементы прочитанного — обычно, это одна-две статьи или главы и отрывки из книг, но и вопросы для совместной дискуссии во время семинара. В процессе подготовки этих письменных мнений, студенты должны постараться продемонстрировать, что они не только могут воспроизвести основные мысли прочитанных ими текстов, но и способны осмыслить аналитически в обобщенном виде теоретические и практические проблемы, поднимаемые в той или иной работе, понять, какими обстоятельствами они обусловлены и как связаны с остальной проблематикой курса и с другими дисциплинами, а также, попытаться продемонстрировать свои навыки ведения дискуссии и диалога — согласиться, дополнив своими аргументами, или оспорить позицию автора текста наиболее убедительным образом. Результаты этой критической аналитической деятельности рассылаются заблаговременно по электронной почте всем членам семинара и преподавателю, чтобы дать возможность остальным участникам подумывать над предложенными проблемами.

Другая форма работы, используемая в курсе, на которую следует обратить внимание слушателям, это презентации. К каждому семинарскому занятию один-два студента готовят дополнительные краткие выступления по проблематике семинара, выходящие за рамки предложенных для обсуждения текстов. При подготовке к этим выступлениям они пользуются литературой, рекомендованной преподавателем и найденной самостоятельно. Во время такого выступления остальные студенты обязаны не просто пассивно слушать, а формулировать свои вопросы, сомнения, возражения, соображения к докладчику. После доклада каждый из участников семинара должен высказаться.

Особое внимание студенты должны обратить на письменную работу или проект, от которого будет зависеть их финальная оценка. Эти работы должны носить сугубо творческий, проблемный, а не компилятивный характер и соответствовать международным требованиям по содержанию, по форме и композиционно (способ оформления библиографии, справочного аппарата работы, соответствие международным требованиям по плагиату и соблюдению авторских прав). Оценка за творческую работу составляет 33% итоговой оценки за курс. Темы творческих работ предлагаются самими студентами, по согласованию с преподавателем, что призвано развить в них способность к самостоятельному мышлению, вычленению и формулированию интересующей их проблемы. В течение семестра проводится два занятия, на которых студенты представляют промежуточные результаты своих творческих работ для совместного обсуждения и критики. Кроме того, используется система внутреннего рецензирования ("peer reviewing"), при которой студенты читают творческие работы друг друга и готовят на них краткие рецензии, с которыми затем выступают на семинаре.

На первом занятии в середине семестра каждый из слушателей курса готовит краткое описание будущей творческой работы, формулирует тему, намечает основной круг проблем, пути их решения и возможные выводы, а также источники, к которым собирается обращаться. Затем каждому студенту присваивается оппонент из числа слушателей, который должен прочитать его текст и высказать в устном и письменном виде свое мнение — замечания, пожелания, соображения по поводу выполнимости и целесообразности данного исследования. Во время устной презентации каждого из будущих проектов на семинаре помимо оппонента высказывают свое мнение и другие слушатели. Во второй части семестра студенты перерабатывают и завершают свой проект с учетом прошедших обсуждений и на последнем занятии представляют его переработанный вариант. Каждому вновь назначается оппонент, который готовит отзыв на прочитанный текст и представляет его на семинаре. В обсуждении принимает участие и остальная группа. Окончательный вариант творческой работы сдается преподавателю через 1—2 недели после последнего занятия.

Большое значение в учебно-методическом комплексе уделено организации самостоятельной работы. Она основывается на переводческой, комментаторской и редакторской деятельности, учитывая тот факт, что большинство первоисточников не переведены на русский язык. Каждому студенту дается в начале учебного семестра задание для самостоятельной работы — перевод, комментирование и редакционная подготовка какого-либо текста на иностранном языке. В ходе этой работы магистр может консультироваться с преподавателем и должен периодически отчитываться о проделанной работе.

## **БАЛЛЬНО-РЕЙТИНГОВАЯ СИСТЕМА**

### **Балльная структура оценки:**

Формы контроля

Посещение занятий – 10 баллов

Активная работа на занятии – 10 баллов

Систематическая самостоятельная работа – 20 баллов

Внутрисеместровая аттестация – 30 баллов

Творческая работа – 60 баллов

Доклад - 20 баллов

Итоговое испытание – 30 баллов

Всего – 180 баллов

### **Шкала оценок:**

		<b>Неуд</b>		<b>3</b>		<b>4</b>	<b>5</b>	
Кредит	Сумма баллов	<b>F</b>	<b>FX</b>	<b>E</b>	<b>D</b>	<b>C</b>	<b>B</b>	<b>A</b>
		<b>2</b>	<b>2+</b>	<b>3</b>	<b>3+</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>5+</b>
5	180	менее 61	61	91	106	121	151	166

