

зации члены общества переживают ее как нечто большее, нежели случайность или удобство; они переживают ее как нечто, относящееся к самой их человеческой сущности. И наоборот, символы выражают переживание того, что человек в полной мере становится человеком благодаря своему участию в целом, которое превосходит его частное существование» [5, с. 499–517].

По нашему мнению, эти слова, которые были написаны спустя несколько десятилетий после смерти Богданова, можно считать некоей концентрацией того смысла, который содержится в работах русского философа о сознательном единстве человеческого общества, представляющего собой нечто гораздо большее, чем простой набор материальных, внешних «производственных» факторов. Все-таки определяющую роль в этом единстве он отводит «духовному», «культурному» компоненту, частью которого в какой-то мере и является универсальная подстановка, если рассматривать ее с точки зрения символизации, как мы это и сделали.

Литература

1. Богданов А.А. Десятилетие отлучения от марксизма // Неизвестный Богданов : в 3 кн. М. : АИРО-XX, 1990. Кн. 3.
2. Богданов А.А. Страна идолов и философия марксизма // Очерки по философии марксизма. М. : Звено, 1910.
3. Богданов А.А. Философия живого опыта. М. : Гос. изд-во, 1920.
4. Богданов А.А. Эмпириомонизм. М. : Республика, 2003.
5. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М. : РОССПЭН, 2004.

Elements of phenomenology in the conception of “cognitive substitution” by A.A. Bogdanov

There are analyzed the basic statements of the cognitive method of “universal substitution” developed by a Russian philosopher A. Bogdanov in connection with the phenomenological theory of “symbolic appresentation”.

Key words: *A.A. Bogdanov, cognitive method, substitution, formal logic, phenomenology, A. Schutz, appresentative connection.*

С.В. АРХИПОВ
(Волгоград)

КОНЦЕПЦИЯ КУЛЬТУРЫ РЕНЕ ЖИРАРА И ДИАЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ

Проведен анализ связей между концепцией культуры Рене Жирара и диалогическим мышлением, как представлено в работах М. Бубера и Г. Марселя. Констатируется, что насилие, распространяющееся посредством мимесиса, может являться следствием «монологической» установки восприятия другого в качестве «оно». Рассматривается роль диалогического мышления в преодолении распространяющегося посредством мимесиса насилия.

Ключевые слова: *диалогическое мышление, любовь, мимесис, насилие, жертвоприношение.*

В философии культуры существует множество теорий, так или иначе объясняющих сущность ее кризисных состояний. Однако одни из этих теорий ограничиваются, в сущности, лишь критикой наличной ситуации (например, Ж. Бодрийар), другие пытаются выявить генезис культуры и культурных кризисов (Р. Жирар и др.), третьи – обосновать возможные пути выхода из сложившихся кризисных ситуаций, исходя из идей обновленной социальной философии, как, например, парадигма коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса. Диалогическая философия предлагает свой взгляд на культуру, основанный на приоритете совместного, диалогического существования человека перед его индивидуальным существованием.

В данной статье предпринимается попытка наметить точки соприкосновения концепции культуры Р. Жирара и диалогического мышления, как оно представлено в работах М. Бубера и Г. Марселя. Речь идет о попытке связать проблему миметического насилия и его преодоления с двумя основными установками мышления, раскрывающимися в работах указанных философов-диалогистов.

Р. Жирар в своей первой крупной работе «Насилие и священное» изложил оригинальную концепцию преодоления жертвенного кризиса посредством жертвоприношения. Жертва используется как канализатор насилия, при этом она должна быть похожа на объект замещения, но не сливаться с ним, это важное условие [5, с. 55]. Формируется так на-

зываемый «козел отпущения», на которого переносится вся групповая вина, после чего его приносят в жертву, избавляя таким образом общество от хаотичного губительного насилия. Последнее иначе неизбежно, поскольку, согласно мыслителю, миметично [5, с. 45].

