



individual self-reflection of the scientist in correlation with a 'model' of a scientist and the basis for a switch in self-identifications are studied. Two types of individual self-determination – a scientist as a practical worker and a scientist as an intellectual person – are suggested and described. Methodological principles of a number of social concepts (M. Weber, P. Bourdieu, the theory of identity, the post-modernist social theory) became an indispensable condition for reflection of the novel contexts of self-identification of a scientist, the problem of search of his place and role in the scientific practice.

Key words: social changes, crisis of identity, self-identity, scientist, individuality, choice.

References

1. Glants T. Pochemu identichnost'? *Grazhdanin mira ili plennik territorii? K probleme identichnosti sovremennogo cheloveka* (Why Identity? A Cosmopolitan or a Prisoner of the Territory? To the Problem of Identity of a Contemporary Person). Moscow, 2006. 423 p.
2. Weber M. *Izbanoye: Protestantskaya etika I dukh kapitalizma* (A selection: Protestant ethics and the Spirit of Capitalism). Moscow, 2006. 656 p.
3. Berger P. L. *Priglaseniye v sotsiologiyu: Gumanisticheskaya perspektiva* (Invitation into sociology: Humanistic perspective). Moscow, 1996. 168 p.
4. Poincaré A. *Nauka i metod* (Science and Method). *Khimiya i zhizn'* (Chemistry and Life), 1980, no. 6, pp. 78–84.
5. Feyerabend P. *Nauka v sovremennom obshchestve* (Science in the Modern Society). Moscow, 2012. 378 p.
6. Bourdieu P. *Nachala* (Bases). Moscow, 1994. 288 p.
7. Shtompka P. *Sotsiologiya: Analiz sovremennogo obshchestva* (Sociology: Analyses of the Modern Society). Moscow, 2010. 664 p.
8. Benda J. *Predatel'stvo intellektualov* (Treachery of Intellectuals). Moscow, 2009. 310 p.
9. Pinto L. *Filosofskaya zhurnalistika* (Philosophical Journalism). *Socio-Logos postmodernizma* (Socio-Logos of Post-modernism). Moscow, 1996. 236 p.

УДК 1(470) (091)

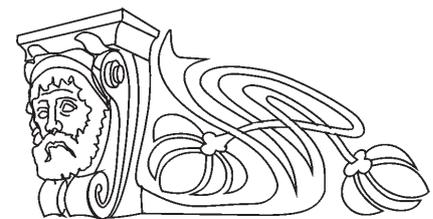
ЯЗЫК, МЕТАФИЗИКА И ЭТИКА В ДИАЛОГЕ РУССКОЙ И КИТАЙСКОЙ ТРАДИЦИЙ

Фриауф Василий Александрович – доктор философских наук, профессор кафедры теологии и религиоведения, Саратовский государственный университет
E-mail: friaufva@inbox.ru

В статье анализируются возможные формы диалога русской и китайской традиций; эти формы – язык, метафизика и этика. Русский язык принадлежит индоевропейскому семейству языков, китайский – сино-тибетской группе, возможность диалога между ними основана на том, что оба языка фундаментальны интенциями языка-символа. В этом аспекте русский и китайские языки отличаются от языка-знака европейских языков. Метафизика русской традиции выражена как восточное христианство – Православие, китайская метафизика – это традиция Дао. Их различие – это различие ступеней «лестницы именитства» в общей для них изначальной традиции Логоса. Каково соотношение этих ступеней? Панэтизм русской философии соотносится с этикой конфуцианства и этикой даосизма. Возможность диалога в этическом измерении этих форм впервые исследуется с позиции предложенной методологии.

Ключевые слова: этика Вл. Соловьёва и Н. Бердяева, конфуцианская этика и этика Дао, метафизика и онтология русской философии, онтологии встречи у даосов.