### **Пояснение оценок**



	Выд аю щий ся отв ет
A	
B	Очень хороший ответ
C	Хор оши й отв ет
D	Достаточно удовлетворительный ответ
E	Отвечает минимальным требованиям удовлетворительного ответа
F	Оценка 2+ (FX) означает, что студент может добрать баллы только до минимального удовлетворительного ответа
X	
F	Неудовлетворительный ответ (либо повтор курса в установленном порядке, либо основание для отчисления)

#### **Балльная оценка творческой работы:**

Из 60 возможных баллов, отводимых на творческую работу, различные ее аспекты оцениваются следующим образом:

Степень раскрытия темы	10
Оригинальность концепции	7
Библиография (объем, насколько она репрезентативна для темы работы, насколько она использована в подготовке проекта)	7
Степень владения студентом основными методами анализа социальных и гуманитарных наук, а также терминами и понятиями данного курса	7
Насколько самостоятельна работа (здесь имеются в виду прежде всего проблемы плагиата - явного и скрытого, а также способность автора творчески относиться к первоисточникам)	5
Умение студента грамотно и логически точно выстроить свою работу, придать ей стройную композицию, снабдить свой труд адекватным введением и заключением	7
Оформление работы (стиль, пунктуация, орфография)	5
Риторические навыки презентации своего проекта, дар убеждения	6
Ответы на вопросы оппонента, преподавателя, товарищей	6

## ОБ АВТОРЕ

**Тлостанова Мадина Владимировна**

**Место работы** Российский Университет Дружбы Народов

**Должность** Профессор Кафедры сравнительной политологии

**Образование** Доктор филологических наук

**Педагогическая деятельность** Общий педагогический стаж - 13 лет, читает курсы по проблемам эпистемологического и культурного измерения модерности и глобализации, альтерглобализму, политической и интеллектуальной истории стран англоязычного мира, транскультурным и мультикультурным тенденциям развития общества, постсоветскому политическому и культурному воображаемому, эстетике транскulturации, субъектности постсовременного человека.

**Работа в ведущих образовательных учреждениях** С 1997 по 2003 г. работала старшим и ведущим научным сотрудником Института Мировой Литературы им. А.М. Горького РАН, а также читала авторские курсы в РГГУ, МосГУ, Европейском Гуманитарном Университете в Минске, неоднократно приглашалась в различные зарубежные ВУЗы (Университет Дьюк (США), Университет Сантьяго де Компостела (Испания), университет Бремена (Германия) для чтения лекций и проведения исследований.

**Область научных интересов** Область научных интересов фокусируется на философской антропологии, критической социальной теории, постнациональных исследованиях, критической глобалистике, с особым вниманием к постсоветскому культурному и политическому воображаемому, а также к проблематике транскультурной, гендерно отмеченной субъектности и эстетики. В настоящее время работает над книгой, посвященной гендерным и расовым дискурсам модерности, колониальности и деколонизальности.

**Практическая деятельность в сфере образования** В 2008 г. преподавала курс в Летней Школе ун-та Беркли в Испании (Таррагона) в качестве приглашенного зарубежного профессора

В 2007 г. проводила консультативную деятельность по приглашению Университета Дьюк (США) по проблематике расы, гендера и религии на Кавказе и в Центральной Азии, в качестве приглашенного профессора Центра междисциплинарных и международных исследований Университета Дьюк.

В 2006 г. по гранту Германской Службы Академических Обменов (DAAD) прочла три авторских курса в Бременском Университете в качестве приглашенного зарубежного профессора.

В сентябре 2005 г. выступила экспертом на семинаре "Межстрановые миграционные потоки в контексте взаимодействия ценностей и культур", организованного комитетом по подготовке и обеспечению председательства Российской Федерации в "Группе восьми". Центр стратегических разработок.

В 2000-2001 гг. по гранту Института Открытое Общество участвовала в организации и читала авторские курсы в Международных Зимней (2000) и Летней (2001) школах в Европейском Гуманитарном Университете (Минск, Беларусь) в качестве приглашенного зарубежного профессора.

В 1997 г. преподавала в Летней языковой Школе Миддлбери Колледжа (США).

**Авторские разработки** Автор четырех научных монографий и более ста статей, опубликованных как в России, так и в США, Восточной и Западной Европе, Латинской Америке, по проблемам мультикультурализма и транскulturации, критики модерна и глобализации с позиций деколонизального проекта и контекстных этнических, социальных и гендерных движений в глобальном масштабе. Наиболее важные работы: "Проблема мультикультурализма и литература США конца XX в" (2000), "Постсоветская литература и эстетика транскulturации: жить никогда, писать ниоткуда" (2004), *The Sublime of Globalization? Sketches on Trans-cultural Subjectivity and Aesthetics* (2005), *Double Critique: Knowledge and Scholars at Risk in Post-Soviet Societies*, Special Issue of South Atlantic Quarterly, 105/3, 2006, ed. by W. Mignolo and M. Tlostanova.

**Электронный адрес:** [mydina@yandex.ru](mailto:mydina@yandex.ru)