В сущности, в концепции Р. Жирара считается, что культура создается механизмом жертвоприношения, посредством которого зло (насилие) преодолевается злом же, т.к. из круга насилия люди не выходят, они лишь направляют его в некое безопасное для общества русло – на «козла отпущения», или жертву. Если рассмотреть вышесказанное через диалогизм М. Бубера и Г. Марселя, то мы можем заметить, что образ врага, виновника, жертвы предполагает изоляцию, отделение себя от другого, перенос на другого собственной вины. Отсюда же соперничество, которое подчас постулируется как едва ли ни единственный «двигатель» развития. Другой в этом контексте воспринимается прежде всего как «оно», а не как равноправная личность. При этом «оно» может считаться аномалией, чем-то безобразным и т.п., т.е. Другой в этом случае наделяется тем, что Р. Жирар определяет как «виктимные признаки» [3, с. 36–37], т.е. признаки жертвы. Другой, как «оно», подвергается гонению. Здесь явна монологическая установка «свой – чужой», в которой чужой наделяется как можно более отрицательными качествами, чтобы в конце концов можно было сделать из него жертву.

Р. Жирар упоминает понятие *kydos*, означающее «талисман, обеспечивающий первенство», и называет его «чарами насилия» [5, с. 200]. Это не что иное, как тщеславная жажда первенства, победы. Подчас *kydos* становится единственным объектом соперничества, которое влечет за собой неизбежное насилие. Однако сама сущность первенства, жажды лидерства заключается в эгоцентрическом (монологическом) противопоставлении себя остальному миру, вырывании себя из этого мира. Абсолютизированный принцип соперничества (а следовательно, насилия) явлен в современной культуре как один из доминирующих. При этом данный принцип, с точки зрения диалогистов, является следствием эгоцентрической установки человека, т.е. противоположной диалогической.

Можно сказать, выражаясь языком Г. Марселя, что стремление к первенству, соперничеству связано с категорией «иметь» [8]. Это означает стремление утвердить свое бытие во что бы то ни стало. Подчеркнем, что именно и

только свое, т.е. речь не идет об интересующем субъективном существовании, предполагающем диалог. Утверждение собственного бытия как центра с необходимостью влечет за собой установку на насилие. Восприятие бытия человеком из самого себя означает попытку овладеть бытием. Это и проявляется в принципе соперничества, в мимесисе, в котором объектом выступает не сам предмет желаний, а другой желающий (соперник) как образец. В основе этого, как мы и сказали выше, лежит стремление восполнить, утвердить свое бытие за счет другого, это жажда бытия, которым, как кажется, обладает соперник. На это прямо указывает Р. Жирар [5, с. 192–193].

Кроме того, Р. Жирар подчеркивает, что «миметические желания и соперничество <...> имеют исключительно деструктурирующую ценность» [4, с. 35]. Иначе говоря, они разрушительны, что по своему смысловому контексту совпадает с эгоцентрической установкой, как она понимается у М. Бубера и Г. Марселя.

Следовательно, можно предположить, что культура, построенная на принципах миметического насилия и жертвоприношения, есть культура «монолога», когда «другой» воспринимается в качестве «оно». В еще одной своей крупной работе «Козел отпущения» [3] Р. Жирар, развивая далее свою концепцию, приходит фактически к выводу о том, что Иисус Христос взламывает указанный выше механизм, демонстрируя невиновность жертвы: «Коллективное убийство в новозаветной перспективе оказывается теперь всего лишь способом заставить замолчать говорящих об убийстве невинной жертвы, подчеркивающих именно ее невиновность и, стало быть, *полную произвольность* ее выбора» [10, с. 190]. Становится ясно, что насилие есть прерогатива не бога, а самого человека, который отказывается от него, проецируя на нечто внешнее, от себя отличное.

Иисус, по мысли Жирара, призывает отказаться от принципа жертвоприношения, т.е. отказаться от насилия как такового. В связи с этим образуется определенный порочный круг: «...чтобы впервые увидеть истину насилия, нужно уже заранее видеть невиновность жертвы и сознательно занимать ее место. А чтобы сознательно занимать это место, нужно обладать истиной насилия. В свою очередь, нельзя обладать этой истиной, если не вести себя иначе, чем того требуют законы насилия, а это невозможно без предварительного знания указанных законов» (Там же, с. 193).