Исходя из цели предстоящего исследования, предполагается в качестве задач рассмотреть следующие сюжетные линии: *взаимосвязь языка, метафизики и этики в русской духовной традиции; структурная связь между метафизикой, языком и этикой в китайской культуре.*



Взаимосвязь языка, метафизики и этики в русской духовной традиции

То, что русская мысль склонна к этизации в своих медитациях, нет нужды специально доказывать. Некоторые авторы говорят даже о «панэтизме» в русской философской и духовной традициях. Точно так же можно утверждать, что существует тезис о склонности к онтологизму и к метафизике в истории русской философии. Вот только в отношении к языку как предмету специальных исследований трудно утверждать нечто подобное. Есть, конечно, талантливые работы по языку – но они, как правило, принадлежат не философам, а лингвистам и филологам. И тем не менее между языком и метафизикой в русской мыслительной традиции есть внутренняя и необходимая связь. Мне доводилось размышлять на эту тему и проводить обоснование этого тезиса [1].

Напомню в тезисной форме основные идеи такого обоснования: во-первых, русский язык, в отличие от немецкого, английского или французского, в своих истоках укоренён в языке-символе, в то время как европейские языки почти целиком фундаментальны редуциацией к языку-знаку. В свою



очередь, язык-символ фундирован природой *Имени*, в отличие от языка-знака, который генетически происходит из природы *Числа*.

Во-вторых, несмотря на то обстоятельство, что русский язык, подобно другим европейским языкам (не всем, есть исключения), принадлежит к индоевропейскому семейству, а китайский язык – к сино-тибетской группе, между русским и китайским языками есть сходство в том, что они оба укоренены в языке-символе.

В-третьих, язык-символ тяготеет к метафизике уже потому, что принцип *Имени* не только онтологичен, но и метафизичен сам по себе: как удачно выразился А. Лосев, помимо онтологически фундированных «первичных имён» имеется также метафизически фундированное апофатическое Первоимя. В свою очередь, язык-знак семиотичен и онтологичен – по той причине, что Число само по себе есть принцип *онтологический*, а не *метафизический*. Сложнее выявить и обосновать имманентную связь между языком и этикой. Тем не менее именно такое обоснование является одной из задач нашего исследования.

Уже с первых строк трактата «Оправдание добра», в которых подробно изложен план предстоящего исследования нравственной философии, Вл. Соловьёв высказывает принципиальные положения о связи теоретической и нравственной философии. Мы можем констатировать по видимости (а если вернее, то и по существу вопроса) антиномическое противоречие между *этикой* и *метафизикой* во взглядах русского мыслителя. Прочитав соответствующие пассажи из «Оправдания добра»: «Независимость нравственной философии от теоретической (от гносеологии и метафизики» [2, с. 50]. В этом тезисе явно заметна перекличка между этикой Канта и этикой Соловьёва. Вл. Соловьёв, высоко ценивший вклад Канта в историю философии, специально отмечал тот момент, что из всех вопросов кантовской философии немецкому мыслителю именно этические удалось рассмотреть наиболее строго и последовательно. Тезис Канта о свободе воли, наиболее полно выражающейся в автономии нравственного законодательства человеческого разума, русский философ оценивает как гениальное достижение общечеловеческой мысли.

Но это лишь первая сторона антиномии-противоречия между этикой и метафизикой во взглядах русского философа. Читаем у Соловьёва далее: «Нравственная философия как полное знание о добре предполагается при основательной постановке и решении метафизического вопроса (о свободе выбора между добром и злом), а не зависит в своём содержании от решения этого вопроса» [2, с. 51]. А это уже совсем не кантиан-

ство: здесь русский мыслитель вступает в принципиальную полемику с немецким философом. Кант отрицает за метафизикой легитимное право устанавливать достоверное знание на том основании, что метафизические утверждения, как полагает «кенигсбергский отшельник», в принципе невозможно проверить на достоверность, ибо они касаются той референтной области, которая расположена по ту сторону возможного опыта человека. Напротив, Вл. Соловьёв исходит из установки реальной возможности мистического опыта – и об этом свидетельствует *софиология* великого русского мыслителя.

Какое собственное решение данной антиномии он предлагает? Ответ на этот вопрос начинается с установления Соловьёвым так называемых «первичных данных нравственности» как таковой. Первая такая данность, согласно Соловьёву, есть чувство *стыда*. «Чувство стыда (первоначально – половой стыдливости), – утверждает русский философ, – есть естественный корень человеческой нравственности» [2, с. 51]. Подобно *смеху* (о метафизической природе которого рассуждал Соловьёв в своих более ранних сочинениях), который уже Пифагором квалифицируется как присущее человеку метафизическое свойство его духа, стыд, согласно Соловьёву, не есть ни естественное, ни социально приобретенное качество человеческого существа. «Чувство стыда, – констатирует Соловьёв, – есть уже фактически безусловное отличие человека от низшей природы, так как ни у каких других животных этого чувства нет ни в какой степени» [2, с. 123].

«Рядом с этим основным нравственным чувством, – рассуждает далее Вл. Соловьёв, – находится в природе человеческой другое, составляющее корень этического отношения уже не к низшему, материальному началу жизни в каждом человеке, а к другим человеческим и вообще живым существам, ему подобным, – именно чувство *жалости*» [2, с. 127]. Есть, однако, развивает свои мысли Соловьёв, и третье начало нравственности как таковой: «Кроме этих двух основных чувств есть в нас ещё третье, несводимое на них, столь же первичное, как они, и определяющее нравственное отношение человека не к низшей стороне его собственной природы, а также не к миру подобных ему существ, а к чему-то особому, что признаётся им как *высшее*, чего он ни *стыдиться*, ни *жалеть* не может, а перед чем он должен преклоняться» [2, с. 129].

Это есть не что иное, как чувство *благоговения*, или преклонения перед высшим, отмечает русский мыслитель, именно оно составляет у человека нравственную основу религии и религиозного порядка жизни. При этом, подобно чувствам стыда и жалости, чувство благоговения,



настаивает Соловьёв, является первичным и прирождённым человеческой природе.

Можно констатировать, что в своём решении антиномии между автономией нравственного законодательства человеческого разума и обусловленностью нравственности человека высшим, т.е. *метафизическим* истоком бытия, Вл. Соловьёв находит решение в своей теории начал, или – *первичных данных* нравственности как таковой. Таким образом, связь нравственности с метафизикой у русского мыслителя обоснована как факт и эксплицирована как нравственная философия, как *оправдание Добра*.

А как осмыслялась связь языка, метафизики и этики у других представителей русской мысли? Возьмём тексты, в которых этические вопросы являются избранной референтной областью исследования. Перед нами сочинение одного из самых ярких представителей Серебряного века русской культуры Николая Бердяева «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики». Утверждая мысль, согласно которой философское познание не есть познание объективирующее, познание наукообразное, Н. Бердяев настаивает: философия есть познание духа: «Познание духа есть “что-то”, а не “о чём-то” <...> Этике принадлежит очень важное, центральное место в познании духа. И вот познание этическое менее всего может быть объективированием, познанием “о чём-то”, о чуждом, противостоящем мне предмете. При такой установке совершенно исчезает нравственная реальность» [3, с. 29].

«Кто испытывает страх перед традиционными нравственными понятиями и оценками, всегда имеющими социальный источник, тот, – пишет Бердяев, – не способен к этическому познанию, ибо этическое познание есть нравственное творчество <...> Этика не есть кодификация традиционных нравственных норм и оценок. Этика есть дерзновение в творческих оценках. И ещё нужно сказать про познание, что оно горько и что на эту горечь нужно согласиться <...> И особенно горько познание этическое, познание добра и зла» [3, с. 30–31]. «Тоска по Богу в человеческой душе, – размышляет русский мыслитель, – и есть тоска от невозможности остаться навеки с различением добра и зла, со смертельной горечью оценки. Центральное значение этики в философском понимании связано с тем, что она имеет дело с грехом, с возникновением добра и зла, с возникновением различия и оценки. Но различие и оценка имеют универсальное значение. И этика шире той сферы, которую ей обычно отводят. Этика есть учение о различении, оценке и смысле, т.е. к ней, в сущности, относится весь мир, в котором совершается различение, делается оценка и ищется смысл» [3, с. 31].