Иисус Христос, если следовать логике философов-диалогистов, в качестве универсального принципа, заповеди постулирует любовь. Любовь же, в свою очередь, предполагает диалог. Не являясь синонимами, эти понятия, тем не менее, вполне могут быть двумя сторонами одной медали. Без состояния диалога не может быть любви. Следовательно, христианство, выдвинув императив любви в качестве первопринципа, постулировало тем самым диалогическое миропонимание, в рамках которого эгоцентрическое, изолированное существование не может считаться полноценным.

Однако Бог любви не может действовать в мире тотального насилия. Именно поэтому, по мысли Р. Жирара, он преследуем. Насилие не может быть преодолено неким «справедливым» насилием. От насилия, согласно рассматриваемой логике, необходимо отказаться полностью. Сила бога парадоксальным образом раскрывается в его слабости. В этом кроется смысл притч о «второй щеке», о любви к врагам и т.п. Переводя сказанное на язык философии диалога, можно утверждать, что речь идет о постулировании «ты-центризма», т.е. когда Другой рассматривается как «ты». Распространение насилия через посредство мимесиса может быть преодолено диалогическим мышлением. Условием его развития является «диспонибельность» (термин Г. Марселя), т.е. открытость человека навстречу «другому», другому «ты».

М.С. Каган отмечает, что способ разрешения социальных, профессиональных и прочих противоречий с помощью войн свидетельствует о «задержке бытия и сознания» на ступени «мы – они». Это означает, что «они» десубъективированы, т.е. приравнены, допустим, к животным, а следовательно, по отношению к ним правомерно любое насилие: порабощение, продажа, убийство [6]. Этот вывод красноречиво свидетельствует о том, что значение принципа диалога для развития культуры не осознано во всей полноте. М.С. Каган замечает, что «если человечество хорошо знает, что такое насилие, оно еще совсем плохо понимает, что представляет собой диалог» [6]. Культура продолжает воспроизводить ступень «мы – они», хотя причины этого не лежат на поверхности и требуют специального анализа.

Монологическое мышление, согласно логике диалогистов, означает, что человек мыслит мир прежде всего из себя, мыслит себя как его центр (эгоцентризм). Это не означает, конечно, ситуации солипсизма, речь идет не столько о гносеологическом понимании,

сколько об онтологически-ценностном. Человек мыслит себя как вещь, главную, самую важную среди других вещей. Следствиями этого неизбежно становятся субъект-объектный раскол и заведомо враждебное (в том числе и насильственное) отношение к другому и миру.

Необходимо отметить, что концепцию Р. Жирара, как, впрочем, и любую другую, можно подвергнуть критике. Так, Е.А. Кострова пишет, имея в виду концепт жертвоприношения: «...желание описать столь сложный и многоплановый объект, как человеческая цивилизация, используя только один центральный первопринцип, кажется сильно устаревшим» [7]. Конечно, односторонний подход в чем-либо вряд ли может быть плодотворным. Тот же автор считает, что не во всех культурах и мифологиях присутствует тема жертвоприношения, а следовательно, концепция Р. Жирара не может считаться универсальной. Однако, по нашему мнению, это не отменяет эвристического потенциала его концепции. Кроме того, представляется, что теория миметического желания Р. Жирара приобретает в рамках философии культуры большую полноту, будучи рассмотренной сквозь призму диалогического принципа.

Действительно, само развитие культуры с самого ее зарождения связано, с одной стороны, с монологической установкой, лежащей в основе жертвенного кризиса (Р. Жирар), с другой – с принципом диалога, поскольку стремление общины к миру, пониманию друг друга, к установлению общего языка, пусть и путем жертвоприношения, все же ясно свидетельствует о присутствии диалогического взаимоотношения. Человек стремится к диалогу, мы можем заключить, что это его онтологическая потребность. М. Бубер упоминает в связи с этим так называемый инстинкт контакта, т.е. стремление ребенка к другому существу [1, с. 43]. Исходя из философии диалогистов, онтология может быть только интересубъективной [2, с. 62].

Человек стремится обрести полноту бытия. Даже если при этом возникает ситуация мимесиса, влекущая за собой негативные последствия насилия, это стремление все же может обрести и иное направление, иную форму. Говоря абстрактно, смещается акцент с «я» на «ты». Поскольку центрация фиксируется на «я», постольку доминирует принцип монолога с его «жертвенной» моделью культуры.