В завершение обзора этических взглядов Н. Бердяева я ещё процитирую те пассажи из сочинения «Назначение человека», который имеет подзаголовок «Опыт парадоксальной этики». Полагаю, что эти размышления и сегодня обладают актуальностью, притом актуальностью острой, злободневной. Человек оказывается наименее свободным в том, что связано с его «свободой воли», ибо свобода носит не морально-юридический и педагогический характер, а характер трагический. Этика законническая, нормативная, для которой свобода есть лишь условие выполнения нормы добра, не понимает трагизма нравственной жизни. Трагическое есть основное нравственное явление и основная категория этики. Именно трагическое ведёт в глубину и в высоту, по ту сторону добра и зла в нормативном смысле. Этика имеет дело не только с трагическим, но и с парадоксальным. Нравственная жизнь слагается из парадоксов, в которых добро и зло переплетаются и переходят друг в друга. Эти нравственные парадоксы непреодолимы в сознании, они должны быть изжиты. «Трагичность и парадоксальность этики связаны с тем, что основной её вопрос совсем не вопрос о нравственной норме и нравственном законе, о добре, а вопрос об отношениях между свободой Бога и свободой человека» [3, с. 34–35].

Сопоставляя этику Вл. Соловьёва и этику Бердяева, не перестаёшь удивляться широте и глубине русского духа и русской мысли. Гениальны прозрения Соловьёва и гениальны размышления Бердяева в области нравственной философии. Хотя нетрудно видеть, что внешне между ними мало общего – скорее, напротив, больше различия и даже противоположения.

Структурная связь между метафизикой, языком и этикой в китайской культуре

Что касается референтной области связи языка, метафизики и этики в китайской культуре, то таковой, прежде всего, является наличие парадигмальных установок этой культуры. Даже далёкий от синологии человек что-то слышал или что-то читал о так называемых конфуцианской этике китайской философии, о китайском церемониале. Китайский язык (вернее, группа языков Поднебесной) уже потому, что он, в отличие от русского или английского, немецкого или французского языков, принадлежит к сино-тибетской группе, фундирует всю специфику традиции китайской культуры. С чем, собственно, мы имеем дело, обращаясь к традиции Китая и пытаясь её истолковать для некитайцев?

Первичные имена, которые находятся у истоков культур, по выражению А. Лосева, «не хуляются материей имязвучия» (как и материей письма), поэтому мы можем их распознавать



либо благодаря уму как духовной (не душевной!) инстанции в составе человеческого существа, либо по превращённым формам языка земного, вернее – земных языков человечества. И если в случае с античной культурой таким опознавательным маркером является термин «эйдос», то в случае с китайской культурной традицией мы имеем основания в качестве такого опознавательного маркера указывать на семантически многозначный термин «Дао». Иными словами, именно он, если применить к нему соответствующие герменевтические процедуры прояснения смысла, содержит в себе ключ к истолкованию внутренней, или структурной связи языка, метафизики (термин «метафизика» здесь тоже не более чем метафора) и этики в китайской культурной традиции.

Иероглиф термина Дао (道, буквально – путь) – это не просто «термин», в западной философии или в науке. Принятое в западной культуре различие между представлениями и понятиями не подходит к истолкованию смысла данного иероглифа. Метафора «пути» хотя и кажется близкой по своей семантике к греческому «методу» (древнегреч. Μέθοδος), однако по смысловой своей содержательности совсем не похожа на то, о чём размышляли античные философы. Ибо Дао указывает на некое событие «встречи», той, что происходит в *У Цзи* – непереводаемом однозначно слове, указывающем на «безначальное начало», в котором и совершается таинство встречи нечто и ничто, если употреблять близкие по смыслу понятия западной культуры. В традиции Дао вся метафизика, вся онтология и вся возможная этика и есть не что иное, как событие встречи равновеликих принципов. Так, встреча Ян–Инь порождает Великий Предел – *Тай Цзи*. Великий Предел есть то третье, в котором разрешаются паттерны движения Ян–Инь. Благодаря этому появляется *троица-триграмма* знаменитой Книги Перемен, а именно: Небо – Человек – Земля. Именно в таком порядке: не только страна Поднебесная, но и человек как таковой тоже занимает срединное положение между Небом и Землёй. В случае с *даоцентричной* традицией Китая хайдеггеровское толкование существа этического как «места пребывания в бытии» вполне применимо и для традиционного китайского менталитета, и для китайской мыслительной традиции. Я имею в виду, разумеется, не широко растиражированные представления о конфуцианской этике, больше похожей на этикет придворных церемониалов при дворе императора Поднебесной. Именно даоцентричность в понимании существа этического как такового не противоречит толкованию существа этического у Хайдеггера. Помимо конфуцианства и конфуцианской этики, в ки-

тайской культурной традиции имеет место более эзотеричная традиция даосизма. В ней речь идёт не о социальной иерархии (Небо – император – подданные), а о трёх равновеликих силах бытия, а именно: Небо – Человек – Земля. Можем ли мы на этом основании говорить об особой – даосской – этике? Почему нет? Если применяем термин «этика» к конфуцианству, то почему нельзя применить его к даосизму? Либо мы вообще отказываемся от этого термина западной культуры, либо приписываем ему некую универсальность и тогда просто обязаны ставить вопрос о специфике даосской этики. Более того, именно потому, что даосская традиция в китайской культуре есть её *эзотерика* (т.е. внутренняя сторона китайской культурной традиции), то и понять специфику китайского менталитета невозможно без понимания этого внутреннего – эзотерического – ядра всей китайской культурной традиции.

Одно дело – понятная среднему китайцу и внешнему исследователю конфуцианская этика и совсем другое – доступная лишь посвящённым китайцам и некитайцам даосская сторона китайской культуры. Трактат (если употреблять привычные нам, некитайцам, термины) *Дао дэ цзин* – это уже не «Лунь юй» конфуцианской стороны китайской традиции: «В “Чжуан-цзы”, как и в “Дао-дэ цзине”, речь, по сути, идет об одном: людьми никто не должен управлять, функции администратора мешают вольной жизни человека. Совершенно мудрый должен стоять во главе Поднебесной и так осуществлять принцип недеяния, чтобы люди его даже не замечали (“Лучший правитель тот, о котором знают только понаслышке; хуже те, кто требует признания и любви, еще хуже те, кого люди боятся, а самые плохие те, кого народ презирает”). Чиновников не должно быть вообще – о них в даосских трактатах не упоминается. Есть разве что пренебрежительная фраза из 18-го чжана «Дао-дэ цзина» о том, что, когда в государстве беспорядок, появляются «верные слуги» (комментарий подсказывает, что имеются в виду именно чиновники)» [4].

«Несколько слов об этике даосов. Как известно, этической норме и принципам повседневного поведения, не говоря уже о многочисленных обрядах и торжественных ритуалах, китайцы всегда уделяли очень много внимания. Признавали ли ее даосы и если да, то в каком виде? В общем и целом признавали, но не без оговорок. В восьмой главе «Чжуан-цзы» говорится, что тех, кто подчиняет свою природу чувствам человечности и долга, нельзя назвать великими, будь они даже так умны, как мыслители Цзэн и Ши. В девятой главе этого же трактата рассказывается о том, что в глубокой древности все было очень просто, не было ни дорог, ни лодок, ни



мостов, люди свободно общались с животными, жили по соседству друг с другом. Не было тогда ни *цзюнь-цзы*, ни *сяо-жэнь*. А потом появились “мудрецы” со своими гуманностью и чувством долга, и Поднебесная оказалась в смятении» [4].