На современном этапе, в условиях глобализации, отдельные исследователи склонны видеть подходящую почву для развития диа-

логического мировоззрения. Так, В.М. Межуев в статье «Диалог как способ межкультурного общения в современном мире» отмечает, что на фоне разрушения национальных культурных границ возникают иные, локальные общности [9]. Таким образом, меняются критерии объединения людей: уже не «нация», а некие общечеловеческие ценности выходят на первый план. Вопрос о том, что это за ценности, как они понимаются, остается открытым. Автор упоминает специальный термин, описывающий этот процесс, – *глокализация* (глобализация + локализация; термин Р. Робертсона).

В то же время это не отменяет опасности растворения локальных самобытных культур в лоне некой одной культуры, т.е. глобализации как унификации. Кроме того, эти процессы ничего не говорят нам об изменении мышления, речь идет скорее о более поверхностных изменениях, которые, впрочем, могут в дальнейшем привести и к более глубоким.

В связи с этим необходимо упомянуть о еще таком процессе, как стирание социальных и культурных различий. По мысли Р. Жирара, такое стирание может повлечь за собой очередной жертвенный кризис [5, с. 247]. Распад норм, предписаний, законов в современном обществе влечет за собой не столько освобождение (вроде сексуальной революции), сколько кризис идентичности, а равным образом кризис ценности и смыслов. По крайней мере сегодня глобализация во многом означает «омассовление» общества, т.е. распространение массовой культуры со всеми ее недостатками; едва ли в ее рамках можно говорить о каком-то кардинальном изменении мышления.

Диалогическая трактовка сущности насилия позволяет, на наш взгляд, увидеть проблему становления и развития культуры через экзистенциальный срез философских представлений о человеке. Кроме того, она позволяет с большой степенью вероятности утверждать, что дальнейшее развитие культуры связано с развитием диалогического мышления. Для современной философии культуры принцип диалога имеет значение объясняющего принципа многих кризисов культуры: в сущности, многие из этих кризисов можно объяснить через эгоцентрическую установку человека («я – оно», «свой – чужой»), влекущую за собой насильственное, «монологическое» отношение к природе, к ресурсам и к самому человеку. Связь насилия и священного, опреде-

ляющая, по Р. Жирару, все развитие культуры, становится более понятней, если рассмотреть ее в контексте буберовского отношения «я – оно»: насилие в отношении природы, человека и самого бога.

Несмотря на то, что Р. Жирар не пользуется категориями диалогической философии, в его концепции можно вычленить проблемное поле, общее с диалогической философией. Разумеется, здесь нет полного совпадения. Однако то, что в рамках диалогизма постулируется как отношения «я – оно», в теории Р. Жирара раскрывается в качестве установки «мы – они», которая стоит за концепцией жертвы отпущения: изолированность человека, перенос собственного насилия на жертву.

Таким образом, теоретические выкладки философий М. Бубера и Г. Марселя приобретают благодаря соотнесению их с теорией Р. Жирара более конкретные философско-культурологические черты. Можно сделать вывод о том, что на фоне сложившихся кризисных ситуаций в современной культуре данный интегральный подход обладает определенным эвристическим потенциалом в рамках философии культуры, поскольку соединяет экзистенциальное рассмотрение человека с теорией генезиса культуры.

Литература

1. Бубер М. Два образа веры: избранные работы. М. : АСТ, 1999.
2. Визгин В.П. Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. СПб. : Мирь, 2008.
3. Жирар Р. Козел отпущения. СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2010.
4. Жирар Р. Критика из подполья. М. : Нов. лит. обозрение, 2012.
5. Жирар Р. Насилие и священное. М. : Нов. лит. обозрение, 2010.
6. Каган М.С. Глобализация культурных процессов: становление диалогического мышления. URL : <http://spkurdyumov.narod.ru/D42Kagan.htm> (дата обращения: 10.02.2013).
7. Кострова Е.А. Теория священного в работе Рене Жирара «Насилие и священное». URL : <http://rrs-journal.ru/rrs2.html> (дата обращения: 30.03.2013).
8. Марсель Г. Быть и иметь: Метафизический дневник. Очерк феноменологии обладания. Новочеркасск : Изд-во «Агентство Сагуна», 1994.
9. Межуев В.М. Диалог как способ межкультурного общения в современном мире. URL : http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=387&Itemid=52 (дата обращения: 06.04.2013).
10. Пигалев А.И. Культура как целостность. Волгоград : Изд-во Волгогр. гос. ун-та, 2001.

Culture conception of Rene Girard and dialogic thinking

There is carried out the analysis of connections between the culture conception of Rene Girard and dialogic thinking as represented in the works by M. Buber and G. Marcel. There is stated that violence by mimesis is the consequence of the "monologic" directive of perception of the other as "it". There is considered the role of the dialogic thinking in overcoming the violence spread by mimesis.

Key words: *dialogic thinking, love, mimesis, violence, sacrifice.*

Л.Р. УСМАНОВА
(Астрахань)

ВНУТРЕННИЕ И ВНЕШНИЕ ИСТОЧНИКИ ПОНИМАНИЯ ВЕЧНОЙ ЖЕНСТВЕННОСТИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Проанализированы источники возникновения концепции Вечной Женственности в русской религиозной философии и культурной традиции конца XIX – начала XX в. Показаны направления ее переосмысления как образа, мифологемы, концепта русскими философами и поэтами Серебряного века. Выявлены новые смыслы Вечной Женственности в русской культуре.



Ключевые слова: *русская религиозная философия, Серебряный век, Вечная Женственность, софиология, Мировая Душа.*

Серебряный век был особенным этапом, когда на грани двух столетий ломался привычный уклад русской жизни: страна вступала в драматическую пору войн и революций. Во многом это стало отражаться на творчестве деятелей культуры и искусства Серебряного века, которые стремились разобраться в сущности глобальных перемен во всех сферах жизни. Перед философами, художниками, учеными вставали проблемы, связанные с сохранением культуры на основах гуманизма и приоритета общечеловеческих ценностей. Данный факт не мог не отразиться на концептуальных составляющих, в том числе и на представлениях о женственности. В философии Серебря-

ного века, особенно в философии всеединства, раскрывалось богатство смыслов Женственности, анализировались широко дискутировавшиеся в обществе взаимоотношения мужчины и женщины, что отражало внимание русских философов к изучению проблемы Женщины и Женственности.

Изменение традиционных представлений о женственности (природной, рождающей, хаотичной) было обусловлено, с одной стороны, социальными, с другой – интеллектуальными факторами. К социальным факторам можно отнести начавшийся с середины XIX в. процесс эмансипации женщин в России, распад патриархальной семьи, к интеллектуальным – теоретические и художественные интерпретации образа женщины представителями элитарной культуры.

В процессе построения новых ценностей, преодоления кризиса в мифотворчестве эпохи конструируется мифологизированный образ женственности. В философских, художественных мифотекстах создается мифологема женственности, требующая поклонения, – культ, воплощенный в образах Вечной Женственности, Прекрасной Дамы, Лучезарной Подруги, Вечной Жены [10, с. 26]. Как отмечает Н.К. Кашина, ключевой концепт русской литературы рубежа XIX–XX вв. «Вечная Женственность» имеет богатую генеалогию [6]. Нельзя не согласиться с мнением Н.В. Рогоза, еще одного из исследователей данной проблемы, по словам которого, всплеск интереса к проблеме женственности в данной среде в значительной степени явился ответом на работу О. Вейнингера «Пол и характер: принципиальное исследование».

Зарождение метафизики женственности происходит в лоне учения В.С. Соловьева о Софии-Премудрости, о Богочеловечестве, всеединстве, призванного дать ответы на многие актуальные мировоззренческие проблемы той эпохи. Культ Вечной Женственности, воссозданный под влиянием неоплатоников, гностиков, каббалы, берущий свои истоки еще в недрах русской культуры, оказался тем идеалом, вокруг которого формировались новая жизнь и дух эпохи.

Если говорить о предпосылках становления мифологемы Вечной Женственности в культуре Серебряного века, то можно выделить как внешний, так и внутренний источник. В качестве внешних философских источников ее формирования О. Клинг называет Веч-