Таким образом, возможный диалог русской и китайской культур наиболее интересен и продуктивен именно в рассмотренных нами аспектах.

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект «Духовно-нравственные основы межкультурного диалога России и Китая в условиях глобализации» (грант № 12-33-09003).

Список литературы

1. Фриауф В. А. Русская философия : единство и многообразие / под ред. проф. В. А. Фриауфа. Саратов, 2010. С. 4–25.
2. Соловьёв В. С. Оправдание добра // Соч. : в 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т. 1. 892 с.
3. Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. 383 с.
4. Васильев Л. С. Древний Китай : в 3 т. URL: http://oldeurasia.ru/library/Vasilev-L-C-_Drevniy-Kitay--Tom-3--Period-CHzhango--V-III-vv--do-n-e--/71 (дата обращения: 20.01.2014).

Language, Metaphysics and Ethics in Dialogue between the Russian and Chinese Traditions

V. A. Friauf

Saratov State University
83, Astrakhanskaya, Saratov, 410012, Russia
E-mail: friaufva@inbox.ru

In article the possible forms of dialogue between the Russian and Chinese traditions are analyzed. These forms are language,

metaphysics and ethics. Russian belongs to Indo-European family of languages, Chinese – to the sino-Tibetan group. Possibility of dialogue between them is based that both languages have foundation on language-as-a-symbol. In this aspect Russian and Chinese differ from language-as-a-sign of the European languages. The metaphysics of the Russian tradition is as East Christianity – Orthodoxy. The Chinese metaphysics is Dao's tradition. Their distinction is a distinction between steps of «Name's stairs» in the general for them initial tradition of Logos. What correlation of these steps? Ethics of the Russian philosophy corresponds to ethics of Confucianism and ethics of Daoism. Possibility of dialogue in ethical aspect of these forms is investigated for the first time from the offered methodology.

Key words: ethics of V. Solovyov and N. Berdyaev, Confucian ethics and Dao's ethics, metaphysics and ontology of the Russian philosophy, meeting ontology of Dao's tradition.

References

1. Friauf V. A. *Russkaya filosofiya: edinstvo i mnogobrazie*. Pod red. prof. V. A. Friaufa (Russian philosophy: unity and variety. Ed. V. A. Friauf). Saratov, 2010. 142 p.
2. Solovyev V. S. *Opravdanie dobra* (Good justification). Soch. : v 2 t. Moscow, 1990, vol. 1. 892 p.
3. Berdyaev N. A. *O nasnathenii cheloveka* (About appointment of the person). Moscow, 1993. 383 p.
4. Vasilev L. C. *Drevniy Kitay*: in 3 t. (Ancient China: in 3 vol.). Available at: http://oldeurasia.ru/library/Vasilev-L-C-_Drevniy-Kitay--Tom-3--Period-CHzhango--V-III-vv--do-n-e--/71 (accessed 20 January 2014).

УДК 091:316

СОЦИАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И МИФОИСТОРИЯ: ТРАНСФОРМАЦИОННЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ СОДЕРЖАНИЯ МИФОЛОГЕМ

Цыганков Александр Сергеевич –

аспирант кафедры философии, Волгоградский государственный социально-педагогический университет
E-mail: m1dian@yandex.ru

В статье анализируется феномен мифологизации истории в его взаимосвязи с представлениями о социальной идентичности, существующими в общественном сознании. посредством характеристики основных моделей этих представлений эксплицируются трансформационные процессы в содержании мифологем, из дискурса которых реализуется мифологическая интерпретация исторической событийности

в доиндустриальном и индустриальном социумах. Доказывается тезис о том, что трансформация содержания сюжетов мифологем взаимосвязана с изменением представлений о социальной идентичности, которые существуют в различные исторические эпохи.

Ключевые слова: мифологема, социальная идентичность, мифоистория, общественное сознание.

